STUART HALL

Sin garantías

Trayectorias y problemáticas en estudios culturales

Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar. Pontificia Universidad Javeriana
Instituto de Estudios Peruanos
Envión Editores

Stuart Hall, nacido en 1932 en Kingston, Jamaica, viaja en 1951 a Gran Bretaña para estudiar en Oxford, Inglaterra, país donde reside desde entonces. Autor de innumerables artículos sobre las más diversas temáticas (desde racialización e identidad hasta situación postcolonial y diáspora) y figura fundadora de los estudios culturales, Hall ha hecho aportes sustantivos a la teoría crítica contemporánea, lo que lo perfila como uno de los más valiosos pensadores de nuestro tiempo. Esta es la primera traducción que se ofrece en español de varios de sus más destacados artículos.

Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales

Stuart Hall

Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich
(editores)

Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales

Stuart Hall

Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich
(editores)

Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana
Instituto de Estudios Peruanos
Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador
Envión Editores

© Stuart Hall
© Envión editores
© Instituto de Estudios Peruanos
© Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar. Universidad Javeriana
© Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

Primera edición
Agosto 2010

Envión editores
Calle 3 No. 1 – 60, Popayán, Colombia
Teléfonos: (57-2) 8363376
Fax: (57-2) 8209516
editorialenvion@gmail.com

Instituto de Estudios Peruanos
Horacio Urteaga 694, Jesús María, Lima 11, Perú.
Teléfonos: (51-1) 3326194 / (51-1) 4244856
Fax: (01) 3326173
postmaster@iep.org.pe www.iep.org.pe/

Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar.
Pontificia Universidad Javeriana
Carrera 7 No. 39-08
Bogotá D.C. – Colombia
Teléfono: + 57 (1) 3 20 83 20, extensiones: 5440, 5441
FAX: +57 (1) 3 20 81 51
pensar@javeriana.edu.co www.javeriana.edu.co/pensar

Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
Toledo N22-80 . Apartado postal: 17-12-569 . Quito, Ecuador
Teléfonos: (593 2) 322 8085, 299 3600 . Fax: (593 2) 322 8426
uasb@uasb.edu.ec . www.uasb.edu.ec

Corrección de texto: Mónica del Valle
Diagramación: Enrique Ocampo
Diseño de portada: Gino Becerra Flores

ISBN Envión editores: 978-958-99438-2-3
ISBN Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador: 978-9978-19-409-6
ISBN Instituto de Estudios Peruanos: 978-9972-51-274-2

Contenido

Introducción 7

Práctica crítica y vocación política: pertinencia de Stuart Hall en los estudios culturales latinoamericanos 7

Parte I. Sobre los estudios culturales 15

1. El surgimiento de los estudios culturales y la crisis de las humanidades 17
2. Estudios culturales: dos paradigmas 29
3. Estudios culturales y sus legados teóricos 51

Parte II. Contribuciones a la teoría social: no-esencialismo, hegemonía e ideología 73

4. Sobre postmodernismo y articulación 75
5. Notas de Marx sobre el método: una "lectura" de la Introducción de 1857 95
6. El problema de la ideología: el marxismo sin garantías 133
7. El redescubrimiento de la "ideología": el retorno de lo reprimido en los estudios de los medios 155
8. Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas 193
9. La cultura, los medios de comunicación y el "efecto ideológico" 221

Parte III. Raza y etnicidad 255

10. La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad 257
11. ¿Qué es lo "negro" en la cultura popular negra? 287
12. Los blancos de sus ojos: ideologías racistas y medios de comunicación 299
13. Nuevas etnicidades 305
14. Antiguas y nuevas identidades y etnicidades 315

Parte IV. Identidad y representación 337

15. Etnicidad: identidad y diferencia 339
16. Identidad cultural y diáspora 349
17. La cuestión de la identidad cultural 363
18. Negociando identidades caribeñas 405
19. El espectáculo del "Otro" 419
20. El trabajo de la representación 447

Parte V. Multiculturalismo, globalidad, estado y postcolonialidad 483

21. El significado de los Nuevos tiempos 485
22. Lo local y lo global: globalización y etnicidad 501
23. El estado en cuestión 521
24. Cultura, comunidad, nación 547
25. ¿Cuándo fue lo "postcolonial"? Pensando en el límite 563
26. La cuestión multicultural 583
Fuentes originales de los artículos 619

Introducción

Práctica crítica y vocación política: pertinencia de Stuart Hall en los estudios culturales latinoamericanos

El nombre de Stuart Hall se encuentra indisolublemente ligado al campo transdisciplinario de los estudios culturales. Además de ser una de sus figuras más destacadas, Hall ha hecho contribuciones teóricas muy importantes y se ha perfilado como uno de los pensadores más valiosos de nuestro tiempo. Sus aportes comprenden desde discusiones claves en la teoría social contemporánea (donde ha problematizado el esencialismo sin caer en posiciones postmodernistas) hasta complejas reconceptualizaciones sobre la identidad, la raza y la etnicidad en contextos como los actuales marcados por el multiculturalismo, el postcolonialismo y la globalización existente.

Nacido en Kingston, Jamaica, en 1932, Hall viajó en 1951 a Gran Bretaña para estudiar en Oxford y, aunque ya no regresó más a vivir en su país natal, su labor intelectual siempre ha estado marcada por su relación con el Caribe. Hall ingresó como docente al Centro de Estudios Culturales Contemporáneos (CCCS) de la Universidad de Birmingham desde su fundación en 1964 y cuatro años después asumió la dirección hasta 1979 cuando fue designado como profesor de sociología en la *Open University*.

En aquellos años todavía no existía una disciplina que asumiese con seriedad el estudio de las formas y producciones culturales contemporáneos ni, menos aún, que tratara de comprender las estrechas relaciones entre lo cultural y lo político. De hecho, este énfasis en la importancia que tienen las relaciones de poder en la constitución de las prácticas significativas, es lo que dará origen a la tradición académica de los estudios culturales.

¿Qué ofrece, sin embargo, el pensamiento de Stuart Hall a nuestra tradición académica latinoamericana? ¿Por qué leer Hall desde América Latina? En principio queremos destacar cinco perspectivas. La primera tiene que ver con el serio cuestionamiento al eurocentrismo como marco único para el trabajo teórico. Como inmigrante jamaiquino, Hall ha subrayado siempre la manera en que sus raíces culturales son constitutivas del lugar desde donde piensa. Como hijo negro de un padre de clase media baja y de una madre cuyo referente era mucho más Inglaterra que la propia Jamaica, Hall vivió en carne y hueso el conflicto entre lo local e imperial en el contexto colonial: "Siendo preparado por la educación colonial, conocí Inglaterra desde adentro. Pero no soy y nunca será 'inglés'. Conozco íntimamente los dos lugares, pero no soy completamente de ninguno […] De manera curiosa, la postcolonialidad me

preparó para vivir en […] una relación diaspórica con la identidad" (Chen 1996a: 492).

Es entonces desde esta experiencia, vale decir, desde este lugar racializado y colonial, y desde las formaciones históricas constitutivas de ellos, que Hall ha producido sus ideas. Para Hall, en efecto, el olvido de la cuestión del colonialismo dentro de la teoría tradicional dejó por fuera la realidad del "Nuevo Mundo" como escena fundante del mundo moderno. Y por eso mismo su propuesta teórica siempre ha tratado de problematizar dicha elipsis y de reconocer que la teoría en general "es siempre un desvío hacia algo más interesante" (Hall 1991: 42).

Desde este marco, Hall sugiere un concepto de particular relevancia: "política de la ubicación" [*politics of location*] no para proponer que el pensamiento "[…] está necesariamente limitado y ensimismado por el lugar de dónde proviene", sino para subrayar que siempre se encuentra moldeado por algún grado de posicionalidad (Hall 2007: 271). Dado que Hall es un pensador no esencialista, esta "política de la ubicación" no debe entenderse como un reduccionismo que establece una necesaria correspondencia entre ubicación (social, histórica, racial, sexual, etc.) y una epistemología, ideología o política.

La segunda perspectiva refiere a la importancia de las categorías de "raza" y "etnicidad" como bases en el análisis social. A partir de su uso en Gramsci, es muy interesante notar cómo Hall concibe esa interrelación:

> […] Subrayaría la aproximación no-reduccionista a las preguntas sobre la interrelación entre clase y raza. Este ha demostrado ser uno de los problemas teóricos más complejos y difíciles de tratar, y con frecuencia ha llevado a la adopción de una u otra posición extremista. O bien uno 'privilegia' la relación de clase subyacente, haciendo énfasis en que todas las fuerzas laborales étnica y racialmente diferenciadas están sujetas a las mismas relaciones de explotación dentro del capital; o uno enfatiza en el carácter central de las categorías y divisiones étnicas y raciales a expensas de la estructura fundamental de clases de la sociedad. Aunque estos dos extremos parecerían estar diametralmente opuestos, de hecho son inversos, reflejos de cada uno, en el sentido en que ambos se sienten impelidos a producir un principio determinante único y exclusivo de articulación —clase o raza— aun cuando no se pongan de acuerdo sobre cuál debiera tener el signo privilegiado (2005: 251).

Este debate toma particular importancia en el contexto latinoamericano donde, históricamente, la "lucha de clases" fue posicionada como el antagonismo primario, excluyendo de centralidad a las luchas ancestrales de los pueblos indígenas y afrodescendientes. Dicho de otra manera: al relegarlos al estatus de "campesinos" elevando así la cuestión de "clase" sobre cualquier otra, la izquierda tradicional colapsó la diferencia en una sola categoría homogeneizante. Y aunque los movimientos indígenas y afrodescendientes hoy cuestionan y rechazan esta imposición a favor de la articulación de clase, raza y etnicidad, aún persisten actitudes reduccionistas, incluyendo líderes de estos movimientos, que privilegian una de estas categorías sobre las otras.

Pero, como señala Hall, el asunto clave radica en la posibilidad de construir una política cultural que ocupe de manera positiva la diferencia "de los márgenes". Una política que actúe hacia la transformación de discursos y prácticas y hacia la construcción de identidades no solamente enraizadas en las equivalencias negativas de racismo y colonización. Así (y desde Fanon) Hall argumenta por trabajar el "adentro" y "afuera" de la raza y de la etnicidad, para poner en tensión los sistemas de representación que fijan y naturalizan las diferencias y terminan por fortalecer las fronteras identitarias:

> […] una política [que] puede construirse con y a través de la diferencia, y ser capaz de construir esas formas de solidaridad e identificación que hacen que una lucha y resistencia común sea posible, y hacerlo sin suprimir la heterogeneidad real de los intereses y las identidades, y que pueda efectivamente dibujar las líneas de frontera política sin la cual la confrontación política es imposible, sin fijar esas fronteras eternamente (Hall 1996: 445).

Ahora bien, estas críticas nos conducen al tercer punto que queremos resaltar: todo ello no ha significado un simple abandono de la problemática marxista pues Hall sigue tomando muy en serio las implicaciones de esta perspectiva para intentar desarrollar una conceptualización materialista de la cultura que, sin embargo, no caiga en el reduccionismo económico. Podemos decir, en ese sentido, que Hall se moverá en el terreno definido por Marx a partir de tres opciones axiomáticas: la histórica, la materialista y la "voluntad de praxis". Frente a la primera, su planteamiento consiste en subrayar que los análisis no sólo deben dar cuenta de los procesos constituyentes de la realidad histórica sino también notar las especificidades que lo diferencian de otros momentos y épocas históricas. Esta historicidad del análisis es un rasgo fundamental de su trabajo que ha sido definido como "coyunturalista".

A su vez, la opción materialista afirma que las condiciones materiales de existencia son fundamentales en las explicaciones de la vida social pero ellas no pueden continuar circunscribiéndose a "lo económico" como fueron presentadas por las lecturas dominantes del marxismo determinista. Sin duda, la especificidad de la labor intelectual de Stuart Hall está dada por una manera de enfrentar diferentes problemas teóricos evitando cualquier tipo de pensamiento reduccionista. Hall, en efecto, cuestiona tanto el economicismo de un marxismo ortodoxo como también a los reduccionismos textualistas o culturalistas del pensamiento postmoderno o de algunas vertientes del pensamiento postcolonial. El de Hall es un pensamiento muy heterodoxo que, por un lado, afirma la importancia de lo simbólico en la estructuración de la realidad social pero, por el otro lado, debate con quienes sostienen que, como la realidad social está constituida discursivamente, entonces lo único existente es el "discurso".

Desde aquí, podríamos decir entonces que nos encontramos ante un pensamiento "complejo": Hall comparte el planteamiento que afirma que la realidad está constituida discursivamente y argumenta que el discurso es un "hecho social" que, además de comportarse como una instancia mediadora, consigue efectos tan reales como cualquier otra práctica social. Sin embargo,

no se trata tampoco de un puro "textualismo", pues Hall ha subrayado cómo las condiciones materiales cuentan como una materialidad que nunca puede llegar a reducirse a los discursos o a la pura reflexividad que se imponga a la conciencia: "Las relaciones sociales existen. Hemos nacido en ellas. Tales relaciones existen independientemente de nuestra voluntad, son reales en su estructura y tendencia" (Hall 1985: 105).

Por tanto, el de Hall puede considerarse como un pensamiento "sin garantías", vale decir, una forma de analizar la realidad social fuera de las estabilizaciones derivadas por los determinismos establecidos y sin las violencias epistémicas hechas en nombre de idealizaciones morales o políticas. En ese sentido, su método es el del "contextualismo radical" (Grossberg 2007), es decir, una opción que enfatiza la comprensión de las coyunturas. Se trata, en efecto, de un pensamiento historizante que muestra la contingencia del presente, en tanto la realidad pudo siempre haber adquirido otra forma, y porque subraya que siempre pude ser transformada.

Finalmente está la "voluntad de praxis". Como ha sido subrayado desde el propio Marx, "praxis" es un concepto que hace referencia no sólo a lo indisoluble de la práctica política de la teoría, sino también a que la transformación del mundo debe ser el propósito de la producción teórica. Este concepto se expresa en la famosa tesis once de Feuerbach, escrita por Marx: "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo". Desde aquí y parafraseando a Grossberg (1997: 253), Hall encarna un estilo de trabajo que puede ser entendido como una *forma de politizar la teoría y de teorizar lo político*. La primera supone que el conocimiento tiene valor en tanto es impulsado por una voluntad de transformación del mundo y, a su vez, la teorización de lo político refiere a que el trabajo intelectual opte por comprender la actividad política en todas sus articulaciones y limitaciones. Por tanto, Hall reivindica el trabajo intelectual y teórico riguroso como una respuesta cada vez más necesaria ante el florecimiento del relativismo y del culturalismo en el capitalismo tardío.

La cuarta perspectiva es la que conecta los asuntos de multiculturalismo, comunidad y estado-nación. A centrar los estados-naciones en la problemática de la modernidad capitalista y la lógica del capital que opera a través de la diferencia, Hall pone en evidencia las contradicciones de nuestros tiempos:

> […] esta última fase de la globalización capitalista, con sus compresiones y reordenamientos brutales a través del tiempo y del espacio, no ha resultado necesariamente en la destrucción de aquellas estructuras específicas ni de los vínculos e identificaciones particularistas que conllevan las comunidades más localizadas a las que una modernidad homogeneizante supuestamente reemplazaría (Hall 1993: 353).

Para Hall, los estados-naciones nunca fueron solamente entidades políticas sino, además, formaciones simbólicas que produjeron una "idea" de la nación como una comunidad imaginada siempre bajo un presupuesto homogenizante (Hall 1993: 355). En ese sentido, al poner en escena las ambivalencias y fisuras de tal imaginación, la propuesta de Hall se vuelve muy pertinente no sólo en el marco de los actuales debates teóricos sino también frente a

todo el conjunto de reformas constitucionales que, por ejemplo, han venido sucediéndose en nuestro continente.

Sus distinciones entre el término "multicultural" como adjetivo que "describe las características sociales y los problemas de gobernabilidad que confronta toda sociedad en la que coexisten comunidades culturales diferentes intentando desarrollar una vida en común y a la vez conservar algo de su identidad 'original'", y "multiculturalismo" entendido como "las estrategias y políticas adoptadas para gobernar o administrar los problemas de la diversidad y la multiplicidad en los que se ven envueltas las sociedades multiculturales" con su variedad de distinciones: conservador, liberal, pluralista, comercial, corporativa y crítica-radical (Hall 2000: 210), permiten observar la simultanea localidad y globalidad de los momentos actuales, y de las posturas, contestaciones, contradicciones, acciones y respuestas. A estos términos podemos añadir la "interculturalidad" que, desde Latinoamérica, viene jugando un papel importante en las conceptualizaciones, políticas y prácticas —desde "arriba" y desde "abajo"— en torno a comunidad, sociedad, estado y nación, destacando a la vez sus formulaciones tanto "funcionales" como "críticas".

El interés de Hall con las ambivalencias, fisuras y los nacionalismos pequeños "ascendientes" enraizadas en "identidades sociales reales" (retomando la categoría de su colega Raymond Williams) y con las nuevas diásporas en formación, tiene una relevancia particular en América Latina ante los nuevos estados plurinacionales e interculturales y las inmigraciones, desplazamientos y dislocaciones que evidencian que estas "identidades sociales reales" no siempre son habitadas de la misma manera. Así, para Hall, "la capacidad de *vivir con la diferencia* será […] el asunto clave del siglo XXI" (Hall 1993: 361).

La última perspectiva refiere a la vocación política de los estudios culturales. Desde su formulación en Birmingham se trató de un proyecto dedicado a observar la articulación entre cultura y poder identificando tanto las formas de dominación como los procesos de lucha política asociados con la resistencia social:

> Me devuelvo a la seriedad fatal del trabajo intelectual. Es un asunto fatalmente serio. Me regreso a la distinción critica entre trabajo intelectual y académico; se superponen, son adyacentes, se alimenta el uno del otro, el uno le suministra los medios al otro. Pero no son la misma cosa. Me devuelvo a la dificultad de instituir una práctica crítica y cultural genuina cuya intención es producir alguna especie de trabajo político intelectual orgánico que no trate de inscribirse en la metanarrativa paradigmática de conocimientos logrados dentro de las instituciones. Me devuelvo a la teoría y a la política, la política de la teoría. No la teoría como la voluntad de verdad sino la teoría como un conjunto de conocimientos disputados, localizados, coyunturales que tienen que debatirse en una forma dialógica. Sino también como práctica que siempre piensa acerca de sus intervenciones en un mundo en que haría alguna diferencia, en el que tendría algún efecto. Finalmente,

> una práctica que entienda la necesidad de modestia intelectual. Pienso que allí se encuentra *toda la diferencia en el mundo entre entender la política del trabajo intelectual y substituir el trabajo intelectual por la política* (Hall 1992: 286; énfasis agregado).

Hall sostiene que "la única teoría que vale la pena tener es aquella con la que uno tiene que luchar, no aquella de la que uno habla con una fluidez profunda" (1992: 280), y así abre una metodología reflexiva muy útil pues pone en consideración una serie de preguntas críticas: ¿qué teoría buscamos?, ¿de quién(es) y para quién(es)? y ¿cuál es la relación entre la opción teórica y las luchas sociales, culturales y epistémicas?

Podemos decir que en la actual coyuntura latinoamericana donde se han reinstalado las perspectivas disciplinares del saber, muchas de ellas ligadas a la globalización neoliberal, el borramiento eurocéntrico del lugar (incluyendo la importancia de las experiencias basadas-en-lugar), y la posición de "no involucramiento", tales preguntas son realmente relevantes. Todo ello hace visible la reinstalación de una autoridad que pretende vigilar la teoría, la creciente distancia entre la academia y la sociedad, y la desmembración por concebir y posicionar el trabajo intelectual como práctica política.

Ante los actuales cambios impulsados por los movimientos sociales en América Latina las advertencias de Hall parecen aún más válidas. Aquí podemos destacar tres de sus posiciones claves. La primera: "los movimientos provocan momentos teóricos. Y las coyunturas históricas insisten sobre las teorías: son momentos reales en la evolución de la teoría" (Hall 1992: 283). Desde ahí, Hall apunta la necesidad de pensar *con* los movimientos sociales y a teorizar *desde* la práctica, reconociendo la práctica misma de la teoría. Segundo: propone al trabajo teórico como "interrupción", vale decir, la opción de desestabilizar y transgredir su sentido como "conocimiento logrado" y de reconstituirlo como el "ejercicio" —muchas veces incomodo— de confrontación, construcción y articulación política. Por tanto, su propuesta no es un anti-teoricismo y menos un descartar en nombre de la 'práctica', del 'activismo' o del relativismo culturalista la seriedad del trabajo intelectual.

Finalmente, Hall opta por un compromiso pedagógico-intelectual-político. ¿Qué pasa —se pregunta— cuando pensamos los estudios culturales no sólo desde la academia sino como un tipo de desafío, "como una pedagogía más popular"? (Hall 1996: 503). De hecho, Hall asume su labor intelectual mediante una actitud profundamente pedagógica. La relativa sencillez de sus palabras y el propósito que siempre manifiesta de hacerse entender son evidentes en su estilo y en el tono de su escritura. Se trata de un académico que construye sus argumentos mostrando no sólo la relevancia de los conceptos sino que al mismo tiempo es capaz de tomar distancia de ellos y muchas veces los cuestiona en sus puntos esenciales.

Para Hall, los estudios culturales no tienen orígenes simples; tienen múltiples historias, trayectorias y posiciones teóricas. Hoy en día representan una conglomeración de proyectos intelectuales con distintos legados históricos y con distintas temporalidades sociopolíticas. Tal diversidad se observa en América Latina desde la primera generación de estudios culturales asociada

con Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero, Renato Ortiz y Beatriz Sarlo, entre otros. La generación actual se mueve, el día de hoy, al interior de una gran diversidad de opciones teóricas y compromisos políticos siendo, por ejemplo, la inflexión decolonial la que alimenta muchas perspectivas, mientras que en otros asimilan la teoría crítica en sus múltiples versiones.

Es la apuesta por una posicionalidad crítica y un afán de pensar y actuar con los márgenes —con "las voces, posiciones y experiencias negadas en las formaciones intelectuales y políticas dominantes" (Chen 1996b: 397)—, la opción que da la pauta para la conceptualización de los estudios culturales como campo de transformación no sólo sociopolítica sino también epistémica:

No es que hay una política inscrita en él; sino que hay algo *en juego* en los estudios culturales, de una forma que pienso y espero, que no es exactamente igual en muchas otras importantes prácticas intelectuales y críticas. Aquí uno registra la tensión entre una negativa a cerrar el campo, controlarlo y, al mismo tiempo, una determinación de tomar ciertas posiciones y argumentarlas. Esa es la tensión —el enfoque dialógico a la teoría— […] No creo que el conocimiento esté cerrado, pero sí considero que la política es imposible sin lo que he llamado "el cerramiento arbitrario"; sin lo que Homi Bhabha denominó la agencia social como un cerramiento arbitrario. Es decir, no entiendo una práctica cuyo objetivo sea cambiar el mundo, que no tenga algunos puntos diferentes o distinciones que reclamar, que realmente importen. Es cuestión de posicionalidades (Hall 1992: 278).

En conclusión: aunque toda su obra ha estado estructurada como un pensamiento destinado a revelar el funcionamiento del poder y las lógicas de la hegemonía, lejos se encuentra Hall de intentar construir un lugar "seguro" o un garante idealizado: ni la cultura popular por sí misma, ni las subalternidades racializadas han sido objeto de propuestas desproblematizadas en sus ensayos. En última instancia, Hall sostiene que la teoría debe dar cuenta de la complejidad de las coyunturas para generar intervenciones políticas mucho más adecuadas. La teoría importa en tanto activa el deseo de transformar el mundo.

En ese sentido, su obra es profundamente deconstructiva pero tal opción nunca lo deja en el vacío ni lo conduce a un relativismo desengañado. Antes bien, se trata de un pensamiento que intenta mirar la teoría desde los dos axiomas centrales que estructuran la realidad social: la sobredeterminación de la misma y el cambio permanente. Para Stuart Hall la realidad es un todo complejo y no hay un solo principio que pueda cerrarla orgánicamente. Afirmar, por tanto, la preeminencia del cambio y de la sobredeterminación implica sostener la permanente crisis de la teoría. Se trata, así, de un autor que siempre está retando a los fundamentos teóricos pero que, sin embargo, intenta reconstruirlos desde los cambios que observa en el mundo contemporáneo.

Pensamos que la relevancia en América Latina de estos ensayos es enorme: ellos contribuirán a renovar el pensamiento teórico pero también a complejizarlo desde algunos de sus postulados básicos: la crítica al eurocentrismo,

la radical opción transdisciplinaria, la profunda posición deconstrutivista, la apuesta por un pensamiento complejo y la necesidad de terminar posicionándose "sin garantías" ante lo que sucede. Ante el creciente interés que vienen despertando los estudios culturales en nuestra región nos ha parecido urgente contar con una compilación de sus principales escritos. Nos ha animado una opción compartida y un mismo interés de intervención pública. Estamos completamente seguros que este libro tendrá una importancia académica (y ojalá también política) en América Latina.

Los Editores

Referencias citadas

Chen, Kuan-Hsing
1996a "The formation of a diasporic intellectual: An interview with Stuart Hall" En: David Morley y Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. pp. 392-408. London: Routledge.
1996b "Cultural Studies and the Politics of Internationalization. An Interview with Stuart Hall" En: David Morley y Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. pp. 392-408. London: Routledge.

Hall, Stuart
2007 "Epilogue: through the prism of an intellectual life". Brian Meeks (ed.), *Culture, Politics, Race and Diaspora*. pp. 269-291. Kingston: Ian Randle Publishers.
2000 "Conclusion: The multi-cultural question". En: Barnor Hesse (ed.), *Un/settled Multiculturalism: Diasporas, Entanglements, "Transruptions"*. pp. 209-241. Londres, Zed Books. [Publicado en la presente compilación, capítulo 27].
2005 La importancia de Gramsci para los estudios de raza y etnicidad. *Revista Colombiana de Antropología*. (41): 219-257. [Publicado en la presente compilación, capítulo 10].
1996 "New ethnicities". En: David Morley y Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. pp. 392-408. London: Routledge. [Publicado en la presente compilación, capítulo 13].
1993 Culture, community, nation. *Cultural Studies*. 7 (3): 349-363. [Publicado en la presente compilación, capítulo 25].
1992 "Cultural Studies and its Theoretical Legacies". En: Lawrence Grossberg, Carry Nelson y Paula Treichler (eds), *Cultural Studies*. Londres: Routledge. pp 277-294. [Publicado en la presente compilación, capítulo 3].
1991 "Old and new identities, old and new ethnicities" En: A. D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World System*. pp. 41-68. Londres: MacMillan. [Publicado en la presente compilación, capítulo 14].

Parte I
Sobre los estudios culturales

1. El surgimiento de los estudios culturales y la crisis de las humanidades

Si me refiero a la crisis de las humanidades ante el problema de la tecnología social, quiero hacerlo ante todo desde el punto de vista del Reino Unido, y más especialmente desde la perspectiva del surgimiento y desarrollo de los estudios culturales en Gran Bretaña. Específicamente, lo haré desde mi propia experiencia en el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos, donde, si uno cree en orígenes, aparece primero en su manifestación moderna el término *estudios culturales*.

Pero esto no es una búsqueda de los orígenes ni una sugerencia de que Birmingham era la única manera de hacer estudios culturales. Los estudios culturales eran, y han sido desde entonces, una adaptación a su propio terreno; han sido una práctica coyuntural. Siempre se han desarrollado a partir de una matriz diferente de estudios interdisciplinarios y de disciplinas. Incluso en Gran Bretaña, los tres o cuatro lugares suficientemente atrevidos como para decir que ofrecen cursos en estudios culturales tienen raíces disciplinarias diferentes, tanto en humanidades como en ciencias sociales. De mis observaciones no se debe concluir que Birmingham lo hizo de la manera correcta ni que había algo así como una posición única en Birmingham; más aún, no existe tal "Escuela de Birmingham".[1]

Mis propios recuerdos de Birmingham son principalmente las discusiones, los debates, las discusiones de personas que se salían de sus posiciones. Los estudios culturales siempre estuvieron en relación crítica con paradigmas muy teóricos de los cuales emergieron y con los estudios concretos y prácticas en que procuraban transformarse. En ese sentido, los estudios culturales no son una cosa uniforme; nunca han sido una única cosa.

Tratar de vislumbrar el problema de las humanidades y la tecnología social desde el punto de los estudios culturales adquiere una particular ironía en la medida que los estudios culturales en Gran Bretaña surgieron precisamente de una *crisis* de las humanidades. Muchos de nosotros fuimos formados en las humanidades; mi título es en literatura, no en sociología. Cuando me ofrecieron una posición laboral en sociología, dije: "Ahora que la sociología no existe como disciplina, estoy feliz de profesarla". Pero la verdad es que la mayoría de nosotros tuvo que dejar las humanidades para poder hacer un trabajo serio. Al comienzo de los estudios culturales, las humanidades fueron implacablemente hostiles respecto a su surgimiento, profundamente sospechosas de ellos y ansiosas de estrangularlos, como si fueran el cuco que

1 Oír mencionar la "Escuela de Birmingham" me confronta con un modelo de enajenación de algo en cuya creación uno participó y que regresa para saludarlo a uno como cosa, en toda su inevitable facticidad.

había aparecido en su nido. Así que quiero empezar por decir algo sobre el proyecto de los estudios culturales ante esa hostilidad, para especular de dónde venía esa oposición, porque pienso que estaba presente, y continúa haciéndose sentir. Así, quiero cuestionar la forma como las humanidades se presentan a sí mismas como un continuo ejercicio integrador e integrado. Para nosotros en los estudios culturales, las humanidades nunca han sido ni pueden ser ya esa formación integral. Es por esta razón que en Gran Bretaña los estudios culturales no fueron conceptualizados desde ningún ángulo como disciplina académica.

Para mí, los estudios culturales empiezan realmente con el debate acerca de la naturaleza del cambio social y cultural en Gran Bretaña de la postguerra. Constituyen una tentativa de dar cuenta de la manifiesta ruptura de la cultura tradicional, especialmente las culturas tradicionales de clase; se sitúan en el registro del impacto de las nuevas formas de opulencia y la sociedad de consumo en la muy jerárquica y piramidal estructura de la sociedad británica. Al tratar de comprender la fluidez y el impacto de los medios de comunicación y de la emergencia de la sociedad de masas que socavaban esta vieja sociedad de clases europea, registraron el impacto cultural de la demorada entrada del Reino Unido en el mundo moderno.

El centro del debate político en los años cincuenta fue la tentativa de describir y entender cómo estaba cambiando la sociedad británica, y los estudios culturales se identificaron en ese momento con la primera Nueva Izquierda. La primera Nueva Izquierda no data de 1968 sino de 1956, cuando se fundó alrededor de libros como *La cultura obrera en la sociedad de masas [The Uses of Literacy]* de Richard Hoggart, *Cultura y sociedad* de Raymond Williams y *La formación de la clase obrera en Inglaterra* de E. P. Thompson. Yo mismo trabajaba como profesor de cátedra en las afueras de Londres, una vez que dejé la Universidad de Oxford. Veníamos, entonces, de una tradición enteramente marginal a los centros de la vida académica inglesa, y nuestro enganche con las preguntas del cambio cultural —cómo entenderlo, describirlo y teorizarlo, cuáles debían ser sus impactos y consecuencias, socialmente— fue la primera consideración con el sucio mundo exterior. El Centro de Estudios Culturales Contemporáneos fue el lugar al cual nos *retiramos* cuando esa conversación no pudo continuarse abiertamente: era hacer política por otros medios. Algunos de nosotros —especialmente yo— habíamos planeado nunca volver a la universidad, nunca más tocar sus puertas. Pero, bueno, uno siempre tiene que hacer ajustes pragmáticos sobre dónde se puede hacer el trabajo real, el trabajo importante.

La idea de fundar el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos fue originalmente un proyecto de Richard Hoggart. Una vez nombrado profesor de inglés, introdujo la idea en la Universidad de Birmingham. Lo que dijo, de hecho, era que quería continuar su trabajo de *La cultura obrera en la sociedad de masas [The Uses of Literacy]*, en el cual había escrito sobre su propia procedencia de la clase obrera y sobre la manera en que la cultura de la clase obrera era transformada por las nuevas fuerzas de la cultura de masas. El departamento respondió con incredulidad y consternación. Habiéndolo contratado, no podían prohibirle que fundara el Centro, pero no le asignaron

dinero para ello. Por tanto, Hoggart consiguió una cantidad de fondos muy pequeña, por fuera de la universidad, con la cual sólo podía emplearme con una beca de investigación para nutrir los estudios culturales, mientras se hacía el trabajo convencional del departamento. Tuve que cumplir mis obligaciones enseñando Henry James a los estudiantes de pregrado, dictando clases de novela americana, que era mi propia área de investigación, y llevando a cabo otros compromisos en la universidad.

Con la aparición del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos, estas labores estaban bajo fuego cruzado. El día de nuestra apertura, recibimos cartas de miembros del departamento de inglés donde decían que no podían realmente darnos la bienvenida: sabían que estábamos allí, pero esperaban que nos mantuviéramos fuera de su camino mientras ellos hacían el trabajo que tenían que hacer. Recibimos otra carta de los sociólogos, mucho más punzante, donde, de hecho, sostenían: "hemos leído *The Uses of Literacy* y esperamos que ustedes no piensen que están haciendo sociología, porque no es para nada lo que están haciendo".

Habiendo entrado en este diminuto espacio nos preguntábamos: ¿Cómo nos llamaremos? ¿Será un *instituto*? Al mirar a nuestro alrededor, era claro que no estábamos institucionalizados de ninguna forma, así que ese nombre no servía. Pensamos que deberíamos llamarnos *centro* porque eso quizás agruparía algunas fuerzas y nos hacía vernos un poco más impresionantes en el campus académico. Pero evidentemente estábamos muy distantes de cualquier centro. A través de la década de los sesenta, de hecho, nos mudamos de una residencia temporal a otra, entrando y saliendo de una serie de cabañas, estructuras provisionales construidas durante la guerra que se esperaba duraran seis meses hasta que los bombarderos alemanes llegaran. Pero ellos nunca bombardearon las cabañas de la universidad de Birmingham, y nosotros las ocupamos todas en sucesión. En caso de que tuviéramos cualquiera duda acerca de nuestra posición marginal en el campo, este desplazamiento físico y el espacio en que operábamos la simbolizaban diariamente.

Para entender esta recepción dudosa debe tenerse en cuenta que en el contexto inglés las humanidades, en la medida en que siempre fueron iluminadas por una declaración general, se amparaban a la luz del proyecto arnoldiano. Lo que estaban manejando en la obra literaria y la historia eran las historias y las piedras de toque de la cultura nacional, transmitidas a un número selecto de personas. La figura arquetípica que heredó ese proyecto y quien lo encarnaba para nosotros en mis años de pregrado era, por supuesto, F. R. Leavis. Él se ubicaba ambiguamente en relación a este proyecto porque el establecimiento en Cambridge no lo recibió en su seno; él vivió también una especie de existencia marginal allí. No obstante, Leavis se veía a sí mismo comprometido con el proyecto de cuidar la salud de la lengua y la cultura nacional, de nutrir las sensibilidades refinadas de ese pequeño grupo de eruditos que podrían mantener el vigor de la cultura y la vida cultural, que estaban a su cargo, el guardián de una particular élite literaria. Leavis daba cuenta de que la conversación de quienes atienden la vida cultural de una nación es como, en términos pedagógicos: "un intercambio en el cual un orador dice al otro, 'Esto es así, ¿no es cierto?'".

La pregunta "esto es así, ¿no es cierto?" tiene que ver con en qué página exacta en *The Portrait of a Lady* Henry James deja de ser parte de la gran tradición y comienza a formar parte de algo diferente. Eso es lo que la pregunta significa. Y tal pregunta parece invitar el comentario en cuanto a si, de hecho, la contienda es así. Todavía, para imaginarse a Leavis haciendo esta pregunta, piensen el arquetípico lawrenciano, el erudito inconformista, que siempre que visitaba Oxford se desabrochaba su camisa descubriendo el pecho como si fuera a parar las hondas y flechas de la atrevida fortuna del establecimiento de Oxford, e imaginen a Leavis que gira sus pequeños y brillantes ojos como de papagayo hacia él y dice "esto es así, ¿no es cierto?". La idea de tener la temeridad para decir "esto es así, ¿no es cierto?" es inconcebible. Era una conversación muy controlada entre un número muy limitado de personas. Sólo cinco o diez personas en Downing College eran admitidas al círculo de los que estaban suficientemente atentos para lo que Leavis llamó "estas palabras en la página; estas palabras en este orden en la página" y tenían la sensibilidad para cuidarlo y nutrirlo.

Esto es una caricatura, por supuesto; pero es también una paradoja, porque casi todos los que entramos en los estudios culturales fuimos formados realmente en el *ethos* leavisiano. Raymond Williams, por ejemplo, escribió un capítulo sobre Leavis en *Cultura y sociedad*. Hoggart, en su libro *La cultura obrera en la sociedad de masas [Uses of Literacy]*, escribe acerca de la cultura de la clase obrera como si estuviera leyendo un texto de forma leavisiana. No teniendo ningún otro método sociológico, Hoggart utiliza el criticismo práctico, aplicado, por decirlo así, a la vida diaria. Además, había un proyecto educativo profundamente alojado en el proyecto de Leavis porque él y el grupo de *Scrutiny* prestaban cuidadosa atención a ganarse y transformar a los maestros de inglés en las escuelas. De hecho, parte del trabajo más fino del grupo de *Scrutiny* se logró movilizando a maestros de institutos de enseñanza secundaria en relación a la enseñanza del inglés.

Aunque tenía una definición sumamente conservadora de la cultura y del destino manifiesto de los estudios de literatura inglesa en relación a la cultura nacional, Leavis era no obstante diferente de muchos otros eruditos en las humanidades, y esta era la razón por la cual era odiado en Oxford: porque tomó seriamente las preguntas de la cultura. Pensaba que lo que le sucediera a la cultura importaba, mientras que ellos pensaban que la cultura se cuidaría a sí misma. Así, de hecho, nuestra relación con Leavis incluyó la admiración por la seriedad con que entendía las cuestiones de la cultura y del cambio cultural colocándolas en el corazón de la vida social y no se podría negar que los asuntos del lenguaje eran centrales a la comprensión de la cultura nacional, y que cualquier académico serio debía estar comprometido con la pregunta sobre la naturaleza del lenguaje y lo que está diciendo. El hecho de que Leavis adoptara una posición conservadora en estas cuestiones y que su trabajo se dirigiera a un programa educativo elitista y que sólo cerca de cinco eruditos de cada generación tuvieran realmente vocación para esta atención a la cultura era un lado de la moneda; la profundidad de su compromiso con las cuestiones culturales era el otro lado. Como sus neófitos, aunque en un sentido crítico, tomamos nuestra distancia de su programa educativo y de sus

valores culturales conservadores. Pero nuestro respeto por el otro aspecto de su proyecto vino del hecho de que en ningún otro lugar de las humanidades se asumían seriamente estas cuestiones.

La influencia leavisiana se puede medir por el hecho de que *Cultura y sociedad* de Raymond Williams era realmente una relectura del curso obligatorio de "Moralistas Ingleses" en Cambridge. Siendo obligatorio, este curso era el único punto en que todos los estudiantes de literatura se enfrentaban con tradiciones culturales y filosóficas más amplias. *Cultura y sociedad* es un intento de Williams de leer la tradición de los moralistas ingleses, incluyendo el elemento moral en la literatura inglesa, desde una mirada diferente: la de los estudios culturales, como si por aquel entonces éstos existieran. En cambio, ese proyecto posibilitó su libro *La larga revolución*, que fue recibido con incomprensión total en los departamentos de humanidades. Dijeron que escribía con increíble dificultad sobre cuestiones sencillas; que parecía marxista pero no mencionaba realmente un solo concepto marxista; que su trabajo estaba escrito en clave; que imponía profundas dificultades de comprensión; y, sobre todo, que creía que estaba haciendo teoría. Para un profesor de inglés serio, que había cumplido sus obligaciones en el mundo real enseñando a estudiantes adultos, y que finalmente había obtenido su puesto en Cambridge, producir un libro con el título de *La larga revolución* era un escándalo, un escándalo al cual William, en su manera muy seriamente moderada, nunca sobrevivió.

Cuando los estudios culturales empezaron su trabajo en la década de los sesenta y setenta, tuvieron que asumir la tarea de desenmascarar lo que se consideraba como las presuposiciones implícitas de la tradición humanista en sí. Tuvieron que tratar de revelar los supuestos ideológicos que apuntalaban la práctica, exponer el programa educativo (que era la parte tácita de su proyecto), y tratar de realizar una crítica ideológica del modo en que las humanidades y las artes se presentaban a sí mismas como componentes del conocimiento desinteresado. Tuvieron, eso es, que emprender un trabajo de desmitificación para exponer la naturaleza regulativa y papel que las humanidades estaban jugando en relación a la cultura nacional. Desde dentro del contexto de ese proyecto, se aclara por qué nos escribieron cartas duras.

Eso representa el lado negativo de cómo tuvimos que distanciarnos de parte de las tradiciones existentes en las humanidades. El trabajo positivo fue que el Centro estaba aún por ser inventado. En esta etapa no existía ningún lugar, ya fuera en las ciencias sociales o en las humanidades, donde uno pudiera encontrar el concepto de cultura seriamente teorizado. Las formas culturales contemporáneas no constituían un objeto de estudio serio en el mundo académico. Y las cuestiones políticas, relaciones tan complejas como son las de la cultura y política, no se consideraban asunto apropiado para el estudio, especialmente por estudiantes de postgrado. La estrategia del Centro para desarrollar a la vez el trabajo práctico que permitiría la investigación tanto de las formaciones de la cultura contemporánea como los modelos teóricos que ayudarían a clarificar lo que pasaba, fue diseñada como una serie de incursiones en otros terrenos disciplinarios. Esquivando lo que los sociólogos consideraran que era la sociología, incursionamos en la sociología. Esqui-

vando a los defensores de la tradición de las humanidades, incursionamos en las humanidades. Nos apropiamos de partes de la antropología aunque insistíamos en que no estábamos en el proyecto antropológico humanístico, y así sucesivamente. Recorrimos las disciplinas.

Lo que descubrimos fue que ese trabajo interdisciplinario riguroso no significaba que uno ponía la bandera interdisciplinaria y entonces tenía una especie de coalición de colegas de diferentes departamentos, cada uno aportando su propia especialización a una clase de bufé académico del cual los estudiantes pueden probar en turno cada una de estas riquezas. El trabajo interdisciplinario serio implica el riesgo intelectual de decirles a sociólogos profesionales que lo que ellos dicen que es la sociología, no lo es realmente. Tuvimos que enseñar lo que pensábamos era una especie de sociología al servicio de personas que estudian la cultura, algo que no podíamos obtener de los autodenominados sociólogos. Nunca fue una pregunta sobre cuáles disciplinas contribuirían al desarrollo de este campo, sino de cómo se puede descentrar o desestabilizar una serie de campos interdisciplinarios. Tuvimos que comprometernos con los paradigmas y tradiciones del conocimiento y del trabajo empírico y concreto en cada una de estas áreas disciplinarias en aras de construir lo que llamamos los estudios culturales o la teoría cultural.

No todos los modelos y enfoques que necesitamos los encontramos en algún lugar de la mezcla disciplinar de una universidad inglesa convencional, así que, en parte, el currículo de los estudios culturales, o su literatura, tuvo que componerse a partir de otras fuentes. Cada vez más, los libros que se leían en estudios culturales no sólo fueron entresacados de las estanterías de otras personas, sino que fueron tomados de las tradiciones que no habían tenido presencia verdadera en la vida intelectual inglesa. Los estudios culturales no habrían existido, y ciertamente no habrían sobrevivido los años setenta, sin el enorme programa de traducción del trabajo europeo emprendido hacia finales de los sesenta y en los setenta por la *New Left Review*. El proyecto de la segunda Nueva Izquierda fue crucial, junto con otros pocos editores de ese tiempo, de traducir libros que no estaban todavía disponibles para nosotros. Por vez primera nos trajeron, en inglés, los trabajos más notables de la Escuela de Frankfurt, luego de Benjamin, y luego de Gramsci. Sin esos "Ur-texts" que nadie leía dentro de la academia, los estudios culturales no podrían haber desarrollado su proyecto: no podrían haber sobrevivido; no podrían haber llegado a ser un campo de trabajo en su propio derecho.

En este período particular —y hablo ahora principalmente de los años setenta, que es mi propia época en el Centro de Estudios Culturales en Birmingham— el desarrollo de los estudios culturales tuvo dos ramificaciones prácticas. Primero un comentario acerca de la práctica pedagógica, acerca de cómo se hizo realmente el trabajo. Obviamente era imposible que pretendiéramos representar algo así como una disciplina, dado que muy pocos de nosotros estábamos empleados como profesores y conferencistas en estudios culturales. Durante mi estadía en Birmingham, el total de maestros de estudios culturales era tres, junto con un investigador; todos los nombres que ahora son conocidos como las figuras de referencia de los estudios culturales eran estudiantes de postgrado. En este contexto, era imposible para nosotros

mantener por mucho tiempo la ilusión de que enseñábamos a nuestros estudiantes de postgrado algún cuerpo de conocimiento establecido, puesto que era perfectamente claro para ellos que lo construíamos a medida que trabajábamos: todos estábamos en el juego; éramos aprendices de estudios culturales que tratábamos desesperadamente de mantenernos sólo un paso adelante de ellos. Así que eran simplemente imposibles las relaciones pedagógicas normales donde se supone al maestro como el guarda del conocimiento y a los estudiantes respondiendo a la pregunta "Esto es así, ¿no cierto?" con esa clase de imposición que les exige decir, "por supuesto, por supuesto".

Consecuentemente, y por una serie de razones adicionales en las que no entraré, no nos parecía que estuviera claro lo que teníamos que hacer desde del primer día que abrimos. Gradualmente surgió que teníamos que tener seminarios de trabajo, en los que la teoría misma realmente se desarrolló. No podíamos hacer el trabajo de postgrado como pienso se hace en Inglaterra y Estados Unidos, donde el primer capítulo de una disertación es una revisión de la literatura existente que implica que el candidato conoce los libros, tiene una bibliografía completa, cada ítem sobre el cual ha leído, etc. ¿Cuál era la bibliografía de una tesis en estudios culturales? Nadie sabía.

En segundo lugar, no era posible presentar el trabajo de los estudios culturales como si no tuviera consecuencias políticas ni compromiso político porque lo que invitábamos a los estudiantes a hacer era lo que nosotros habíamos hecho: comprometerse con algún problema real allí en el sucio mundo, y utilizar la enorme ventaja dada a un puñado diminuto de nosotros en el sistema de enseñanza británico, de quienes tuvieron la oportunidad de entrar en las universidades y reflexionar esos problemas, para dedicar útilmente ese tiempo a tratar de entender cómo funcionaba el mundo. Por lo tanto, si alguien venía a mí pidiéndome que le sugiriera un proyecto interesante que se podría hacer en estudios culturales, esa persona no era buena candidata para nosotros en el Centro, porque no era alguien que ya se había comprometido con un campo de indagación que a su juicio importaba.[2] Así, desde el comienzo dijimos: ¿en qué está interesado? ¿Qué le molesta realmente sobre las cuestiones de cultura y sociedad ahora? ¿Cuál piensa que es realmente un problema que no entiende en la ineludible interconexión entre cultura y política? ¿Qué hay sobre la forma en la cual la cultura británica es ahora vivida, a través de su crisis postcolonial y post-hegemónica, que lo toca realmente en su experiencia? Y entonces encontraremos una manera de estudiar eso seriamente.

La pregunta por estudiar seriamente es importante porque, correcta o erradamente, el Centro no decía: "Todo lo que usted tiene que hacer es ser un buen activista y nosotros le daremos un título por ello". Correcta o erradamente, y especialmente en los años setenta, el Centro desarrolló, o trató de desarrollar, lo que llamaría un proyecto gramsciano. Es decir, nuestra intención fue enfrentar los problemas de lo que Gramsci llamó "lo nacional-

2 Todavía no entiendo cómo hacen las personas para terminar su doctorado en problemas que a su juicio no importan. Sé cómo empiezan, porque el atractivo de una carrera apropiada y un trabajo al fin siempre lo motivarán a uno a empezar, pero no comprendo cómo logran terminarlo tres o cuatro años después.

popular": cómo fue constituido, cómo se transformaba, por qué importaba en el juego y la negociación de prácticas hegemónicas. Y nuestra intención fue siempre hacerlo en la manera más seria que podíamos. En ese sentido, nos manteníamos como lo que cierta gente algunas veces denominaba "escarabajos leavisianos". Era un proyecto serio. Tomamos de corazón el mandato gramsciano de que la práctica de un intelectual orgánico tendría que ser la de comprometerse con el fin filosófico del proyecto, con el conocimiento en su mayor dificultad. Porque eso importaba, teníamos que saber más de lo que ellos sabían sobre nuestro objeto a la vez que tomábamos la responsabilidad de traducir ese conocimiento en práctica: esta última operación era lo que Gramsci denomina "sentido común". Ni el conocimiento ni la práctica por separado. Y por eso es que tratamos —en nuestra manera muy marginal, arriba en el octavo piso del Edificio de la Facultad de Artes— de pensar en nosotros mismos como un pedacito de una lucha hegemónica. Sólo un pedacito de ella. No tuvimos la ilusión de que estábamos donde realmente se desarrollaba el juego. Pero sabíamos que las preguntas que hacíamos eran de central relevancia para las cuestiones a través de las cuales la hegemonía se establece o se confronta.

Por tanto, pienso que es acertado afirmar del trabajo del Centro que siempre insistió en que los intelectuales mismos tomen responsabilidad de cómo se transmite a la sociedad el conocimiento que producen; que ellos no se pueden lavar las manos de la traducción del conocimiento en la práctica de la cultura. Nunca nos enorgullecimos porque estábamos estudiando las culturas juveniles de la postguerra; éramos chicos de la calle nada más. La despiadada profundización de la división del conocimiento y la brecha entre la teoría y la práctica no se superará queriendo que no exista ni haciéndola evidente. La brecha entre la teoría y la práctica sólo se supera con el desarrollo de una práctica en su propio derecho. Es una práctica la que debe reunir la teoría y la práctica. Tiene que ser hecha. Y la vocación de los intelectuales no deberá ser la de simplemente aparecer en las demostraciones correctas en el momento indicado, sino también distanciarse de la ventaja que han obtenido del sistema, para tomar el sistema entero del conocimiento mismo y, en el sentido de Benjamin, intentar ponerlo al servicio de algún otro proyecto. Lo que el movimiento necesitaba de nosotros como parte de sus luchas de resistencia y de la transformación, entonces, era lo que teníamos en nuestra cabeza. El proyecto del Centro nunca fue entonces lo que llamaría un proyecto intelectual populista. Nunca sugirió que sería fácil. Nunca implicó que podría ser hecho sin engancharse con paradigmas teóricos.

Por supuesto, lo anterior no es toda la historia del trabajo del Centro; no obstante, quiero dejarla ahí, para examinar ahora el contexto contemporáneo. En Gran Bretaña estamos atravesando nuestra crisis del sistema de la educación superior. En el área particular de las humanidades y ciencias sociales, y de la educación más generalmente, esta crisis empezó con lo que ahora es conocido como los "debates de estándares", en los cuales dos profesores universitarios de inglés, Copt y Dyson, rompieron el silencio que se había mantenido en las universidades sobre lo que llamaron el analfabetismo universitario. El analfabetismo universitario se refiere a la incapacidad de leer

y escribir de los estudiantes que llegaban a sus clases; y se refería a esa figura típica, un estereotipo de la década de los sesenta, denominado en Inglaterra el "catedrático politécnico". Esto hacía referencia a personas crecidas en los años sesenta que no podría obtener trabajos en las universidades al final de la década pero que, con la expansión del sistema politécnico (la parte más baja de nuestro sistema de educación superior), fueron enlistados en departamentos politécnicos de humanidades y ciencias sociales, para ser considerados por el establecimiento de artes y humanidades como no mucho más que los "bárbaros de los sesenta".

El ataque a la educación superior no es ya restringido a estos objetivos limitados. Bajo el thatcherismo, en la Ley de Educación Baker, hay un asalto mayor y frontal al sistema público gratuito de educación, al sistema escolar así como a la educación superior. Estamos en la agonía de un debate en cuanto a si, por primera vez, el sistema de enseñanza inglés debe tener un currículo nacional. Por un lado, esta pregunta representa la tentativa de sistematizar y manejar como negocios el mundo entero; pero, en el otro, tiene como su foco central la pregunta de qué se enseña en dos áreas: la literatura y la historia. Porque, como pienso que dice el señor Baker —habiendo escrito él mismo un libro que quizás sea el texto primario del currículo nacional en el departamento de inglés— la atención al lenguaje literario y su impacto en la cuestión de quién puede o no puede hablar inglés efectivamente es un asunto central para el futuro y sobrevivencia del Reino Unido como sociedad civilizada. En cuanto a la historia, había en un sentido un asunto de por qué los estudiantes no saben cuál rey siguió a cuál reina y, en un sentido muy diferente, por qué ellos ahora creen (bajo la influencia de los "bárbaros de los sesenta", por supuesto) que quizás sea importante que los estudiantes ingleses de historia, en el pregrado y postgrado, sepan algo acerca del resto del mundo, de alguna parte del resto del mundo. Una equivocación tan espantosa como ésta se tenía que disipar; uno tenía que ser regresado a la comprensión apropiada del destino nacional tal como ha sido registrado, embalsamado y consagrado en la historia inglesa.

Este proyecto tiene aliados ambiguos y curiosos, como el Príncipe de Gales. Él es una figura muy ambigua; de un día a otro, en nuestro intento de desarrollar una coyuntura de la política, nosotros no sabemos si debemos estar a favor o contra el príncipe. Pero cuando dice cosas como, "Las personas con las que me encuentro en estos días no pueden hablar inglés apropiadamente; no pueden escribir inglés apropiadamente; no tienen conocimiento de la estructura esencial de una oración ordinaria en inglés", debemos tener algunas dudas. Ahora, de las universidades antiguas, la queja es que a los estudiantes apenas se les puede enseñar porque, por supuesto, las escuelas no les proporcionan las habilidades básicas. "Durante mi época", dijo el profesor Norman Stone, un profesor distinguido de historia en la Universidad de Oxford, "los estándares cayeron" (aunque no indica si él tuvo alguna responsabilidad en el descenso). El profesor Hugh Ropold, quien es también uno de nuestros más eminentes profesores, se ofrece a sí mismo como una clase de médico volador, el solitario combatiente de lo que llama la pandemia educativa, una epidemia que alcanzó proporciones universales. Habiéndose asegurado de la verdad del

diagnóstico de sus colegas de Oxford sobre el creciente o galopante analfabetismo entre estudiantes de universidad, sugiere dos remedios. Ha rechazado hasta ahora la construcción de una lista al modo de E. D. Hirsch, pero ha ofrecido en cambio los diez mandamientos para estudiantes de postgrado. Y para estudiantes de pregrado tiene una recomendación: una lectura constante e inquebrantable de Churchill y Orwell. El deletreo correcto, la puntuación y un manejo elemental de la estructura de la sintaxis y la oración parecen ahora ser lujos, aun entre las llamadas clases educadas, con un abrumador número de estudiantes universitarios de postgrado incapaces de dominar estos aspectos que eran elementales en una época pasada.

Todo esto forma parte del thatcherismo; se refiere a una crisis profunda de la identidad nacional, de la cultura nacional; tiene que ver con la erosión y el descenso del Reino Unido como estado-nación; con las amenazas que Gran Bretaña enfrenta ahora, primero que todo de sus propias regiones, segundo de Europa, tercero de Estados Unidos, cuarto de Japón, y quinto y especialmente de su propia población. Está bajo la amenaza de los "otros" y de los "otros" acumulados en las ciudades; acumulados en los márgenes; acumulados en Gales y en Escocia; acumulados en los sindicatos. Es la tentativa de thatcherismo para descubrir quién puede realmente ser todavía inglés; es un puñado diminuto de casi el mismo tamaño que el número de personas que se reunieron en el Colegio de Downing en las clases de F. R. Leavis, y pueden ser exactamente las mismas cinco personas. Porque el thatcherismo ha recorrido la sociedad inglesa para excluir, uno tras otro, a todos. El thatcherismo tiene un lugar para las mujeres, por supuesto, si respetan el papel tradicional de la familia; de otro modo ellas no pertenecen a la nación. Y, por el ejercicio de esta lógica, uno tras otro, todos nosotros hemos sido excluidos de la pertenencia a la comunidad nacional. El fondo de todo esto es un sentido de malestar e incertidumbre que sólo puede ser apuntalado por un currículo nacional; con los enormes desplazamientos de una cultura tradicional profundamente centrada y jerárquica que ha sido corroída por la migración de mundo, por la fragmentación, por la emergencia de los márgenes, por las luchas de los márgenes para entrar en la representación, por la confrontación de los márgenes por el poder cultural, por la pluralización de la misma etnicidad en la sociedad inglesa.

Dentro del contexto de estas "amenazas", lo que vemos no es la triunfante marcha de las ciencias humanas y el destino glorioso de las humanidades liberales; sino que las humanidades son invocadas como el último bastión en una operación principalmente defensiva. El thatcherismo es en sí mismo una operación defensiva. Pregunta: ¿Quién puede ser ahora inglés? ¿Qué es ser inglés? ¿Puede ser uno inglés y negro? ¿Inglés y musulmán? ¿Inglés y feminista? ¿Inglés y socialista? ¿Inglés y galés? A este grado se ve encarcelado el thatcherismo en una isla cada vez más apretada y diminuta. Esto no tiene nada que ver con la cuestión de si los thatcheristas tienen el poder; por supuesto que lo tienen. La idea de que, porque no tienen dónde sostenerse, abdicarán su posición en el centro de la cultura y nos dirán al resto de nosotros que lo tomemos es una especie de ilusión que a veces tienen los intelectuales. Los thatcheristas no saldrán a secas de ahí; al contrario, están enganchados en

una enorme lucha por definir lo que puede significar Gran Bretaña en el siglo XX, si no deberá ser el centro de un inmenso imperio comercial y económico. ¿Dónde se posicionan los ingleses, y cuáles podrían ser las identidades que podrían reclamar en el siglo XXI que quizás les permitan tener una especie de respeto propio? En la búsqueda de una respuesta a esa pregunta, hemos ido a los mares del sur para defender las Malvinas; tenemos que defender algo para asegurarnos que este destino heroico oscuro es todavía un futuro posible para nosotros. Y esto quizás se pudiera considerar como meras excursiones fantasiosas, excepto que, por supuesto, en el proceso mueren personas reales.

Si los estudios culturales nacieron para entender el cambio cultural y social en la sociedad inglesa desde la guerra, lo que acabo de describir es la forma contemporánea en que esa crisis cultural continúa desarrollándose en el Reino Unido. La vocación de los estudios culturales ha sido la de permitir a las personas entender lo que está sucediendo, y especialmente proporcionar maneras de pensamiento, estrategias de sobrevivencia, y recursos para la resistencia a todos los que son ahora excluidos en términos económicos, políticos y culturales, de algo que podría llamarse acceso a la cultura nacional de la comunidad nacional: en este sentido, los estudios culturales tienen hoy una profunda vocación histórica, como la tuvieron en la década de los sesenta y setenta. No obstante, en relación con la educación masiva de estudiantes, en la educación superior y de otro tipo, los estudios culturales son minoritarios. Pero las humanidades y las artes no lo son. La idea de que las disciplinas de humanidades son un campo integral que tiene la opción de decidir si deben o no llegar a ser tecnologías sociales es, en mi opinión, desesperadamente utópica. Ahora la crisis cultural atraviesa las humanidades de principio a fin: las tecnologías sociales del otro lado ya han invadido las humanidades, convocándolas a las barricadas para defender un viejo proyecto. Y las humanidades tienen que decidir entonces con cuál lado de esta forma particular de políticas culturales se comprometerán en el futuro.

Esa crisis, a mi manera de ver, atraviesa la mayoría de los departamentos de artes y humanidades en universidades inglesas y, mirando desde la distancia, me parece que esa crisis atraviesa también los estudios culturales, los estudios de la comunicación y las humanidades en Estados Unidos. En Estados Unidos, por ejemplo los "estudios culturales" han llegado a ser un paraguas para casi todo, y al preguntar si alguien hace o no estudios culturales es improbable obtener la respuesta que uno quiere. De forma semejante, quienes hacen deconstrucción formal del tipo más elegante y sutil están perfectamente en contacto con las fronteras avanzadas del trabajo teórico, pero su contribución a la resolución de la crisis cultural que acabo de denominar es inexistente. La pregunta no es si uno es un deconstruccionista, sino si estas nuevas técnicas teóricas y las nuevas posiciones abiertas por el feminismo y por luchas negras, así como las nuevas posiciones teóricas abiertas por los debates postmodernistas y postestructuralistas, pueden ser ganadas e insertadas en una comprensión del proyecto histórico/político más amplio que ahora confronta a las humanidades. Es perfectamente posible escribir tratados elegantes sobre el "otro" sin haber encontrado lo que es la "otredad" realmente como alguna

gente la vive. Es perfectamente posible invocar el paradigma postmodernista y no entender cómo el postmodernismo puede llegar fácilmente a ser una especie de lamento por la propia partida del centro del mundo.

Estas crisis atraviesan las nuevas prácticas existentes; cruzan las humanidades; dividen los estudios culturales; interrumpen las carreras de alguna gente; destruyen las listas de lectura de personas; atraviesan el canon: se disparan cañones mutuamente. Son una serie de interrupciones en la vida pacífica de las humanidades. Es posible que haya alguna idea, ahora, en el ocaso, que las humanidades puedan todavía hacer preguntas como: ¿responderemos vigorosamente al asalto en nuestra base económica y de financiación? ¿Aventuraremos incluso un dedo en estas aguas molestas? Pero la idea de que tales preguntas están abiertas y que tenemos el tiempo de reflexionar extensamente en sus respuestas, me parece que es la última de las ilusiones humanistas.

2. Estudios culturales: dos paradigmas

En el trabajo intelectual serio no hay "comienzos absolutos", y se dan pocas continuidades sin fracturas. No resultan adecuados ni el interminable desenmarañamiento de la "tradición", tan querido en la historia de las ideas, ni el absolutismo de la "ruptura epistemológica", que quiebra al pensamiento en partes "falsas" y "correctas", y que alguna vez favorecieron los althusserianos. Es posible advertir, en cambio, una desaliñada pero característica irregularidad de desarrollo. Lo importante son las *rupturas* significativas, donde las viejas líneas de pensamiento son interrumpidas, las constelaciones más antiguas son desplazadas y los elementos —viejos y nuevos— son reagrupados en torno a un esquema distinto de premisas y de temas. Los cambios en una problemática transforman significativamente la naturaleza de los interrogantes formulados, las formas en que son planteados y la manera en que pueden ser adecuadamente respondidos. Semejantes cambios de perspectiva no reflejan sólo los resultados de una labor intelectual interna, sino también la manera como desarrollos históricos y transformaciones reales son apropiados por el pensamiento; y cómo proporcionan al pensamiento, no una garantía de "corrección", sino sus orientaciones fundamentales, sus condiciones de existencia. Es esta compleja articulación entre el pensamiento y la realidad histórica, reflejada en las categorías sociales del pensamiento mismo, y la continua dialéctica entre "conocimiento" y "poder", lo que hace valioso el registro de tales rupturas.

Los estudios culturales, como problemática diferenciada, emergen en uno de tales momentos, ocurrido a mediados de los años cincuenta. Por cierto no fue esa la primera vez que sus interrogantes característicos habían sido puestos sobre el tapete. Por el contrario, los dos libros que ayudaron a delimitar el nuevo territorio —*La cultura obrera en la sociedad de masas [Uses of Literacy]* de Hoggart y *Cultura y sociedad* de Williams— fueron ambos a su manera obras (parcialmente) de rescate. El libro de Hoggart tomaba sus referencias del "debate cultural" que durante mucho tiempo se apoyó en los argumentos en torno a la "sociedad de masas" y en la tradición de trabajos identificados con Leavis y la revista *Scrutiny*. *Cultura y sociedad* reconstruía una larga tradición que según Williams consistía, en suma, en "un registro de una cantidad de reacciones importantes y continuas a [...] los cambios en nuestra vida social, económica y política" y que ofrecía "un tipo especial de mapa a través del cual puede explorarse la naturaleza de los cambios" (1958: 16). En un comienzo, estos libros parecían simplemente una puesta al día de esas preocupaciones anteriores, más algunas referencias al mundo de la postguerra. En retrospectiva, sus "rupturas" con las tradiciones de pensamiento en las que estaban situados parecen tan importantes como su continuidad respecto de ellas, si no más. *Uses of Literacy* se propuso —muy en el espíritu

del "criticismo práctico"— una "lectura" de la cultura de la clase trabajadora en pos de los valores y significados encarnados en sus esquemas y disposiciones: como si fueran algo así como "textos". Mas la aplicación de este método a una cultura viva, y el rechazo de los términos del debate cultural (polarizado en torno a la diferenciación de alta y baja cultura), fue una novedad cabal. En un mismo movimiento *Cultura y sociedad* constituyó una tradición (*la* tradición de "cultura y sociedad"), definió su "unidad" (no en términos de posiciones comunes, sino en sus preocupaciones características y en el lenguaje de sus indagaciones), le aportó una definida contribución moderna, y a la vez escribió su epitafio. El siguiente libro de Williams —*La larga revolución*— fue un claro indicio de que la manera de pensar tipo "cultura y sociedad" sólo podía ser llevada a cabo y desarrollada situándose en otro lugar, en un tipo de análisis sustantivamente diferente. La propia dificultad de algunas partes de *La larga revolución* —con sus esfuerzos por "teorizar" a lomo de una tradición resueltamente empírica y particularista en su modismo de pensamiento, la "densidad" experiencial de sus conceptos y el movimiento generalizador de sus argumentos— procede, en parte, de esta determinación de avanzar.[1] Tanto las partes "buenas" como las "malas" en *La larga revolución* proceden de esta calidad de obra "de la ruptura". Lo mismo podría decirse de *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, de E. P. Thompson, que de hecho pertenece a este "momento", aunque cronológicamente haya aparecido un poco después. Pero también este libro fue "pensado" dentro del marco de ciertas tradiciones históricas definidas: la historiografía marxista inglesa, la historia económica y "del trabajo". Pero al resaltar los asuntos de la cultura, la consciencia y la experiencia, y en su acento en la agencia, también hizo una ruptura decisiva: respecto de cierto tipo de evolucionismo tecnológico, de un reduccionismo economicista y de un determinismo organizacional. En conjunto estos tres libros constituyen la cesura de la cual emergieron —entre otras cosas— los "estudios culturales".

Fueron, ciertamente, textos seminales y formativos. En ningún sentido se trató de "libros de texto" para la fundación de una nueva sub-disciplina académica: nada más lejos de su impulso intrínseco. Históricos o contemporáneos, sus enfoques estuvieron a su vez dirigidos por las presiones inmediatas del tiempo y la sociedad en que fueron escritos, u organizados a través de ellas y constituidos como respuesta a las mismas. No sólo tomaron la "cultura" en serio como una dimensión sin la cual las transformaciones históricas, pasadas y presentes, simplemente no podían pensarse adecuadamente, sino que fueron en sí mismos "culturales", en el sentido de *Cultura y sociedad*. Obligaron a sus lectores a prestar atención al planteamiento de que "concentradas en la palabra *cultura* hay cuestiones directamente derivadas de los grandes cambios históricos que representan, cada una a su modo, las transformaciones en la industria, la democracia y la clase, y frente a los cuales los cambios artísticos resultan respuestas íntimamente relacionadas" (Williams 1958: 16). Esta era la pregunta en los años sesenta y setenta, pero también en los mismos decenios del siglo XIX. Y acaso este sea el momento para hacer notar que

1 La obra de Williams, incluido su reciente *Politics and Letters*, es ejemplar precisamente por este sostenido impulso al desarrollo.

esta línea de pensamiento más o menos coincide con lo que ha sido llamado la "agenda" de la temprana Nueva Izquierda, a la cual en un sentido u otro pertenecían estos autores y sus textos eran aquellos. Esta conexión desde un principio colocó la "política del trabajo intelectual" en el centro de los estudios culturales, preocupación de la cual, afortunadamente, jamás han podido ni podrán liberarse. En un sentido profundo, el "ajuste de cuentas" de *Cultura y sociedad*, de la primera parte de *La larga revolución*, del estudio densamente específico y concreto de Hoggart acerca de algunos aspectos de la cultura de la clase trabajadora, y de la reconstrucción histórica que hace Thompson de la formación de la cultura de una clase y de las tradiciones populares en el período 1790-1830, constituyeron en su conjunto la ruptura, y definieron el espacio a partir del cual se abrió una nueva área de estudio y de práctica. En términos de los énfasis y orientaciones de lo intelectual, este fue —si acaso puede encontrarse tal cosa— el momento de la "re-fundación" de los estudios culturales. La institucionalización de los estudios culturales —primero en el Centro de Birmingham, y luego en los cursos y publicaciones en diversos lugares y fuentes— con sus características ganancias y pérdidas, pertenece a los años sesenta y posteriores.

La "cultura" fue el lugar de convergencia. ¿Pero qué definiciones de este medular concepto cambiaron a partir del cúmulo de estos trabajos? Y en vista de que esta línea de pensamiento ha dado forma decisiva a los estudios culturales, y representa la más formativa de sus tradiciones *indígenas* o "nativas", ¿en torno a qué espacio fueron unificados sus preocupaciones y sus conceptos? Lo cierto es que aquí no encontramos una sola definición de "cultura" que no sea problemática. El concepto sigue siendo complejo; antes que una idea lógica o conceptualmente clarificada, es el ámbito de una convergencia de intereses. Esta "riqueza" es un área de permanente tensión y dificultad en el campo. Es útil, en consecuencia, resumir las inflexiones y los énfasis característicos a través de los cuales el concepto ha llegado a su actual estado de (in)determinación. Las caracterizaciones que siguen son inevitablemente toscas y esquemáticas, sintéticas antes que cuidadosamente analíticas. Sólo se discuten dos problemáticas principales.

De las muchas formulaciones sugerentes de *La larga revolución* pueden extraerse dos formas bastantes distintas de conceptualizar la "cultura". La primera vincula la "cultura" con la suma de todas las descripciones disponibles a través de las cuales las sociedades cobran sentido y reflexionan sobre sus experiencias comunes. Esta definición asume el anterior énfasis en las "ideas", pero lo somete a una exhaustiva reelaboración. La propia concepción de "cultura" es democratizada y socializada. Ya no consiste en la suma de "lo mejor que ha sido pensado y dicho", considerado como cúspide de una civilización lograda, aquel ideal de perfección al que, en anteriores usos, todos aspiraban. Hasta el "arte" —que en el anterior contexto tenía asignada una posición de privilegio, como piedra de toque de los más altos valores de la civilización— ahora es redefinido sólo como una forma, especial, de un proceso social general: el de conferir y retirar significados y del lento desarrollo de significados "comunes", una cultura común: en este particular sentido la "cultura" es "común y corriente" [*ordinary*] (para tomar prestado el

título de uno de los primeros esfuerzos de Williams por hacer más asequible su posición general). Si hasta las más elevadas, y más refinadas descripciones ofrecidas en las obras literarias son también ellas "parte del proceso general que crea convenciones e instituciones, a través de las que aquellos significados valorados por la comunidad son compartidos y vueltos activos" (Williams 1961: 55), entonces no hay forma de que este proceso sea compartimentado o diferenciado de otras prácticas del proceso histórico: "dado que nuestra manera de ver las cosas es literalmente nuestra manera de vivir, el proceso de la comunicación es de hecho el proceso de la comunidad: compartir significados comunes, y en consecuencia actividades y propósitos comunes; ofrecer, recibir y comparar nuevos significados, que conducen a tensiones y logros de crecimiento y cambio" (1961: 55). Por tanto, no hay forma de que la comunicación de las descripciones, comprendida de este modo, pueda diferenciarse y compararse externamente con otras cosas:

> Si el arte es parte de la sociedad, no existe por fuera un todo sólido, al cual, por la forma de nuestra interrogante, concedamos prioridad. El arte está allí, como actividad, junto con la producción, el intercambio, la política, la crianza de familias. Para estudiar las relaciones adecuadamente debemos estudiarlas activamente, considerando todas las actividades como formas particulares y contemporáneas de la energía humana (Williams 1961: 55).

Si este primer énfasis toma y reelabora la connotación del término "cultura" a partir del ámbito de las "ideas", el segundo énfasis es más deliberadamente antropológico, y hace hincapié en ese aspecto de la "cultura" que se refiere a las *prácticas* sociales. De este segundo énfasis se ha abstraído, demasiado limpiamente, una definición algo simplificada: la "cultura" como toda una forma de vida. Williams relacionó este aspecto del concepto con el empleo más "documental" —es decir descriptivo, incluso etnográfico— del término. Pero la anterior definición me parece más central, en la cual se integra la "forma de vida". El punto importante del argumento reposa sobre las interrelaciones activas e indisolubles entre elementos o prácticas sociales normalmente sujetos a separación. Es en *este* contexto que la "teoría de la cultura" es definida como "el estudio de las relaciones entre elementos en una forma total de vida". La "cultura" no es *una* práctica, ni es simplemente la suma descriptiva de los "hábitos y costumbres" de las sociedades, como tiende a volverse en ciertos tipos de antropología. Está imbricada con *todas* las prácticas sociales, y es la suma de sus interrelaciones. Se resuelve así la cuestión de qué es lo estudiado, y cómo. La "cultura" es todos aquellos patrones de organización, aquellas formas características de la energía humana que se pueden detectar revelándose —"en inesperadas identidades y correspondencias", así como en "discontinuidades de tipo imprevisto" (1961: 63)— en, o bajo, *todas* las prácticas sociales. El análisis de la cultura es, entonces, "el intento de descubrir la naturaleza de la organización que es el complejo de estas relaciones". Comienza con "el descubrimiento de patrones característicos". Que no serán descubiertos en el arte, la producción, el comercio, la política, o la crianza de familias tratados como entidades separadas, sino mediante el estudio de "una organización general en un ejemplo particular" (1961: 61). Analíticamente,

uno debe estudiar, "las relaciones entre estos patrones". El propósito del análisis es captar cómo las interacciones entre estos patrones y prácticas son vividas y experimentadas como un todo, en cualquier período determinado. Esta es su "estructura de sentimiento".

Resulta más fácil ver a qué apuntaba Williams y por qué tomó este camino, si comprendemos cuáles fueron los problemas que enfrentó y qué trampas intentó eludir. Esto es especialmente necesario puesto que *La larga revolución* (como gran parte de la obra de Williams) sostiene un diálogo subterráneo, casi "silencioso", con posiciones alternativas, que no siempre se identifican con la claridad que uno quisiera. Existe una evidente toma de posición frente a las definiciones "idealistas" y "civilizadoras" de la cultura: tanto la ecuación de la "cultura" y las *ideas*, dentro de la tradición idealista, como la asimilación de la cultura a un *ideal*, que prevalece en los términos elitistas del "debate cultural". Pero también se da una toma de posición más amplia frente a ciertas formas de marxismo, contra las cuales están deliberadamente concebidas las definiciones de Williams. Él está discutiendo contra las operaciones literales de la metáfora base/superestructura, que en el marxismo clásico adscribía el ámbito de las ideas y de los significados a las "superestructuras", ellas mismas concebidas como meros reflejos y determinaciones simples de la "base", sin una efectividad social propia. Es decir, que su argumento ha sido construido contra un materialismo vulgar y un determinismo económico. Ofrece, en cambio, un interaccionismo radical: en efecto, la interacción de todas las prácticas entre sí y dentro de las demás, evitando el problema de la determinación. La distinción entre las prácticas es superada considerándolas a todas como formas variantes de la *praxis* —de una actividad y energía humana de tipo general—. Los patrones subyacentes que distinguen el complejo de prácticas de cualquier sociedad dada en determinado momento son las "formas de su organización" características que las subyacen a todas, y que por lo tanto pueden ser detectadas en cada una.

Ha habido varias revisiones radicales de esta temprana posición: y cada una de ellas ha contribuido mucho a la redefinición de lo que los estudios culturales son y deberían ser. Ya hemos reconocido la naturaleza ejemplar del proyecto de Williams, al haber repensado y revisado anteriores argumentos. Sin embargo, llama la atención una marcada línea de continuidad en estas revisiones seminales. Uno de esos momentos es el de su reconocimiento de la obra de Lucien Goldmann, y a través de él de todo el acervo de pensadores marxistas que prestaron particular atención a las formas superestructurales y cuya obra empezaba, por primera vez, a aparecer en traducciones inglesas hacia mediados de los años sesenta. El contraste entre las tradiciones marxistas alternativas que respaldaban a escritores como Goldmann y Lukács, si se compara con la aislada posición de Williams y la empobrecida tradición marxista de la que tuvo que alimentarse, aparece claramente delineado. Pero los puntos de convergencia —tanto en lo que enfrentan, como en lo que son— resultan identificados de maneras no del todo discordantes de sus anteriores argumentos. Aquí está el negativo, que él considera un nexo entre su obra y la de Goldmann:

> Llegué a creer que debía abandonar, o por lo menos dejar a un lado, lo que conocía como la tradición marxista: el esfuerzo por desarrollar una teoría de la totalidad social, para ver el estudio de la cultura como el estudio de las relaciones entre elementos dentro de toda una forma de vida, por encontrar formas de estudiar la estructura [...] que pudieran mantenerse en contacto con formas y obras de arte particulares, e iluminarlas, pero también formas y relaciones de una vida social más general, por reemplazar la fórmula de base y superestructura con la idea más activa de un campo de fuerzas mutua y desigualmente determinantes (Williams 1971: 53).

Y aquí está el positivo, el punto en que se marca la convergencia entre la "estructura de sentimiento" de Williams y el "estructuralismo genético" de Goldmann: "En mi propio trabajo descubrí que debía desollar la idea de una estructura de sentimiento [...] Pero entonces encontré a Goldmann que partía [...] de un concepto de estructura que contenía, en sí mismo, una relación entre datos sociales y literarios". Esta relación, insistía él, no era un asunto de contenido, sino de estructuras mentales: "categorías que simultáneamente organizan la consciencia empírica de determinado grupo social, y el mundo imaginativo creado por el escritor". Por definición, estas estructuras no son creadas de manera individual, sino colectivamente. Este énfasis en la interactividad de las prácticas y en las totalidades subyacentes, y las homologías entre ellas, es característico y significativo. "Una correspondencia de contenido entre un escritor y su mundo es menos significativa que esta correspondencia de organización, de estructura".

Un segundo "momento" es el punto en que Williams realmente asume la crítica que hizo E. P. Thompson (1961) de *La larga revolución*, en el sentido de que ninguna "forma total de vida" está privada de una dimensión de confrontación y lucha entre *formas* opuestas de vida, e intenta repensar los temas clave de la determinación y de la dominación mediante el concepto gramsciano de "hegemonía". Este ensayo ("Base y superestructura", Williams 1973) es seminal, particularmente por su elaboración de las prácticas culturales dominantes, residuales y emergentes, y su vuelta a la problemática de la determinación como "límites y presiones". Sin embargo, los anteriores énfasis recurren, y con fuerza: "no podemos separar la literatura y el arte de otras formas de la práctica social, al extremo de volverlas tema de leyes especiales y diferenciadas". Y "ningún modo de producción, y por tanto ninguna sociedad o ningún orden social dominante, y por ende ninguna cultura dominante, realmente llega a agotar la práctica humana, la energía humana, la intención humana". Y esta tónica prosigue —de hecho, se acentúa radicalmente— en el más consistente y sucinto de los planteamientos recientes de la posición de Williams: las magistrales condensaciones de *Marxismo y literatura*. Contra el énfasis estructuralista en la especificidad y "autonomía" de las prácticas, y su separación analítica de las sociedades en sus instancias diferenciadas, Williams hace hincapié en la "actividad constitutiva" en general, en "la actividad sensorial humana, como práctica", a partir de la primera "tesis" de Marx sobre Feuerbach, en diferentes prácticas concebidas como una "indisoluble práctica total", en la totalidad. "Así, contra lo que afirma uno de los desarrollos

del marxismo, no es la 'base' y la 'superestructura' lo que debemos estudiar, sino procesos reales específicos e indisolubles, dentro de los cuales la relación decisiva, desde un punto de vista marxista, es la que se expresa por la compleja idea de la 'determinación'" (Williams 1977: 30-31, 82).

En un nivel puede afirmarse que los trabajos de Williams y de Thompson convergen en torno a los términos de la misma problemática a través de la operación de una teorización violenta y esquemáticamente dicotómica. El terreno en que se organiza el trabajo de Thompson —las clases como relaciones, la lucha popular, las formas históricas de la consciencia, las culturas de clase en su particularidad histórica— es ajeno al tono más reflexivo y "generalizador" en que suele operar Williams. En la reseña de *La larga revolución*, Thompson le reprochó vivamente a Williams la manera en que había conceptualizado la cultura como "una forma total de vida"; su tendencia a absorber los conflictos entre las culturas de clase a los términos de una "conversación" ampliada; su tono impersonal, como si dijéramos, por encima de las clases en pugna; y el alcance imperial de su concepto de "cultura" (que, heteróclitamente, lo barría todo hacia su órbita en virtud de ser un estudio de las interrelaciones entre las formas de la energía y la organización subyacente a *todas* las prácticas. ¿Pero no es ése el momento —preguntaba Thompson— donde hace su ingreso la Historia?). Podemos ir viendo progresivamente cómo Williams ha repensado de manera persistente los términos de su paradigma original para poder hacerse cargo de estas críticas, aunque lo hace (como es tan frecuente en Williams) oblicuamente: mediante una apropiación dada de Gramsci, en lugar de una modificación más directa.

Thompson también opera con una diferenciación más "clásica" que la de Williams, entre "ser social" y "consciencia social" (términos que prefiere, a partir de Marx, a los más en boga de "base y superestructura"). Así, allí donde Williams insiste en la absorción de todas las prácticas por la totalidad de una "práctica real, indisoluble", Thompson recurre a una diferenciación más antigua entre "cultura" y "*no* cultura". "Cualquier teoría de la cultura debe comprender el concepto de la interacción dialéctica entre la cultura y algo que *no* es la cultura". Sin embargo, su definición de cultura no está, después de todo, demasiado alejada de la de Williams. "Debemos suponer que la materia prima de la experiencia de vida se encuentra en un polo, y que la infinita complejidad de las disciplinas y los sistemas humanos, articulados y desarticulados, formalizados en instituciones o dispersos de las maneras menos formales, que 'manejan', transmiten o distorsionan esta materia prima, se encuentra en el otro". Similarmente, respecto a la comunidad de la "práctica" que subyace a todas las prácticas diferenciadas: "Estoy insistiendo en el proceso activo, que es a la vez el proceso mediante el cual los hombres hacen su historia" (Thompson 1961: 33). Y ambas posiciones llegan a acercarse —otra vez— en torno a ciertas afirmaciones y negaciones diferenciadoras. Negaciones contra la metáfora de "base/superestructura" y la definición reduccionista o "economista" de la determinación. Acerca de lo primero:

> La interacción dialéctica entre el ser social y la consciencia social —o entre 'cultura' y '*no* cultura'— se encuentra en el centro de cualquier comprensión del proceso histórico dentro de la tradición marxista [...]

> La tradición hereda una dialéctica correcta, pero la metáfora mecánica específica a través de la que se expresa es errónea. Esta metáfora proveniente de la ingeniería civil [...] siempre será inadecuada para describir el flujo del conflicto, de la dialéctica del cambiante proceso social [...] Todas las metáforas habitualmente ofrecidas comparten una tendencia a conducir la mente hacia fórmulas esquemáticas y a apartarla de la interacción entre ser y consciencia.

Y acerca del "reduccionismo": "El reduccionismo es un traspié de la lógica histórica por el cual los acontecimientos políticos o culturales son 'explicados' en términos de la afiliación de clase de los protagonistas [...] Pero la mediación entre 'interés' y 'creencia' no ha ocurrido a través del 'complejo de estructuras' de Nairn, sino a través de la gente misma" (Thompson 1964: 351-352). Y, más positivamente —un planteamiento simple que se puede tomar como definición de virtualmente todo el trabajo histórico de Thompson, desde *La formación de la clase obrera* hasta *Whighs and Hunters*, *The Poverty of Theory*, y más allá—:

> la sociedad capitalista fue fundada sobre formas de explotación simultáneamente económicas, morales y culturales. Si se toma la esencial y definidora relación productiva [...] y se le da la vuelta, ésta se revelará ahora en un aspecto (salario-trabajo), ahora en otro (un *ethos* adquisitivo), y aun en otro (la alienación de aquellas facultades intelectuales que al trabajador no le son necesarias para su papel productivo) (Thompson 1964: 356).

A pesar de las muchas diferencias significativas, tenemos pues aquí un perfil de una línea importante de pensamiento en los estudios culturales: algunos la llamarían *el* paradigma dominante. Existe enfrentado al papel residual y meramente reflectivo asignado a "lo cultural". En sus diversas manifestaciones, conceptualiza la cultura como imbricada con todas las prácticas sociales, y esas prácticas, a su vez, como manifestaciones comunes de la actividad humana: praxis sensorial humana, la actividad a través de la cual hombres y mujeres hacen la historia. Se opone a la manera base/superestructura de formular las relaciones entre las fuerzas ideales y las materiales, especialmente allí donde la "base" es definida como la determinación de "lo económico" en un sentido simple. Prefiere la formulación más amplia, la dialéctica entre ser social y conciencia social: ninguna separable en sus polos diferenciados (en algunas formulaciones alternativas la dialéctica entre "cultura" y "*no* cultura"). Define la cultura como los significados y los valores que emergen entre grupos y clases sociales diferenciados, sobre la base de sus condiciones y relaciones históricas dadas, a través de las cuales "manejan" y responden a las condiciones de existencia; y como las tradiciones y prácticas vividas a través de la cuales son expresadas esas "comprensiones", y en las cuales están encarnadas. Williams reúne estos dos aspectos —definiciones y formas de vida— en torno al propio concepto de "cultura". Thompson reúne los dos elementos —consciencia y condiciones— en torno al concepto de "experiencia". Ambas posiciones implican ciertas difíciles fluctuaciones en torno a los dos términos clave. Tanto asimila Williams las "definiciones de la experiencia" a nuestras "formas de vivir", y a ambas en una indisoluble práctica-en-general material

real, que llega a obviar cualquier distinción entre "cultura" y "*no* cultura". A veces Thompson emplea "experiencia" en el sentido más frecuente de consciencia, como en las formas colectivas en que los hombres "manejan, transmiten o distorsionan" sus condiciones dadas, las materias primas de la vida; a veces como el ámbito de lo "vivido", el término medio *entre* "condiciones" y "cultura"; y a veces como las condiciones objetivas mismas, a las cuales son opuestas las formas particulares de la consciencia. Pero no importa cuáles sean los términos, ambas posiciones tienden a leer las estructuras de relación en términos de cómo son "vividas" y "experimentadas". La "estructura de sentimiento" de Williams —con su deliberada condensación de elementos aparentemente incompatibles— es característica. Pero lo mismo es cierto en el caso de Thompson, a pesar de su comprensión mucho más plenamente histórica del carácter "dado" o estructural de las relaciones y las condiciones a las cuales hombres y mujeres necesaria e involuntariamente ingresan, y su clara atención al carácter determinante de las relaciones productiva y de explotación bajo el capitalismo. Esto se debe al papel de pivote que ocupan en el análisis la consciencia cultural y la experiencia. La *tensión experiencial* de este paradigma, y el énfasis en los agentes creativos e históricos, son los dos elementos clave en el *humanismo* de la posición descrita. Por consiguiente, cada uno de ellos concede a la "experiencia" un papel autentificador en cualquier análisis cultural. Se trata, en última instancia, de dónde y cómo la gente experimenta sus condiciones de vida, las define y responde a ellas, lo cual para Thompson define por qué cada modo de producción es también una cultura, y por qué toda lucha de clases es también una lucha entre modalidades culturales: y esto es, para Williams, lo que un "análisis cultural" debería en última instancia ofrecer.

En la "experiencia" hay una intersección de las diferentes prácticas, aunque sobre una base desigual y de mutuas determinaciones. Este sentido de la totalidad cultural —del *total* proceso histórico— avasalla cualquier esfuerzo por mantener las instancias y los elementos diferenciados. Su verdadera interconexión, bajo ciertas condiciones históricas dadas, debe venir de la mano de un movimiento totalizador "en el pensamiento", en el análisis. Y establece para ambos los más extraños protocolos contra cualquier forma de abstracción analítica que diferencie las prácticas, o que se disponga a poner a prueba el "efectivo movimiento histórico" en toda su entrelazada complejidad y particularmente por cualquier operación lógica o analítica más sostenida. Estas posiciones, especialmente en sus entregas históricas más concretas (*La formación... The Country and the City*) son el opuesto mismo de la búsqueda hegeliana de las esencias subyacentes. Pero en su tendencia a reducir las prácticas a la *praxis* y a encontrar "formas" comunes y homólogas que subyacen a las áreas más diferenciadas en apariencia, su movimiento es "esencializador". Tienen una manera particular de comprender la totalidad, aunque con una "t" minúscula, concreta e históricamente determinada, desigual en sus correspondencias. La conciben "expresivamente". Y como constantemente dirigen el análisis más tradicional hacia el nivel de la experiencia, o hacen una lectura de las demás estructuras y relaciones en forma descendente a partir del punto privilegiado de cómo son "vividas", se caracterizan pues propiamente (si bien no adecuada ni plenamente) como "culturalistas" en su

énfasis: incluso una vez dada cuenta de todas las salvedades y calificaciones contra una "teorización dicotómica" demasiado apresurada.[2]

La posición "culturalista" en los estudios culturales fue interrumpida por la llegada a la escena intelectual de los "estructuralismos". Éstos, posiblemente más variados que los "culturalismos", compartían empero ciertas posiciones y orientaciones que permiten agruparlos bajo una sola denominación sin demasiado problema. Se ha comentado que mientras el paradigma "culturalista" puede ser definido sin necesidad de recurrir a una referencia conceptual al término "ideología" (evidentemente la *palabra* aparece, mas no se trata de un concepto clave), las intervenciones "estructuralistas" han sido en gran medida articuladas en torno al concepto de "ideología": consecuentemente con su más impecable linaje marxista, el de "cultura" no figura de manera tan prominente. Pero si esto puede ser cierto para los estructuralistas marxistas, es, por decir lo menos, medio cierto para el esfuerzo estructuralista como tal. Pero ya es un error común condensar este último exclusivamente en torno al impacto de Althusser y todo lo que ha aparecido en la estela de sus intervenciones, donde "ideología" ha tenido un papel seminal, pero modulado: y así omitir la importancia de Lévi-Strauss. No obstante, en términos estrictamente históricos, fue Lévi-Strauss y los semióticos del primer momento, quienes hicieron la primera ruptura. Y aunque los estructuralismos marxistas han superado a los anteriores, mantuvieron y siguen manteniendo una inmensa deuda teórica (a menudo alejada o minimizada en notas al pie de página, en la búsqueda de una ortodoxia retrospectiva) con su trabajo. Fue el estructuralismo de Lévi-Strauss el que, en su apropiación del paradigma lingüístico, siguiendo a Saussure, ofreció a las "ciencias humanas de la cultura" la posibilidad de un paradigma capaz de volverlas científicas y rigurosas de una manera totalmente nueva. Y cuando en la obra de Althusser fueron recuperados los temas marxistas más clásicos, siguió siendo un hecho que Marx fue "leído" —y reconstruido— mediante los términos del paradigma lingüístico. Por ejemplo, en Althusser y Balibar ([1968] 1970) se argumenta que el modo de producción —para acuñar una frase— puede ser mejor comprendido si lo vemos "estructurado como un lenguaje" (mediante la combinación selectiva de elementos invariantes). El énfasis a-histórico y sincrónico, contra los énfasis históricos del "culturalismo", proviene de una fuente similar. Igual fue el caso de una preocupación por lo "social *sui generis*", usado no adjetiva sino sustantivamente: un empleo que Lévi-Strauss no derivó de Marx sino de Durkheim.[3]

En ocasiones Lévi-Strauss llegó a juguetear con algunas formulaciones marxistas. Así, por ejemplo,

> El marxismo, si no el propio Marx, con demasiada frecuencia ha razonado como si las prácticas procedieran directamente de la praxis. Sin cuestionar la indudable primacía de las infraestructuras, pienso

2 Sobre el "culturalismo", ver Johnson (1979a y 1979b). Sobre los peligros de la "teorización dicotómica", ver Barret *et al.* (1979).

3 El Durkheim que analizó las categorías sociales del pensamiento —por ejemplo, en *Clasificación primitiva*— antes que el Durkheim de *La división del trabajo*, que se convirtió en fundador y padre del estructural-funcionalismo norteamericano.

> que siempre hay una mediación entre la praxis y las prácticas, concretamente el esquema conceptual por medio de cuyo funcionamiento, forma y materia, ninguno de los dos con existencia independiente, se realizan como estructuras, vale decir como entidades que son a la vez empíricas e inteligibles.

Pero esto —para acuñar otra frase— era básicamente "gestual". Este estructuralismo compartió con el culturalismo una ruptura radical con los términos de la metáfora base/superestructura derivada de las partes más simples de *La ideología alemana*. Y aunque es "A esta teoría de las superestructuras, apenas tocada por Marx", a la que Lévi-Strauss aspiró a contribuir, su contribución tuvo como característica romper de manera radical con el conjunto de sus términos de referencia, tan final e irrevocablemente como lo hicieron los "culturalistas". Aquí —y en esta caracterización debemos incluir a Althusser— estructuralistas y culturalistas por igual adscribieron al dominio hasta entonces llamado de lo "superestructural" una especificidad y efectividad, una primacía constitutiva, que los llevó más allá de los términos de referencia de "base" y "superestructura". Lévi-Strauss, y también Althusser, fueron antirreduccionistas y antieconomistas desde la matriz misma de su pensamiento, y atacaron críticamente esa causalidad transitiva que, por tanto tiempo, se ha hecho pasar por "marxismo clásico".

Lévi-Strauss trabajó sistemáticamente con el término "cultura". Consideraba de mucha menor importancia las "ideologías": meras "racionalizaciones secundarias". Como Williams y Goldmann, no trabajó en el nivel de las correspondencias entre el *contenido* de una práctica, sino al nivel de sus formas y sus estructuras. Pero la manera como éstas fueron conceptualizadas difiere sustantivamente del "culturalismo" de Williams o el "estructuralismo genético" de Goldmann. Esta divergencia puede identificarse de tres maneras diferentes. En primer lugar, conceptualiza "cultura" como las categorías y los marcos de referencia del pensamiento y el lenguaje a través de los cuales las diversas sociedades hacían la clasificación de sus condiciones de existencia —sobre todo (pues Lévi-Strauss era antropólogo) las relaciones entre el mundo humano y el natural—. En segundo lugar pensó la manera y la práctica mediante las cuales estas categorías y estos marcos de referencia eran producidos y transformados, sobre todo sobre una analogía con el modo como el propio lenguaje —principal medio de "cultura"— operaba. Identificó lo que era específico de esas categorías y de su funcionamiento, como la "producción del sentido": eran, antes que nada, *prácticas significantes*. Y, en tercer lugar, luego de algunos tempranos flirteos con las categorías sociales de pensamiento de Durkheim y Mauss, en buena medida descartó el asunto de la relación *entre* las prácticas significantes y no significantes —entre "cultura" y "*no* cultura", para usar otros términos— para mejor concentrarse en las relaciones *internas* por medio de las cuales se producían las categorías de significado. Esto dejaba bastante en el aire la cuestión de la determinación, de la totalidad. La lógica causal de la determinación fue abandonada a favor de una causalidad estructuralista —una lógica del *ordenamiento* de relaciones internas, de articulación de partes dentro de una estructura—. Cada uno de estos aspectos también está positivamente presente en la obra de Althusser

y en la de los estructuralistas marxistas, aun cuando los términos de referencia han sido reimplantados en la "inmensa revolución teórica" de Marx. En una de las formulaciones seminales de Althusser acerca de la ideología —definida como los temas, conceptos y representaciones a través de los cuales hombres y mujeres "viven", en una relación imaginaria, las relaciones con sus reales condiciones de existencia— podemos discernir el esqueleto de los "esquemas conceptuales entre las praxis y las prácticas" de Lévi- Strauss. Aquí las "ideologías" no están siendo conceptualizadas como los contenidos y las formas superficiales de las ideas, sino como las categorías inconscientes a través de las cuales las condiciones son representadas y vividas. Ya hemos comentado la activa presencia del paradigma lingüístico en el pensamiento de Althusser, es decir, del segundo elemento identificado más arriba. Y si bien en el concepto de "sobredeterminación" —una de sus contribuciones seminales y más fructíferas— Althusser volvió a los problemas de las relaciones *entre* prácticas y la cuestión de la determinación (proponiendo, incidentalmente, una intensamente novedosa y altamente sugerente reformulación, que a partir de allí ha recibido muy poca atención), sí tendió a reforzar la "autonomía relativa" de las diferentes prácticas, así como sus especificidades, condiciones y efectos internos a expensas de una concepción "expresiva" de la totalidad, con sus típicas homologías y correspondencias.

Aparte de la total diferenciación de los universos intelectuales y conceptuales en que estos paradigmas alternativos se desarrollaron, hubo ciertos puntos donde, a pesar de sus aparentes superposiciones, el culturalismo y el estructuralismo estuvieron tajantemente contrapuestos. Podemos identificar esta contraposición en uno de sus puntos más marcados, precisamente en torno al concepto de "experiencia" y en el papel que el término jugó en cada perspectiva. Mientras que en el "culturalismo" la experiencia fue el terreno —el ámbito de "lo vivido"— donde se interceptan consciencia y condiciones, el estructuralismo insistió en que la "experiencia" no podía ser, por definición, el terreno de nada, ya que uno sólo puede "vivir" y experimentar las propias condiciones *en y a través* de las categorías, las clasificaciones y los marcos de referencia de la cultura. Estas categorías, empero, no se daban a partir de la experiencia o en ella: más bien la experiencia era su "efecto". Los culturalistas habían definido las formas de la consciencia y de la cultura como colectivas. Pero se habían quedado muy de este lado de la propuesta radical de que, en la cultura como en el lenguaje, el sujeto era "hablado por" las categorías de cultura en que pensaba, en vez de que el sujeto "las hablaba". Sin embargo, estas categorías no eran meramente producciones individuales antes que colectivas: eran estructuras *inconscientes*. Por esto, a pesar de que Lévi-Strauss sólo habló de "Cultura", su concepto dio la base para una fácil transición, hecha por Althusser, hacia el marco de referencia conceptual de la ideología:

> La ideología es de hecho un sistema de 'representaciones', pero en la mayoría de los casos estas 'representaciones' no tienen nada que ver con la 'consciencia': [...] es sobre todo como estructuras que ellas se imponen a la gran mayoría de los hombres, y no mediante su 'consciencia' [...] es dentro de esta inconsciente ideológico que los hombres logran alterar la relación 'vivida' entre ellos y el mundo y adquirir esa

> nueva forma de inconsciente específico llamado 'conciencia' (Althusser [1965] 1969: 233).

Fue así como la "experiencia" fue concebida, no como una fuente de autentificación, sino como un efecto: no como un reflejo de lo real sino como una "relación imaginaria". Tomó un breve paso —el que separa *La revolución teórica de Marx* [*Pour Marx*] del ensayo de *Los aparatos ideológicos de estado*— desarrollar una explicación de cómo esta "relación imaginaria" no sólo servía para que una clase gobernante dominara sobre una dominada, sino también (a través de la reproducción de las relaciones de producción, y de la constitución de la fuerza de trabajo en una forma idónea para la explotación capitalista) para la reproducción ampliada del modo de producción mismo. Muchas de las otras líneas de divergencias entre los dos paradigmas brotan de este punto: la concepción de los "hombres" como portadores de las estructuras que los hablan y ubican, antes que como agentes activos en la producción de su propia historia: el énfasis en una "lógica" estructural antes que en una lógica histórica; la preocupación por la constitución —en "teoría"— de un discurso científico, no ideológico; y de allí que quedara garantizada la preeminencia del trabajo conceptual y de la Teoría; la redefinición de la historia como una marcha de las estructuras (véase diversos lugares de Thompsom 1978): la "máquina" estructuralista...

No hay espacio suficiente para rastrear las muchas ramificaciones que han surgido de uno u otro de estos dos "paradigmas maestros" en los estudios culturales. Aunque de ninguna manera hemos dado cuenta de todas, y ni siquiera de casi todas, las numerosas estrategias adoptadas, es justo decir que entre las dos mencionadas han definido las principales líneas de desarrollo en el campo. Estos seminales debates se han polarizado en torno de sus temáticas; algunos de los mejores trabajos concretos han surgido de los esfuerzos por poner uno u otro de estos paradigmas a trabajar sobre problemas y materiales específicos. Resulta característico —dado el sectario y ensimismado clima de trabajo intelectual crítico en Inglaterra, y dada su marcada dependencia— que los argumentos y las discusiones se encuentren polarizados excesivamente hacia sus extremos. En tales polos, a menudo aparecen sólo como imágenes especulares o inversiones de la posición rival. Así, las amplias tipologías con que hemos venido trabajando —en aras de una explicación fluida— se han vuelto cárceles del pensamiento.

Sin pretender que se pueda dar una sencilla síntesis entre los dos, puede sin embargo resultar de utilidad decir a estas alturas que ni el "culturalismo" ni el "estructuralismo", en su forma presente, son adecuados para la tarea de construir el estudio de la cultura como terreno conceptualmente clarificado o teóricamente informado. No obstante, algo fundamental emerge de una gruesa comparación de sus respectivas fuerzas y limitaciones.

La gran fortaleza de los estructuralismos reside en su énfasis sobre las "condiciones determinantes". Nos recuerdan que, en cualquier análisis particular, a menos que la dialéctica se pueda realmente mantener entre ambas mitades de la proposición "los hombres hacen la historia [...] sobre la base de condiciones que ellos no mismos no hicieron", el resultado inevitable será

un humanismo ingenuo, con su necesaria consecuencia: una práctica política voluntarista y populista. El hecho de que "los hombres" pueden volverse conscientes de sus condiciones, organizarse para luchar contra ellas y de hecho transformarlas —sin lo cual no es posible concebir siquiera la política activa, no hablemos ya de practicarla— no debe avasallar la consciencia de que, en las relaciones capitalistas, hombres y mujeres son colocados y ubicados en relaciones que los constituyen en agentes. "Pesimismo del intelecto, optimismo de la voluntad" es un punto de partida preferible a una simple afirmación heroica. El estructuralismo nos permite empezar a pensar —como insistía Marx— en las *relaciones* de una estructura sobre la base de algo distinto a su reducción a relaciones entre "gente". Ese fue el privilegiado nivel de abstracción de Marx: el que le permitió romper con el punto de partida obvio, pero incorrecto, de la "economía política" —individuos desnudos—.

No obstante, esto se liga a una segunda fortaleza: el reconocimiento por parte del estructuralismo no sólo de la necesidad de la abstracción como instrumento intelectual mediante el cual se apropian las "relaciones reales", sino además de la presencia en la obra de Marx de un movimiento continuo y complejo *entre diferentes niveles de abstracción*. De hecho, como alega el "culturalismo", en la realidad histórica las prácticas no aparecen nítidamente diferenciales en sus respectivas instancias. Sin embargo, para pensar o analizar la complejidad de lo real, se precisa el acto de la práctica del pensamiento; y éste requiere el empleo del poder de abstracción y análisis, la formación de conceptos con qué calar en la complejidad de lo real, precisamente para poder revelar y traer a la luz relaciones y estructuras que no pueden ser visibles al ingenuo ojo desnudo ni son evidentes: "En el análisis de las formas económicas no resultan de ayuda ni los microscopios ni los reactivos químicos. El poder de la abstracción debe reemplazarlos a ambos". Sin duda el estructuralismo a menudo ha llevado esta proposición al extremo. Como el pensamiento es imposible sin "el poder de la abstracción", esto se ha confundido con otorgarle una primacía absoluta al nivel de la formación de conceptos, y esto sólo en el más alto nivel de la abstracción: entonces la Teoría con "T" mayúscula se convierte en juez y jurado. Lo cual equivale a perder aquella comprensión ganada a través de la práctica del propio Marx. Pues es claro, por ejemplo, en *El Capital*, que el *método* —que, por supuesto, ocurre "en el pensamiento" (como preguntó Marx en su Introducción de 1857, ¿en qué otro lugar?)— no descansa sobre el mero ejercicio de la abstracción, sino sobre el movimiento y las relaciones que la argumentación está constantemente estableciendo entre *diferentes niveles* de abstracción: en cada uno se deben diferenciar las premisas de aquellas que —en aras de la argumentación— se deben mantener constantes. El desplazamiento a otro nivel de ampliación (para desarrollar la metáfora del microscopio) exige especificar nuevas condiciones de existencia no proporcionadas por un nivel previo de mayor abstracción: de este modo se dan las sucesivas abstracciones de diferentes magnitudes, el desplazamiento hacia la constitución, la *reproducción* de lo "concreto en el pensamiento" como efecto de un cierto tipo de pensamiento. Este método no está adecuadamente representado ni en el absolutismo de la práctica teórica, en el estructuralismo, ni en la posición anti-abstraccionista del tipo "Pobreza de la Teoría" (Thompsom 1978), donde, como reacción, el culturalismo parece

haber recalado. Sin embargo, resulta intrínsecamente *teórico* y tiene que serlo. Aquí la insistencia estructuralista de que el pensamiento no refleja la realidad sino que es articulada y apropiada por éste, es un punto de partida necesario. Una adecuada elaboración de las consecuencias de este argumento podría empezar a producir un método que nos aparte de las permanentes oscilaciones entre abstracción/anti-abstracción y de las falsas dicotomías de teoricismo versus empiricismo que han marcado y desfigurado el encuentro culturalismo/estructuralismo a la fecha.

El estructuralismo tiene una fortaleza adicional, en su concepción de "la totalidad". Este es un sentido en el cual, a pesar de que el culturalismo constantemente insiste en la particularidad radical de sus prácticas, su modo de conceptualizar la "totalidad" tiene detrás algo de compleja simplicidad de una totalidad expresiva. Su complejidad está constituida por la fluidez con que las prácticas entran y salen una de otra: pero esta complejidad es reductible, conceptualmente, a la "simplicidad" de la praxis —la actividad humana en cuanto tal— donde aparecen las mismas contradicciones, homológicamente reflejadas en cada una de ellas. El estructuralismo va demasiado lejos en la erección de la máquina de una "estructura", con sus proclividades autogeneradoras (una "eternidad Spinoziana", cuya función es sólo la suma de sus efectos: una desviación verdaderamente estructural*ista*), equipada con sus instancias características. Sin embargo, representa un avance respecto del culturalismo en la concepción que tiene de la necesaria *complejidad* de la unidad de una estructura (siendo la sobredeterminación una manera más exitosa de pensar esta complejidad que la invariancia combinatoria de la causalidad estructuralista). Más aun, tiene la capacidad conceptual de pensar en una unidad construida mediante las *diferencias* entre las prácticas, más que entre las homologías. También aquí ha ganado una compresión crítica del método de Marx: uno piensa en los complejos pasajes de la Introducción de 1857 a los *Grundrisse* en que Marx demuestra que es posible pensar en la "unidad" de una formación social como construida, no a partir de la identidad sino de la *diferencia*.[4] Claro que el énfasis en la diferencia puede haber —y de hecho ha— conducido a los estructuralismos a una fundamental heterogeneidad conceptual, en que se pierde todo sentido de estructura y de totalidad. Foucault y otros posttalthusserianos han tomado este sinuoso sendero hacia la absoluta, y no relativa, autonomía de las prácticas, vía su necesaria heterogeneidad y "necesaria no-correspondencia". Pero el énfasis en la unidad-en-la-diferencia, en la unidad compleja —el concreto de Marx que era la "unidad de muchas determinaciones"— puede ser elaborado hacia otra dirección, a la postre más fructífera: hacia la problemática de la autonomía relativa y la sobredeterminación, y el estudio de la *articulación*. Una vez más, el concepto de articulación contiene el peligro de un intenso formalismo. Pero también tiene la considerable ventaja de permitirnos pensar sobre cómo las prácticas específicas (articuladas en torno a contradicciones que no surgen de la misma manera, en el mismo punto, en el mismo momento), se pueden pensar, sin embargo, *juntas*. Es así que el paradigma estructuralista

4 Hall examina esto con detenimiento en el capítulo 5 de la presente compilación: "Notas de Marx sobre el método: una 'lectura' de la *Introducción de 1857*" (Nota de los editores).

puede —si se lo desarrolla adecuadamente— permitirnos empezar a *conceptualizar* realmente la especificidad de las diversas prácticas (analíticamente distinguidas, abstraídas unas de otras), sin perder terreno en la captación del ensamblaje que ellas constituyen. El culturalismo constantemente afirma la especificidad de diversas prácticas, la "cultura" no debe ser absorbida por lo "económico", pero carece de una manera adecuada de establecer esta especificidad teóricamente.

La tercera fortaleza que muestra el estructuralismo reside en haber descentrado la "experiencia" y en su seminal trabajo de elaboración de la descuidada categoría de "ideología". Es difícil concebir un pensamiento en los estudios culturales con un paradigma marxista inocente de la categoría "ideología". Claro que el culturalismo hace constante referencia a este concepto: pero de hecho éste no se encuentra en el centro de su universo conceptual. El poder de autentificación y la referencia a la "experiencia" erigen una barrera entre el culturalismo y una concepción adecuada de "ideología". Y a la vez, sin ella, no puede aprehenderse la efectividad de la "cultura" en la reproducción de determinado modo de producción. Es cierto que las más recientes conceptualizaciones estructuralistas de "ideología" tienen una marcada tendencia a darle una lectura funcionalista —como el necesario cemento de la formación social—. Desde esta posición, obviamente es imposible —como correctamente argumentaría el culturalismo— concebir ideologías que no sean, por definición, "dominantes": o el propio concepto de lucha.[5] Sin embargo, existen trabajos en curso que sugieren maneras en que el campo de la ideología puede ser adecuadamente conceptualizado como terreno de lucha (a través del trabajo de Gramsci, y más recientemente de Laclau), y éstos tienen rasgos estructuralistas más que culturalistas.

Las fortalezas del culturalismo casi pueden deducirse a partir de las debilidades de la posición estructuralista que ya hemos anotado, de sus ausencias y silencios estratégicos. Ha insistido, correctamente, en el momento afirmativo del desarrollo de la lucha y la organización conscientes como elemento necesario en el análisis de la historia, la ideología y la consciencia: esto en contra de su persistente minimización en el paradigma estructuralista. Aquí, una vez más, es sobre todo Gramsci quien nos ha provisto de un juego más refinado de términos para vincular las categorías principalmente "inconscientes" y dadas del "sentido común" cultural con la formación de ideologías más activas y orgánicas, que tienen la capacidad de intervenir en el terreno del sentido común y las tradiciones populares y, mediante tales intervenciones, organizar masas de hombres y mujeres. En este sentido, el enfoque culturalista restaura *propiamente* la dialéctica entre el carácter inconsciente de las categorías culturales y el momento de la organización consciente: aun si, en su característico movimiento, ha tendido a enfrentar el excesivo énfasis estructuralista en las "condiciones" con otro énfasis, demasiado inclusivo, en la "consciencia". En consecuencia, no sólo recobra —como momento necesario de cualquier análisis— el proceso mediante el cual clases-en-sí,

5 La aparición de este último en el famoso artículo sobre los aparatos ideológicos del estado de Althusser ([1970] 1971) resulta —para acuñar otra frase— más que nada "gestual".

definidas principalmente como la manera en que las relaciones económicas ubican a los "hombres" como agentes, devienen fuerzas históricas y políticas activas para sí: esto, contra su propio buen sentido anti-teorético, *requiere* que cada momento sea comprendido en términos del nivel de abstracción en que el análisis está operando. Una vez más, Gramsci ha empezado a señalar un camino de salida a esta falsa polarización, en su discusión sobre "el paso entre la estructura y la esfera de las superestructuras complejas", y sus distintos momentos y formas.

En esta argumentación nos hemos concentrado sobre todo en una caracterización de lo que nos parece son los dos paradigmas seminales que operan en los estudios culturales. Por supuesto que de ningún modo son los únicos activos. Los nuevos desarrollos y líneas de pensamiento no se tratan adecuadamente con una simple referencia a ellos. Sin embargo, estos dos paradigmas en cierto sentido se pueden desplegar para medir lo que nos parecen las debilidades o inadecuaciones radicales de aquellos que se nos ofrecen como puntos de convergencia alternativos. Aquí identificaremos brevemente tres.

El primero es aquel que parte de Lévi-Strauss, la semiótica temprana, los términos del paradigma lingüístico, y el énfasis en las "prácticas significantes", desplazándose a través de los conceptos psicoanalíticos y Lacan hacia un cambio de centro radical de virtualmente todo el terreno de los estudios culturales, en torno a los términos "discurso" y "sujeto". Una manera de comprender esta línea de pensamiento es verla como un intento de llenar ese vacío del temprano estructuralismo (de las variedades marxista y no-marxista) donde, en anteriores discursos, se hubiera esperado la aparición del "sujeto" y la subjetividad, pero eso no ocurrió. Este es, precisamente, uno de los puntos clave sobre los que el culturalismo hace valer sus críticas al "proceso sin sujeto" del estructuralismo. La diferencia es que mientras el culturalismo rectifica el hiper-estructuralismo de modelos anteriores al restaurar el sujeto unificado (colectivo o individual) de la consciencia en el centro de la "Estructura", la teoría del discurso, mediante los conceptos freudianos del inconsciente y los conceptos lacanianos acerca de cómo los sujetos son constituidos en lenguaje (a través del ingreso a lo Simbólico y a la Ley de la Cultura), restablece al sujeto *descentrado*, al sujeto contradictorio, como un juego de posiciones en el lenguaje y el conocimiento, desde el cual la cultura puede aparecer como siendo enunciada. Esta aproximación claramente identifica una brecha, no sólo en el estructuralismo, sino en el propio marxismo. El problema es que la manera en que este "sujeto" de la cultura es conceptualizado es de tipo trans-histórico y "universal": se dirige al sujeto-en-general, no a sujetos sociales históricamente determinados, o lenguajes particulares socialmente determinados. En consecuencia ha sido incapaz, hasta ahora, de desplazar sus proposiciones genéricas al nivel del análisis histórico concreto. La segunda dificultad es que los procesos de contradicción y lucha —que el estructuralismo temprano ubica totalmente en el nivel de "la estructura"— se encuentran ahora, por una de esas persistentes inversiones especulares, alojados exclusivamente en el nivel de los procesos inconscientes del sujeto. Podría ser, como a menudo argumenta

el culturalismo, que lo "subjetivo" sea un momento necesario de cualquier análisis. Pero esta proposición difiere mucho de desmantelar la totalidad de los procesos sociales de los modos particulares de producción y de las formaciones sociales, para luego reconstruirla exclusivamente en el nivel de los procesos psicoanalíticos inconscientes. A pesar de que se ha realizado trabajo importante en este sentido, tanto utilizando este paradigma como definiéndolo y desarrollándolo, sus pretensiones de reemplazar todos los términos de los anteriores paradigmas con un juego de conceptos más adecuado parece excesivamente ambicioso, por decir lo menos. Su pretensión de haber integrado al marxismo a un materialismo más adecuado es, en buena medida, una pretensión semántica más que conceptual.

Un segundo desarrollo es el intento de volver a una "economía política" de la cultura, de tipo más clásico. Esta posición argumenta que la concentración en los aspectos culturales e ideológicos ha sido exagerada. Quisiera restaurar los viejos términos de "base/superestructura", situando en la determinación en última instancia de lo cultural-ideológico por parte de lo económico aquella jerarquía de determinación que ambas alternativas parecen no tener. Esta posición insiste en que los procesos y estructuras económicos de la producción cultural son más significativos que sus aspectos culturales-ideológicos: que éstos son adecuadamente captados a través de la terminología más clásica de la ganancia, la explotación, la plusvalía y el análisis de la cultura como mercancía. Conserva una noción de la ideología como "falsa consciencia". Sin duda el argumento de que tanto el estructuralismo como el culturalismo, en sus diferentes formas, han descuidado el análisis económico de la producción cultural e ideológica, tiene cierta fuerza. Pero con el retorno de este terreno más "clásico", vuelven también muchos de los problemas que lo asediaron originalmente. Una vez más, la especificidad del efecto de la dimensión cultural e ideológica tiende a desaparecer. Se tiende a concebir el plano económico no sólo como "necesario", sino como "suficiente" en cuanto explicación de los efectos culturales e ideológicos. Del mismo modo, centrarse en el análisis de la forma mercancía borra todas las diferenciaciones cuidadosamente establecidas entre distintas prácticas, dado que son los aspectos más *genéricos* de la forma mercancía los que atraen la atención. En consecuencia, sus deducciones se encuentran mayormente confinadas a un nivel epocal de abstracción: las generalizaciones acerca de la forma mercancía se sostienen a través de la época capitalista como conjunto. Pero en términos de análisis concreto y coyuntural es muy poco lo que puede extraerse de esta abstracción de tipo "lógica del capital" de alto nivel. Y todo esto también tiende a su propio tipo de funcionalismo, un funcionalismo de la "lógica" en lugar de la "estructura" o de la historia. También esta aproximación tiene intuiciones que vale la pena rescatar. Pero sacrifica demasiadas cosas que han sido dolorosamente ganadas, sin entregar en compensación algún avance en términos de capacidad explicativa.

La tercera posición está estrechamente vinculada a la empresa estructuralista, pero ha seguido el camino de la "diferencia" hacia una radical heterogeneidad. El trabajo de Foucault, que en la actualidad disfruta de uno de esos períodos acríticos del discipulazgo mediante el cual los intelectuales

británicos reproducen hoy su dependencia de las ideas francesas de ayer, ha tenido un efecto sumamente positivo: sobre todo porque al suspender los casi insolubles problemas de la determinación Foucault ha posibilitado un bienvenido retorno al análisis concreto de formaciones ideológicas y discursivas particulares, y de los sitios de su elaboración. Entre Foucault y Gramsci dan cuenta de buena parte del trabajo más productivo sobre *análisis concreto* emprendido hoy en el campo: reforzando y —paradójicamente— apuntalando de este modo el sentido de la instancia histórica concreta que siempre ha sido una de las principales fortalezas del culturalismo. Pero aquí de nuevo el ejemplo de Foucault es positivo siempre y cuando uno no se trague entera su posición epistemológica general. Pues lo cierto es que Foucault suspende tan decididamente el juicio, y adopta un escepticismo tan meticuloso acerca de cualquier determinación o sobre las relaciones entre las prácticas, que no sean aquellas fundamentalmente contingentes, que tenemos derecho a verlo no como un agnóstico en estos asuntos, sino como profundamente comprometido con la necesaria no correspondencia de todas las prácticas entre sí. Desde semejante posición no se pueden pensar adecuadamente ni una formación social ni el estado. Y en efecto, Foucault constantemente cae en la zanja que él mismo se ha cavado. Pues cuando —contra sus bien defendidas posiciones epistemológicas— se topa con ciertas "correspondencias" (por ejemplo, el simple hecho de que los principales momentos de transición que ha trazado en cada uno de sus estudios —sobre la prisión, la sexualidad, la medicina, el manicomio, el lenguaje y la economía política— parecen converger exactamente en torno a ese punto en que el capitalismo industrial y la burguesía realizan su histórica cita), entonces cae en un vulgar reduccionismo, que realmente niega las sofisticadas posiciones que ha adelantado en otras partes de su obra.[6]

He dicho lo suficiente como para indicar que, en mi opinión, la línea de los estudios culturales que han intentado *pensar hacia adelante* a partir de los mejores elementos de los esfuerzos culturalistas y estructuralistas, por la vía de algunos conceptos elaborados en el trabajo de Gramsci, es la que más se aproxima a cumplir con los requisitos de este campo de estudio. Y la razón de esto debería ser a estas alturas obvia. Aunque ni el culturalismo ni el estructuralismo bastan como paradigmas autosuficientes de estudio, gozan de una centralidad en el terreno de la que carecen los otros contendores, y esto debido a que entre ellos (en sus divergencias así como en sus convergencias) se dirigen hacia lo que debe ser el *problema medular* de los estudios culturales. Constantemente nos devuelven a ese terreno marcado por esos conceptos de cultura/ideología, fuertemente emparejados mas no mutuamente excluyentes. En su conjunto, plantean los problemas que resultan de intentar pensar a *la vez* la especificidad de diferentes prácticas y las formas de la unidad articulada que ellas constituyen. Plantean un constante retorno, si bien fallido, a la metáfora de base/superestructura. Tienen razón al insistir en que esta cuestión —que resume toda la problemática, de una determinación no reduccionista— es el corazón del problema: y que la solución de este problema permitirá a los

6 Es perfectamente capaz de meter por la puerta de atrás las clases que ha acaba de expulsar por la puerta del frente.

estudios culturales superar sus incesantes oscilaciones entre idealismo y reduccionismo. Confrontan —aunque de manera radicalmente opuesta— la dialéctica entre las condiciones y la consciencia. En otro plano, plantean el asunto de la relación entre la lógica del pensamiento y la "lógica" de los procesos históricos. Siguen manteniendo la promesa de una teoría de la cultura cabalmente materialista. En sus sostenidos y mutuamente reforzadores antagonismos, no adelantan promesa alguna de síntesis sencilla. Pero entre ambos, definen dónde —si en lugar alguno está el ámbito— podrá constituirse semejante síntesis y cuáles son sus límites. En los estudios culturales, estos son los "nombres del juego".

Referencias citadas

Althusser, Louis
[1965] 1969 *For Marx*. Londres: Penguin Press. [*La revolución teórica de Marx*. 2º ed. México: Siglo XXI Editores,1968].
[1970] 1971. "*Ideology* and *Ideological State Apparatuses*". En: *Lenin and Philosophy and other Essays*. Londres: New Left. [*Ideología y aparatos ideológicos de estado*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1974].

Althusser, Louis y Etienne Balibar
[1968] 1970 *Reading Capital*. Londres: New Left. [*Para leer el Capital*. México: Siglo XXI Editores, 1969].

Barrett, Corrigan *et al.*
1979 "Representation and Cultural Production". En: *Ideology and Cultural Production*. London: Croom Helm.

Hoggart, Richard
1957 *The Uses of Literacy: Aspects of Working-Class Life with special References to publications and entertainments*. London: Chatto and Windus. [*La cultura obrera en la sociedad de masas*. México: Grijalbo, 1990].

Johnson, Richard
1979a "Histories of Culture/Theories of Ideology: Notes on an Impasse". En: Michele Barrett *et al*. *Ideology and Cultural Reproduction*. pp. 49-77. London: Croom Helm.
1979b *Three Problematics. Elements of a Theory of Working Class Culture*. Birmingham: Centre for Contemporary Cultural Studies.

Thompson, E. P.
1978 *The Poverty of Theory & Other Essays*. New York: Monthly Review Press.
1964 *The Making of the English Working Class*. New York: Pantheon Books. [*La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica, 1989].
1961 Book Review "The Long Revolution". *New Left Review* I (9-10): 24-33.

Williams, Raymond

1979 *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*. London Schocken Books.

1977 *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press. [*Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones Península, 1980].

1973 Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory. *New Left Review* (82): 3-16.

1971 Literature and Sociology: In memory of Lucien Goldmann. *New Left Review* 1 (67): 50-57.

1961 *The Long Revolution*. London: Chatto & Windus. [*La larga revolución*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001].

1958 *Culture and society, 1780-1950*. New York: Columbia University Press. [*Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001].

3. Estudios culturales y sus legados teóricos

Esta conferencia nos suministra una oportunidad para un momento de auto-reflexión sobre los estudios culturales como práctica, sobre su posicionamiento institucional y lo que Lidia Curti tan efectivamente nos recuerda, la marginalidad y la centralidad de sus practicantes como intelectuales críticos. Inevitablemente, esto implica reflexionar e intervenir sobre el proyecto mismo de los estudios culturales.

Mi título, "Estudios culturales y sus legados teóricos", sugiere una mirada hacia el pasado para consultar y pensar acerca del presente y el futuro de los estudios culturales mediante una revisión retrospectiva. Parece necesario hacer algún trabajo genealógico y arqueológico sobre el archivo. Ahora bien, la cuestión de los archivos es extremadamente difícil para mí porque, en lo que se refiere a los estudios culturales, a veces me siento como un *tableau vivant*, un espíritu del pasado resucitado, que reclama la autoridad de un origen. Después de todo, ¿no surgieron los estudios culturales en ese momento en que me encontré por primera vez con Raymond Williams o en la mirada que cruzamos con Richard Hoggart? Sí quiero hablar del pasado, pero definitivamente no de esa manera. No quiero hablar de los estudios culturales británicos (los cuales son, en cualquier caso, un significante extraño para mí) de manera patriarcal, como el guardián de la consciencia de los estudios culturales, esperando escoltarlos a ustedes de vuelta al orden con lo que realmente fue. Es decir, quiero absolverme de las muchas obligaciones de representación [*burdens of representation*] que la gente lleva encima —yo cargo por lo menos tres: se espera que hable por toda la raza negra en lo referente a asuntos críticos, teóricos, etc.; y a veces que hable en nombre de la política británica; y así mismo por los estudios culturales—. Esto es lo que se conoce como la obligación de la persona negra [*black person's burden*], y me gustaría absolverme de eso en este momento.

Eso quiere decir, paradójicamente, que hable autobiográficamente. Usualmente se cree que una autobiografía se apropia de la autoridad de la autenticidad. Pero para no ser autoritario, tengo que hablar autobiográficamente. Voy a contarles de mi propia participación en algunos legados teóricos y momentos de los estudios culturales no porque sea la verdad o la única forma de contar la historia. Yo mismo lo he dicho de muchas otras formas antes; y planeo decirlo de una manera diferente en el futuro. Pero justo en este momento, para esta coyuntura, quiero tomar una posición en relación con la "gran narrativa" de los estudios culturales con el objetivo de abrir algunas reflexiones sobre los estudios culturales como práctica, reflexiones sobre nuestra posición institucional, y sobre su proyecto. Quiero hacerlo refiriéndome a algunos legados teóricos o momentos teóricos, pero de una forma muy particular. Esto no es un comentario sobre el éxito o efectividad

de diferentes posiciones teóricas en los estudios culturales (eso para otra ocasión). Es un intento de decir algo acerca de lo que han sido para mí ciertos momentos teóricos en los estudios culturales y, a partir de esa posición, orientarnos acerca de la cuestión general de las políticas de la teoría.

Los estudios culturales son una formación discursiva, en el sentido de Foucault. No tienen orígenes simples aunque algunos de nosotros estuvimos presentes en algún punto cuando se los nombró inicialmente de esa manera. Parte del trabajo sobre el que se consolidaron ya estaba presente, en mi propia experiencia, en el trabajo de otra gente. Raymond Williams ha señalado lo mismo, cuando mapea las raíces de los estudios culturales en el inicial movimiento de educación de adultos en su ensayo sobre "El futuro de los estudios culturales" ([1989] 1997). "La relación entre un proyecto y una formación siempre es decisiva" dice, porque son "diferentes maneras de materializar […], de describir, digamos, una disposición común de energía y dirección". Los estudios culturales tienen múltiples discursos; tienen muchas historias diferentes. Son todo un conjunto de formaciones; tienen sus propias coyunturas y momentos diferentes en el pasado. Han incluido diferentes clases de trabajo. ¡Quiero insistir en ello! Siempre fue un conjunto de formaciones inestables. Estaban "centrados" sólo entre comillas, en una forma particular que quiero definir en un momento. Los estudios culturales han tenido muchas trayectorias; mucha gente ha tenido diferentes trayectorias a través de ellos, han sido construidos por un número de metodologías y posiciones teóricas distintas, todas en disputa. El trabajo teórico que se hizo en el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos se puede llamar más apropiadamente ruido teórico. Estuvo acompañado por un montón de sentimientos amargos, discusiones, ansiedades punzantes y silencios furiosos.

Ahora bien. Se sigue entonces que ¿los estudios culturales no son un área disciplinaria vigilada? ¿Qué es lo que la gente hace, si escoge llamarse o ubicarse dentro del proyecto y práctica de los estudios culturales? No estoy contento con esa formulación tampoco. Aunque los estudios culturales como proyecto son abiertos, no pueden ser simplemente pluralistas de ese modo. Sí, se niegan a ser un discurso del amo o un metadiscurso de cualquier clase. Sí, son un proyecto que siempre se encuentra abierto a lo que no conoce todavía, a lo que todavía no se puede nombrar. Pero tienen voluntad de conexión; tienen intereses en las elecciones que hace. Sí importa que los estudios culturales sean esto o aquello. No pueden ser simplemente cualquier cosa que ya existía que decide marchar bajo una bandera particular. Es una empresa o proyecto serio que se inscribe en lo que a veces se llama aspecto "político" de los estudios culturales. No es que haya una política inscrita en ellos; sino que, de una forma que pienso y espero no es exactamente igual en otras importantes prácticas intelectuales y críticas, hay algo *en juego* en los estudios culturales. Aquí uno registra la tensión entre una negativa a cerrar el campo, controlarlo y, al mismo tiempo, una determinación de tomar ciertas posiciones y argumentarlas. Esa es la tensión —el enfoque dialógico sobre la teoría— de la que quiero tratar de hablar de diversas formas en este texto. No creo que el conocimiento esté cerrado, pero sí considero que la política es imposible sin lo que he llamado "la clausura arbitraria"; sin lo que Homi

Bhabha denominó la agencia social como clausura arbitraria. Es decir, no entiendo una práctica cuyo objetivo sea cambiar el mundo, que no tenga algunos puntos diferenciadores o distinciones que reclamar, que realmente importen. Es cuestión de posicionalidades. Ahora bien, es verdad que esas posicionalidades nunca son finales, nunca son absolutas. No se pueden traducir intactas de una coyuntura a otra, no pueden depender de o permanecer en el mismo lugar. Quiero regresar a ese momento de "reclamo de una apuesta" en los estudios culturales, a esos momentos en que las posiciones empezaron a tener importancia.

Esta es una forma de abrir la cuestión de la "terrenalidad" de los estudios culturales, tomando prestado un término de Edward Said. No estoy enfatizando las connotaciones seculares de la metáfora de lo terrenal aquí, sino la terrenalidad de los estudios culturales. Estoy profundizando sobre la "suciedad" de la misma: la suciedad del juego semiótico, si lo puedo expresar de esa manera. Estoy tratando de sacar el proyecto de los estudios culturales del aire limpio de significado y textualidad y de teoría y devolverlo a algo grotesco allá abajo. Esto involucra el difícil ejercicio de examinar algunos de los giros o momentos teóricos clave en los estudios culturales.

La primera huella que me gustaría deconstruir se refiere a la opinión de que los estudios culturales británicos los distingue el hecho de que, en cierto momento, se volvieron una práctica crítica marxista. ¿Qué implica exactamente entrelazar los estudios culturales y la teoría crítica marxista? ¿Cómo podemos pensar los estudios culturales en ese momento? ¿De qué momento estamos hablando? ¿Qué consecuencias tiene esto para los legados y cuáles son los efectos secundarios teóricos que el marxismo continúa teniendo en los estudios culturales? Hay múltiples formas de contar esa historia, y permítanme recordarles que no estoy proponiendo una como la única historia. Sin embargo, sí quiero plantear esa historia de una forma que, creo, será ligeramente sorprendente para ustedes.

Entré a los estudios culturales a partir de la Nueva Izquierda, la cual siempre ha considerado el marxismo como problema, como peligro, no como una solución. ¿Por qué? No tenía nada que ver con cuestiones teóricas en sí. Tenía que ver con el hecho de que mi propia formación (y su propia formación) política ocurrió en un momento históricamente muy parecido al actual —me extraña que muy poca gente se haya referido a esto—: el momento de la desintegración de una cierta clase de marxismo. De hecho, la Nueva Izquierda Británica surgió en 1956 en el momento de la desintegración de un proyecto histórico/político completo. En ese sentido, entré al marxismo de para atrás: contra los tanques soviéticos en Budapest. No quiero decir que no estuviera (al igual que lo estaban los estudios culturales) profundamente influenciado por las cuestiones del marxismo como proyecto teórico: el poder, el alcance global y las capacidades de hacer historia del capital; la cuestión de las clases; la compleja relación entre poder, que es un término más sencillo de establecer en los discursos de la cultura que los de explotación; la preocupación por una teoría general que pudiera, de una manera crítica, conectar diferentes esferas de la vida, la política y la teoría, teoría y práctica, cuestiones económicas, políticas e ideológicas, y así sucesivamente; la noción

de conocimiento crítico en sí y la producción de conocimiento crítico como práctica. Estas cuestiones centrales son lo que uno quería decir cuando se trabajaba en el campo del marxismo, sobre el marxismo, contra el marxismo, con él mismo para tratar de desarrollarlo.

Nunca hubo un momento anterior en que los estudios culturales y el marxismo representaran un encaje teórico perfecto. Desde el comienzo (para usar esta forma de hablar por un momento), siempre hubo la cuestión de las grandes inadecuaciones teóricas y, políticamente, los silencios retumbantes, las grandes evasivas del marxismo —las cosas que Marx no mencionaba o que no parecía comprender y que eran nuestro tema privilegiado de estudio: cultura, ideología, lenguaje, lo simbólico—. En lugar de eso, éstas eran las cosas que siempre habían aprisionado el marxismo como modo de pensar, como una actividad de práctica crítica —su ortodoxia, su carácter doctrinario, su determinismo, su reduccionismo, su ley inmutable de la historia, su estatus como metanarrativa—. Es decir, el encuentro entre los estudios culturales británicos y el marxismo tiene que entenderse ante todo como el compromiso con un problema mas no como una teoría, ni siquiera una problemática. Empieza, y se desarrolla a través de la crítica de cierto reduccionismo y economismo que creo que no es extrínseco sino intrínseco al marxismo; una disputa con el modelo de base y superestructura a través del que tanto el marxismo vulgar como el marxismo sofisticado habían tratado de pensar las relaciones entre sociedad, economía y cultura. Estaba ubicado y posicionado en una disputa interminable, prolongada y necesaria, con la cuestión de falsa consciencia. En mi propio caso, exigía una disputa todavía incompleta con el profundo eurocentrismo de la teoría marxista. Quiero ser muy preciso en esto. No es simplemente asunto de dónde Marx nació ni de lo que decía sino del modelo central de las partes más desarrolladas de la teoría marxista, que sugerían que el capitalismo evolucionaba orgánicamente a partir de sus propias transformaciones. En cambio, yo venía de una sociedad en que el profundo revestimiento de la sociedad, economía y cultura capitalista había sido impuesto por medio de la conquista y la colonización. Esta es una crítica teórica, no vulgar. No culpo a Marx por el lugar de su nacimiento; sino que estoy cuestionando el modelo alrededor del que se articuló el marxismo: su eurocentrismo.

Quiero sugerir una metáfora diferente para el trabajo teórico: la metáfora de la lucha, del forcejeo con los ángeles. La única teoría que vale la pena tener es aquella con la que uno tiene que luchar, no aquella de la que uno habla con una fluidez profunda. Quiero decir algo más tarde acerca de la sorprendente fluidez teórica de los actuales estudios culturales. Pero mi propia experiencia de la teoría —y el marxismo es ciertamente un ejemplo— es de forcejeo con los ángeles, una metáfora que puede tomarse tan literalmente como se quiera. Recuerdo haber forcejeado con Althusser. Recuerdo haber visto la idea de "práctica teórica" en *Para leer el Capital* (Althusser 1969) y haber pensado, "he llegado tan lejos en este libro como se necesita". Sentí, no voy a ceder una pulgada a esta profunda malinterpretación, esta mala traducción superestructuralista del marxismo clásico, a menos que me derrote de espíritu. Tendrá que marchar sobre mí para convencerme. Le hice la guerra a muerte.

Un texto largo y diletante que escribí sobre la Introducción de Marx a los *Grundisse* 1857, donde traté de marcar la diferencia entre el estructuralismo en la epistemología de Marx y la de Althusser, fue sólo la punta del iceberg de este gran forcejeo.[1] Y eso no es un asunto meramente personal. En el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos, durante cinco o seis años, mucho después de que se superara el anti-teoricismo o la resistencia a la teoría de los estudios culturales, decidimos de manera nada británica que teníamos que sumergirnos en la teoría, le dimos la vuelta a toda la circunferencia del pensamiento europeo, para no capitular simplemente al *zeiggeist* marxista. Leímos el idealismo alemán, leímos a Weber a contrapelo, leímos el idealismo de Hegel, leímos la crítica del arte idealista.[2]

Así que la idea de que el marxismo y los estudios culturales encajan perfectamente, se reconocen una afinidad inmediata, se estrechan la mano en algún momento teleológico o hegeliano de síntesis, y producen el momento fundador de los estudios culturales es totalmente equivocada. No pudo haber sido más distinto. Y cuando, eventualmente, en los setenta, los estudios culturales británicos avanzaron —de muchas formas diferentes, debe decirse— hacia la problemática del marxismo, hay que escuchar el término "problemática" de manera genuina, no simplemente de modo formalista-teórico: como un problema; tanto sobre la lucha contra los constreñimientos y límites de ese modelo como sobre las preguntas necesarias que nos exigía encarar. Y cuando, al final, en mi propio trabajo, traté de aprender a partir de las ganancias teóricas de Gramsci y trabajar con ellas, fue únicamente porque ciertas estrategias de evasión habían forzado de muchas formas el trabajo de Gramsci a responder a lo que sólo puedo llamar (he aquí otra metáfora para el trabajo teórico) los acertijos de la teoría, las cosas que la teoría marxista no podía contestar, la cosas acerca del mundo moderno que Gramsci descubrió que permanecían sin solución dentro de los encuadres teóricos de la gran teoría —el marxismo— en la que él continuaba trabajando. En cierto punto, las preguntas a las que quería llegar eran inaccesibles para mí excepto por medio de un desvío a través de Gramsci. No porque Gramsci las resolviera sino porque por lo menos él encaraba muchas de ellas. No quiero referirme a lo que personalmente creo que aprendieron de Gramsci los estudios culturales en un contexto británico, en cierto período: aprendieron muchísimo sobre la naturaleza de la cultura misma, la disciplina de lo coyuntural, la importancia de la especificidad histórica, la enormemente productiva metáfora de la hegemonía, la manera en que uno puede pensar preguntas sobre relaciones de clases sólo utilizando la noción desplazada de ensamblajes y bloques. Estas son las ganancias particulares de la "desviación" vía Gramsci, pero no estoy tratando de hablar de eso. Quiero decir, en este contexto, que mientras Gramsci pertenece a la problemática del marxismo, su importancia para este momento de los estudios culturales británicos es precisamente el grado en que radicalmente *desplazó* algunas de las herencias del marxismo en los estudios culturales. El carácter radical del "desplazamiento" del marxismo de Gramsci

1 Hall hace referencia a un escrito de principios de los años setenta titulado "Notas de Marx sobre el método: una 'lectura' de la *Introducción de 1857*", que aparece en la presente compilación como el capítulo 5 (Nota de los editores).

2 He escrito sobre esto en Hall (1977, 1980).

no ha sido aún comprendido y probablemente nunca será reconocido ahora que estamos entrando a la era del postmarxismo. Tal es la naturaleza del movimiento de la historia y de la moda intelectual. Pero Gramsci también hizo algo más por los estudios culturales y ahora quiero hacer unos apuntes sobre eso porque se refiere a lo que llamo la necesidad de reflexionar sobre nuestra posición institucional y nuestra práctica intelectual.

En muchas ocasiones intenté, al igual que otra gente de los estudios culturales británicos y del Centro, de describir lo que pensábamos que estábamos haciendo con el tipo de trabajo intelectual que establecimos en el Centro. Tengo que confesar que, aunque he leído muchos planteamientos más elaborados y sofisticados, los planteamientos de Gramsci aún me parece que se acercan más a expresar lo que creo estábamos tratando de hacer. Admitimos que hay un problema con la frase "la producción de intelectuales orgánicos". Pero no cabe duda en mi mente de que estábamos intentando encontrar una práctica institucional en los estudios culturales que pudiera producir un intelectual orgánico. Anteriormente no sabíamos lo que eso quería decir en el contexto de Gran Bretaña en los setenta, y no estábamos seguros de que lo reconoceríamos si nos las arreglábamos para producirlo. El problema acerca del concepto de intelectual orgánico es que parece alinear los intelectuales con un movimiento histórico emergente y no podíamos en ese entonces, y aun ahora escasamente podemos, decir dónde se encontraba ese movimiento histórico. Éramos intelectuales orgánicos sin ningún punto de referencia orgánico; intelectuales orgánicos con nostalgia, con voluntad o esperanza (para utilizar la frase de Gramsci de otro contexto) que en algún punto estaríamos preparados en trabajo intelectual para esa clase de relación si tal coyuntura algún día aparecía. Ciertamente, estábamos preparados para imaginar o modelar o simular tal relación en su ausencia: "pesimismo del intelecto, optimismo de la voluntad".

No obstante, me parce muy importante que el pensamiento de Gramsci en estos temas ciertamente capturara parte de lo que éramos. Porque un segundo aspecto de la definición de la labor intelectual de Gramsci, que creo que siempre ha estado anclada cerca de la noción de los estudios culturales como proyecto, ha sido su exigencia de que el "intelectual orgánico" trabaje en dos frentes al mismo tiempo. De un lado, teníamos que estar en el mismo frente del trabajo intelectual teórico porque, como dice Gramsci, es la labor del intelectual orgánico saber más que los intelectuales tradicionales: realmente saber, no solamente fingir saber, no simplemente tener la facilidad del conocimiento, sino conocer densa y profundamente. A menudo el conocimiento del marxismo es reconocimiento puro: ¡la producción, otra vez, de lo que ya sabemos! Si uno está en el juego de la hegemonía, tiene que ser más inteligente que "ellos". Por ende, no hay límites teóricos de los que los estudios culturales puedan regresar. Pero el segundo aspecto es simplemente igual de crucial: que el intelectual orgánico no se puede absolver de la responsabilidad de la transmisión de esas ideas, ese conocimiento, a través de la función intelectual, a quienes no pertenecen, profesionalmente, a la clase intelectual. Y, a no ser que aquellos dos frentes estén operando al mismo tiempo, o mínimamente que esas dos ambiciones sean parte del proyecto de estudios culturales, se

obtiene un avance teórico enorme sin ningún compromiso en el plano del proyecto político.

Me causa mucha ansiedad que ustedes vayan a interpretar lo que estoy diciendo como un discurso antiteórico. No es antiteórico, sino que tiene algo que ver con las condiciones y problemas del desarrollo del trabajo intelectual y teórico como práctica política. Es un camino extremadamente difícil, no resolver las tensiones entre esos dos requisitos, sino vivir con ellas. Gramsci nunca nos pidió resolverlas, sino que nos dio un ejemplo práctico de cómo convivir con ellas. Nunca produjimos los intelectuales orgánicos (que deberíamos tener) en el Centro. Nunca estuvimos conectados con ese movimiento histórico emergente. Sin embargo, las metáforas son cosas serias. Afectan nuestra práctica. Estoy tratando de re-escribir los estudios culturales como trabajo teórico que debe continuar viviendo con esa tensión.

Quiero examinar otros dos momentos históricos en los estudios culturales que interrumpieron la ya interrumpida historia de su formación. Algunos de estos desarrollos llegaron como si fueran del espacio extraterrestre: no fueron generados desde el interior, no eran parte de una teoría general de la cultura que se desenvolvía internamente. Una y otra vez, el así llamado desenvolvimiento de los estudios culturales fue interrumpido por un quiebre, por rupturas reales, por fuerzas externas; la interrupción, por así decirlo, de nuevas ideas, que descentralizaron lo que parecía ser la práctica acumulativa del trabajo. Hay otra metáfora para el trabajo teórico: trabajo teórico como interrupción.

Hubo mínimo dos interrupciones en el trabajo del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos. La primera alrededor del feminismo y la segunda alrededor de cuestiones de raza. Esto no es un intento de abreviar los avances y consecuencias políticas y teóricas para los estudios culturales británicos de las intervenciones feministas: eso es para otra ocasión, otro lugar. Pero tampoco quiero invocar ese momento de una manera en extremo casual y abierta. Para los estudios culturales (además de muchos otros proyectos teóricos), la intervención del feminismo fue específica y decisiva. Fue un rompimiento. Reorganizó el campo en formas concretas. Primero, la apertura de la cuestión de lo personal como político, y sus consecuencias para cambiar el objeto de estudio en los estudios culturales fue completamente revolucionaria de forma práctica y teórica. Segundo, la expansión radical de la noción de poder, que hasta el momento había sido desarrollada dentro del marco de la noción de lo público, del dominio de lo público, con el efecto que no podíamos utilizar el término poder —tan clave para la problemática inicial de la hegemonía— de la misma forma. Tercero, la centralidad de las cuestiones de género y sexualidad para entender el poder mismo. Cuarto, la apertura de muchas de las preguntas que pensábamos que habíamos eliminado en torno a las áreas peligrosas de lo subjetivo y el sujeto, que situaban esas cuestiones en el centro de los estudios culturales como práctica teórica. Quinto, la "re-apertura" de la frontera cerrada entre teoría social y la teoría del inconsciente-psicoanálisis. Es difícil describir la importancia de la apertura de ese nuevo continente en los estudios culturales, marcado solamente por

la relación —o más bien, lo que Jacqueline Rose ha llamado las "agitadas relaciones"— entre feminismo, psicoanálisis y estudios culturales.

Sabemos qué era, pero no se sabe generalmente cómo ni dónde irrumpió primeramente el feminismo. Yo utilizo la metáfora deliberadamente: como el ladrón por la noche, penetró, interrumpió, hizo un ruido, se tomó el tiempo, cagó en la mesa de los estudios culturales. El título del tomo donde se logró esta incursión —*Women Taken Issue*— es instructivo: porque ellas "se tomaron el asunto" en ambos sentidos: se tomaron el número de ese año e iniciaron una querella. Pero quiero decirles otra cosa más acerca de eso. Como resultado de la importancia creciente del trabajo feminista y los inicios del movimiento feminista a comienzos de los setenta, muchos de nosotros en el Centro —especialmente, naturalmente, hombres— pensamos que era hora de producir buen trabajo feminista en estudios culturales. Y en verdad nosotros tratamos de comprarlo, de importarlo, de atraer buenas académicas feministas. Como es de esperar, muchas de las mujeres en estudios culturales no estaban terriblemente interesadas en este proyecto benigno. Estábamos abriendo las puertas a estudios feministas, siendo hombres buenos, transformados. Y, sin embargo, cuando irrumpió a través de la ventana, las resistencias insospechadas salieron a la superficie —el poder patriarcal totalmente instalado, que creía que se había negado a sí mismo—. No hay dirigentes aquí, solíamos decir: todos, estudiantes de postgrado y profesores, estamos juntos aprendiendo cómo practicar estudios culturales. Ustedes pueden decidir lo que quieran, etc. Y sin embargo, cuando se cuestionó la lista de lecturas… Ahora es allí donde realmente descubrí la naturaleza de género del poder. Mucho tiempo después de que pudiera pronunciar las palabras, encontré la realidad de la profunda perspicacia de Foucault sobre la reciprocidad individual del conocimiento y del poder. Hablar de renunciar al poder es una experiencia radicalmente diferente a ser silenciado. Es otra manera de pensar y otra metáfora para la teoría: la manera como el feminismo rompe y se introduce en los estudios culturales.

Luego existe la cuestión de raza en los estudios culturales. He hablado sobre la importancia de las fuentes "extrínsecas" en la formación de los estudios culturales —por ejemplo, en lo que he llamado el momento de la Nueva Izquierda y su querella original con el marxismo—. Y, sin embargo, ese fue un momento profundamente inglés o británico. En realidad, hacer que los estudios culturales introduzcan en su propia agenda las preguntas críticas sobre raza, la política de raza, la resistencia al racismo, las preguntas críticas de la política cultural, fue en sí mismo una lucha profundamente teórica, una lucha de la que *Policing the Crisis* (Hall *et al.* 1978) fue, curiosamente, el primer y tardío ejemplo. Este representó un giro decisivo en mi propio trabajo intelectual y teórico así como en el del Centro. De nuevo, se logró solamente como resultado de una lucha amarga y larga contra un silencio inconsciente. Una lucha que continuó en lo que se ha llegado a conocer, pero sólo en la historia revisada, como uno de los libros cruciales del Centro de Estudios Culturales, *The Empire Strikes Back* (Gilroy *et al.* 1982). En verdad, a Paul Gilroy y al grupo de gente que produjo el libro les resultó extremadamente

difícil crear en el Centro el espacio político y teórico necesario para trabajar en ese proyecto.

Quiero apegarme a la noción, implícita en ambos ejemplos, de que los movimientos provocan transformaciones teóricas. Y las coyunturas históricas insisten sobre las teorías: son momentos reales en la evolución de la teoría. Pero tengo que detenerme y volver sobre mis pasos. Porque pienso que ustedes podrían oír, una vez más, en lo que estoy diciendo, una especie de invocación de populismo antiteórico de mente estrecha que no respeta ni reconoce, en cada punto de los movimientos que estoy tratando de recontar, la importancia crucial de lo que llamaría el detenimiento o desviación necesaria a través de la teoría. Quiero hablar sobre esa "desviación necesaria" por un momento. Lo que descentró y dislocó el transcurso tranquilo del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos, seguramente, y hasta cierto punto los estudios culturales británicos en general, es lo que a veces se llama "el giro lingüístico": el descubrimiento de la discursividad, de la textualidad. En el Centro hubo víctimas alrededor de esas nociones también. Se luchó con ellas, exactamente de la misma manera que describí anteriormente. Pero las ganancias que se lograron gracias a un enlazamiento con ellos son crucialmente importantes para entender cómo la teoría llega a ser avanzada en ese trabajo. Y sin embargo, en mi opinión, tales "ganancias" teóricas nunca son un momento auto-suficiente.

De nuevo, no hay espacio aquí sino para empezar a enumerar los adelantos teóricos que se hicieron mediante los encuentros con el trabajo estructuralista, semiótico y postestructuralista: la innegable importancia del lenguaje y de la metáfora lingüística para *cualquier* estudio de la cultura; la expansión de la noción de texto y textualidad, ambos como fuentes de significado, y como eso que escapa y pospone el significado; el reconocimiento de la heterogeneidad, de la multiplicidad de significados, de la lucha para cerrar arbitrariamente la semiosis infinita más allá del significado; el reconocimiento de la textualidad y del poder cultural, de la representación misma, como sitio de poder y de regulación; de lo simbólico como fuente de identidad. Estos son adelantos teóricos enormes, aunque naturalmente, los estudios culturales siempre se habían ocupado de cuestiones de lenguaje (el trabajo de Raymond Williams mucho antes de la revolución semiótica, es central aquí). Sin embargo, la reconfiguración de la teoría obligó a pensar en las cuestiones de la cultura a través de las metáforas del lenguaje y textualidad, lo cual constituye un punto más allá, donde ahora deben ubicarse siempre, necesariamente, los estudios culturales. La metáfora de lo discursivo, de la textualidad, instaura una demora necesaria, un desplazamiento que creo que *siempre* está implícito en el concepto de cultura. Si se trabaja sobre la cultura, o si se ha tratado de trabajar sobre cualquier otra cosa importante y se encuentra uno empujado de nuevo hacia la cultura, si la cultura es lo que te apasiona, hay que reconocer que siempre estarás trabajando en un área de desplazamiento. Siempre hay algo descentrado acerca del medio de la cultura, acerca del lenguaje, de la textualidad, y la significación que escapa y evade el intento de enlazarlo, directa e inmediatamente, con otras estructuras. Y sin embargo, al mismo tiempo, la sombra, la impronta, la huella de esas otras formaciones, de la intertextualidad

de textos en sus posiciones institucionales, de textos como fuentes de poder, de la textualidad como sitio de representación y de resistencia, todas esas preguntas no se pueden borrar de los estudios culturales.

El asunto es ¿qué pasa cuando un campo, que he estado tratando de describir de forma muy puntuada, dispersa e interrumpida, como vectores que cambian constantemente, un campo que se define como proyecto político, trata de desarrollarse como una especie de intervención teórica coherente? O, para hacer la misma pregunta al revés, ¿qué pasa cuando una empresa académica y teórica intenta comprometerse con pedagogías que reclutan el compromiso activo de individuos y grupos, intenta establecer una diferencia en el mundo institucional donde está ubicada? Estos son temas extremadamente difíciles de solucionar porque lo que se nos pide es decir "sí" y "no" al mismo tiempo. Se nos pide asumir que la cultura siempre trabajará a través de sus textualidades, y al mismo tiempo que la textualidad nunca es suficiente. Pero ¿nunca suficiente de qué? ¿Nunca suficiente para qué? Esa es una pregunta extremadamente difícil de contestar porque, filosóficamente, siempre ha sido imposible en el campo teórico de los estudios culturales —ya sea que dicho campo esté concebido en términos de textos y contextos, de intertextualidad, o de las formaciones históricas en las que las prácticas culturales están insertas—conseguir cualquier cosa parecida a una elaboración teórica adecuada de las relaciones de la cultura y de sus efectos. Sin embargo, quiero insistir en que hasta que los estudios culturales aprendan a vivir con esta tensión, una tensión que todas las prácticas textuales deben asumir —una tensión que Said describe como el estudio del texto en sus afiliaciones con "instituciones, oficinas, agencias, clases, academias, corporaciones, grupos, partidos ideológicamente definidos, y profesiones, naciones, razas y géneros"— habrán renunciado a su vocación "terrenal". Es decir, a menos que, y hasta que, uno respete el desplazamiento necesario de la cultura y sin embargo esté siempre irritado por su fracaso para reconciliarse con otros asuntos que importan, con otros asuntos que no son totalmente cubiertos por la textualidad crítica en sus elaboraciones, los estudios culturales como proyecto, como intervención, permanecen incompletos. Si uno pierde el control de la tensión, se puede realizar un trabajo intelectual excelente, pero se habrá perdido práctica intelectual como política. Les digo esto, no porque sea lo que los estudios culturales deberían ser o lo que el Centro se las arregla para hacer bien, sino simplemente porque creo que, en general, es lo que define a los estudios culturales como proyecto. Tanto en el contexto estadounidense como en el británico los estudios culturales han llamado la atención hacia sí mismos no simplemente como resultado de su a veces deslumbrante desarrollo intelectual interno, sino porque mantienen cuestiones políticas y teóricas en una tensión permanente que no puede ser resuelta. Constantemente permiten que una irrite, moleste y perturbe a la otra sin insistir en un cierre teórico final.

He venido hablando mucho en términos de una historia anterior. Pero las discusiones sobre el Sida me han recordado esta tensión. El Sida es uno de los temas que urgentemente nos presenta nuestra marginalidad como intelectuales críticos cuando intentamos hacer esfuerzos reales en el mundo.

Y sin embargo, con frecuencia se nos ha representado de formas contradictorias. Contra las urgencias de la gente que se muere en las calles, ¿cuál, en el nombre de Dios, es el objetivo de los estudios culturales? ¿Cuál es el objetivo del estudio de representaciones si no hay respuesta a la pregunta de qué decir a alguien que quiere saber si debe tomarse una droga y si eso significa que morirá dentro de dos días o dentro de unos meses? En ese momento, creo que cualquier persona que esté en los estudios culturales seriamente como práctica intelectual debe sentir, en su pulso, su efemeridad, su insustancialidad, qué poco registra, qué poco hemos podido cambiar o hacer que alguien haga algo. Si no sienten eso como tensión en el trabajo que están haciendo, la teoría los ha desenganchado. De otro lado, en últimas, no estoy de acuerdo con la manera en que con frecuencia se nos plantea este dilema, ya que es naturalmente una cuestión más compleja y ramificada que el simple hecho de que ahí afuera hay gente muriendo. La cuestión del Sida es un importante terreno de lucha y de disputa. Además de la gente que conocemos que se está muriendo, o que ha muerto, o que morirá, hay mucha gente moribunda de la que nunca hemos hablado. ¿Cómo podríamos decir que el asunto del Sida no es asunto de quién es representado y quién no lo? El Sida es el sitio donde el avance de la política del sexo está en retroceso. Es un sitio en el que no sólo morirá la gente sino que también morirán el deseo y el placer si ciertas metáforas no sobreviven o si sobreviven de la manera equivocada. A menos que operemos en esta tensión, no sabemos qué pueden hacer o no los estudios culturales. Tienen que analizar ciertas cosas sobre la naturaleza constitutiva y política de la representación misma, sus complejidades, los efectos del lenguaje, la textualidad como sitio de vida y muerte. Esas son las cosas que los estudios culturales pueden abordar.

He utilizado ese ejemplo no porque sea perfecto sino porque es un ejemplo específico porque tiene un significado concreto, porque nos desafía en su complejidad y al hacerlo tiene cosas que enseñarnos acerca del futuro del trabajo teórico serio. Conserva la naturaleza esencial del trabajo intelectual y de la reflexión crítica, la irreductibilidad de la perspicacia que la teoría puede traer a la práctica política, perspicacia a la que no se puede llegar de ninguna otra forma. Y al mismo tiempo, nos recuerda la modestia necesaria de la teoría, la modestia necesaria de los estudios culturales como proyecto intelectual.

Quiero terminar con dos apuntes. Primero quiero dirigirme al problema de la institucionalización de estas dos construcciones: los estudios culturales británicos y los estudios culturales estadounidenses. Y luego, extrayendo de las metáforas acerca del trabajo teórico que he tratado de plantear (espero que no mediante el reclamo de autoridad o autenticidad sino en lo que inevitablemente tiene que ser una manera polémica, posicional y política), decir algo sobre la forma en que el campo de los estudios culturales debe ser definido.

No sé qué decir sobre los estudios culturales estadounidenses. Estoy totalmente confundido en ese campo. Creo que las luchas para insertar los estudios culturales en la institución en el contexto británico, para obtener tres o cuatro puestos laborales para alguien bajo alguna forma de disfraz,

son muy diferentes comparadas con la rápida institucionalización que se está desarrollando en los Estados Unidos. La comparación es válida no sólo para los estudios culturales. Si se piensa en el trabajo importante que se ha efectuado en la historia feminista en Gran Bretaña y preguntamos cuántas de esas mujeres alguna vez en su vida han tenido trabajos académicos de tiempo completo o han tenido alguna oportunidad, se palpa de qué se trata la marginalidad. Así, la enorme explosión de los estudios culturales en Estados Unidos, su rápida profesionalización e institucionalización, no es algo que cualquiera de quienes hemos tratado de instalar un Centro marginado en una universidad como Birmingham pueda sencillamente lamentar. Y sin embargo, tengo que decir, enfáticamente que me recuerda las formas en que, en Gran Bretaña, siempre estamos conscientes de la institucionalización como un momento de gran peligro. Ahora bien, he venido diciendo que los peligros no son situaciones de las que se escapa sino lugares hacia los que uno se dirige. Por ende, simplemente quiero que sepan que mi propio sentimiento al respecto es que la explosión de los estudios culturales junto a otras formas de teoría crítica en la academia representa un momento de peligro extraordinariamente profundo. ¿Por qué? Bueno, sería excesivamente vulgar hablar sobre cosas como cuántos trabajos y cuánto dinero hay y cuánta presión ejerce esto sobre la gente para que hagan lo que creen que es trabajo político e intelectual crítico mientras miran por encima del hombro los aportes de promociones y de publicaciones. Permítanme devolverme al punto al que me referí antes: mi sorpresa por lo que llamé la fluidez teórica de los estudios culturales en Estados Unidos.

Ahora, el asunto de la fluidez teórica es una metáfora difícil y provocativa, y quiero solamente decir una palabra sobre eso. Hace algún tiempo, mirando lo que uno puede llamar el diluvio deconstructivo (en oposición al giro deconstructivo) que se había apoderado de los estudios literarios estadounidenses, en su modo formalista, traté de distinguir de la simple repetición, de una especie de mímica o ventriloquismo deconstructivo que a veces pasa como ejercicio intelectual serio, el trabajo teórico e intelectual extremamente importante que esto había posibilitado en los estudios culturales. Mi temor en ese momento era que si los estudios culturales ganaban una institucionalización equivalente en el contexto estadounidense, de la misma manera formalizarían la existencia de las cuestiones críticas de poder, historia y política. Paradójicamente, lo que quiero decir con fluidez teórica es exactamente lo contrario. No hay momento ahora, en los estudios culturales estadounidenses, en que *no* podamos, extensiva e interminablemente, teorizar el poder, la política, la raza, la clase y el género, la subordinación, la dominación, la exclusión, la marginalidad, la otredad, etc. Casi no queda nada en los estudios culturales que no haya sido teorizado. Y sin embargo, queda la duda insistente de que esta textualización abrumadora de los propios discursos de los estudios culturales de alguna forma constituya el poder y la política como asuntos exclusivamente del lenguaje y de la textualidad misma. Ahora, esto no quiere decir que no crea que los asuntos de poder y lo político estén siempre anclados en las representaciones, que siempre sean asuntos discursivos. Sin embargo, hay formas de constituir el poder como un fácil significante flotante que simplemente deja vaciados de cualquier significación

el crudo ejercicio de poder y las conexiones entre poder y cultura. Eso es lo que interpreto como el momento de peligro de la institucionalización de los estudios culturales en este mundo profesional de la vida académica estadounidense bien financiado, enormemente elaborado y altamente enrarecido. No tiene en absoluto nada que ver con que los estudios culturales se vuelvan más similares a los estudios culturales británicos; esa es, a mi juicio, una causa falsa y completamente vacía. Específicamente he tratado de no hablar sobre el pasado en un intento por custodiar el presente y el futuro. Pero de la narrativa que he construido del pasado sí quiero extraer, finalmente, algunas pautas para mi propio trabajo y tal vez para algunos de ustedes.

Me regreso a la ineludible seriedad del trabajo intelectual. Es un asunto fatalmente serio. Me regreso a la distinción crítica entre trabajo intelectual y académico; se superponen, son adyacentes, se alimenta el uno del otro, el uno le suministra los medios al otro. Pero no son la misma cosa. Me devuelvo a la dificultad de instituir una práctica crítica y cultural genuina cuya intención sea producir una especie de trabajo político intelectual orgánico que no trate de inscribirse en la metanarrativa paradigmática de conocimientos logrados dentro de las instituciones. Me devuelvo a la teoría y a la política, la política de la teoría. No la teoría como la voluntad de verdad sino la teoría como un conjunto de conocimientos disputados, localizados, coyunturales que tienen que debatirse en una forma dialógica, pero también como práctica que siempre piensa acerca de sus intervenciones en un mundo donde produciría alguna diferencia, donde tendría algún efecto. Finalmente, una práctica que entienda la necesidad de la modestia intelectual. Pienso que allí se encuentra toda la diferencia en el mundo entre entender la política del trabajo intelectual y substituir el trabajo intelectual por la política.

Debate

Tom Prasch: Me pregunto si usted podría hablar un poco acerca de *New Times* como una lucha constante dentro del marxismo inglés y de los estudios culturales y alrededor de ellos.

Hall: *New Times* es el nombre de una intervención que múltiples personas hicieron en la revista *Marxism Today* desde una serie de ensayos, en parte sobre asuntos económicos, en parte sobre asuntos culturales. Se podría leer como una intersección entre un proyecto político radical y un número selecto de temas del postmodernismo. Se refiere a ciertos debates acerca de la naturaleza de la economía capitalista avanzada y acerca de la naturaleza y efecto de la globalización sobre ella. Más que eso, metafóricamente traduce las enormes rupturas y divisiones que ocurren alrededor de nosotros en la vida política del mundo. Registra una serie de "New Times" como la coyuntura en que estamos viviendo y en la que muchos de los lineamientos y metáforas del pasado, muchos de los paradigmas teóricos que han llegado a ser considerados de una forma más bien doctrinaria, muchos de los programas políticos y estrategias de reforma están abiertas a inspección. No descartados sino abiertos a inspección en una especie de reflexión crítica que, dicho de

alguna manera, confiesa que la mayor parte del tiempo la mayoría de la gente no sabe a ciencia cierta dónde está ni para dónde va.

En este contexto, hay muchos argumentos diferentes en los que no voy adentrarme, alrededor de si "New Times" es sólo una especie de insinuación del futuro, un intento de leer a partir de ciertos avances de punta en algunas sociedades avanzadas sobre posibles tendencias históricas subyacentes. Digo eso únicamente porque el libro y la intervención en torno al mismo y los debates posteriores a menudo han sido leídos como si estuvieran buscando una nueva posición pero están tratando de abrir nuevos debates. Aunque está perfectamente claro desde el libro que los autores no están de acuerdo entre sí, tales son los hábitos de ortodoxia crítica y teórica. Se asume que si uno escribe un libro, sabe de qué se está hablando; uno ya debe tener una posición que está tratando de imponer a otra persona. Entonces continuamos diciendo: "lo que acabo de decir puede no ser verdad. Me gustaría discutir con otras personas si esto puede ser cierto porque estamos en 'New Times'". Ahora, tiene influencia, obviamente, sobre los estudios culturales. Aunque no se llama a sí mismo "estudios culturales", mucha gente de la que colabora en este proyecto es gente que ha sido formada dentro de los estudios culturales en Gran Bretaña, que hasta este momento ha sido una casa de muchas habitaciones, pero mucha gente que está dentro no distingue un extremo de los estudios culturales del otro. Es, obviamente, en algunas formas un intento de trasladar algunos de los modos de trabajo y perspicacias de los estudios culturales a un terreno más amplio. Sin embargo, figura como parte de mi responsabilidad para un debate que es más amplio, que no puede contenerse simplemente en un debate académico. Eso no quiere decir que no se desprenda de la investigación académica: hay toda una literatura alrededor de la especialización flexible y la integración global de la que el debate de "New Times" se deriva. Pero se está derivando de eso de una forma que sugiere que estos asuntos hay que debatirlos tanto en el campo político como en el teórico-crítico-cultural e intelectual. Esos campos diferentes superpuestos de debate sí existen; puede encontrárseles. Y los intelectuales que creen en el trabajo intelectual como proyecto serio deben tratar de dirigirse a esas audiencias como parte de lo que *ellos hacen,* como parte de su responsabilidad al tratar de ser intelectuales críticos y hacer el trabajo intelectual crítico.

Rosalind Brunt: Me gustaría que dijera algo más sobre la noción de Gramsci del intelectual orgánico. Creo que existe otro punto al que se refiere Gramsci que se relaciona con otro momento en el Centro al que usted no se refirió. Esto involucra mi metáfora favorita para el intelectual orgánico: el hueso de ballena en el corsé. Esto no es sólo una metáfora algo feminizada sino que tiene esa noción que usted estaba sugiriendo acerca de la seriedad rigurosa real. Me gusta esa especie de disciplina de hierro del corsé. También, naturalmente, como metáfora, tiene que ver con sostener. Pero cuando Gramsci la usó, a lo que él realmente aludía era al contacto con la gente. Creo que el punto que usted no mencionó al definir el intelectual orgánico es la forma en que uno no sólo transmite a la gente sino que también aprende de ella en el sentido de Gramsci. Puedo entender por qué usted no lo mencionó dado todo el populismo sentimentalista al que eso lleva. Pero esto se conecta con

un momento muy importante en el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos alrededor de la etnografía. Me pregunto si usted podría comentar sobre eso.

Hall: Usted no sólo ha percibido mi silencio, sino también la razón de éste. He escuchado todas las metáforas del intelectual orgánico utilizadas de forma que simplifican la noción y que no son críticas de sus implicaciones vanguardistas o que sugieren que es perfectamente fácil encontrar aquellas voces externas y hacerse responsable de ellas. El asunto es cómo hacerlo sin una popularización vulgar que no es para nada lo que Gramsci quiere decir mediante la relación mutuamente educativa. No puedo responder muy adecuadamente a la pregunta sobre cómo uno toma esa responsabilidad parcialmente porque es coyuntural a culturas específicas. En efecto, creo que en parte el modo como nuevas formas de los estudios culturales se deshacen de la posible sombra de formas tempranas es precisamente desde ese argumento: ¿cómo diablos podemos hacer esas conexiones sin absolvernos de la necesidad de reflexión y trabajo teórico? Creo que esa discusión, por difícil que sea, hay que enfrentarla. Y ciertamente el Centro, como ustedes saben, no la halló fácil. Y no hay ningún movimiento allá afuera esperando que esto se haga. Entonces estoy muy ansioso de sugerir que esto no es un llamado evangélico a las armas como si uno pudiera simplemente salir y hacerlo. Lo que quiero decir es más cercano a lo que quise decir mediante la noción de modestia. Hay que trabajar bajo la presión de encontrar ese momento, esa conexión. Y con la sensación de que cuando uno no lo haga, aunque puede que no haya sido posible encontrarlo, algo falta, algunas voces que deberían estar en la cabeza no están allí. Hay que reconocer que la teoría va a salir corriendo con uno. Uno va a terminar en algún punto con la ilusión de que puede cubrir, en la textualidad del debate crítico, todo el mundo, no reconociendo la terrenalidad del objeto que está tratando de analizar y ubicar teóricamente.

Pero también déjeme decir que hacerlo es posible más a menudo de lo que creemos. Aunque ciertas condiciones institucionales bloquean su proceder, estar institucionalizado también quiere decir luchar contra las restricciones institucionales que imposibilitan hacer esa clase de enlaces, y escribir en esa forma. Y el lenguaje con el que nos comunicamos el uno con el otro y hacemos nuestro trabajo intelectual también es parte de esa lucha para ser escuchado, si no hoy, entonces en algún momento. Eso es lo que quiero decir cuando hablo de vivir con la posibilidad de que *podría* haber, en algún momento, un movimiento más grande que el movimiento de los intelectuales pequeño-burgueses, si me perdonan por utilizar una frase vulgar. Eso es lo que quiero decir con nuestra modestia. ¿Quién se imaginaría que sólo a partir del interior de esos círculos el mundo puede cambiarse, o que el poder del que hablamos de manera tan maravillosamente articulada se puede cambiar? No puede ser. No estoy tratando de negar las dificultades que interponen las desconexiones y fragmentaciones políticas como el contexto político donde se hace este trabajo. Sin embargo, creo que tenemos que trabajar en el "como si" de la posibilidad orgánica.

Sé que hay muchas objeciones a la metáfora del intelectual orgánico. Yo mismo tengo muchas de ellas. Tenemos que tomar en serio la sugerencia de

Foucault de que tal vez el momento del intelectual orgánico ya pasó; ahora estamos en otro momento histórico, el del intelectual específico. Entiendo exactamente lo que él quiere decir con eso porque, naturalmente, no propongo el intelectual orgánico como una fuente de otra gran metanarrativa o como productor de la teoría para el movimiento desde afuera. Sin embargo, me sostengo en la noción del intelectual orgánico porque creo que introduce una sombra a lo largo del trabajo intelectual. Se hace con el entendimiento de esa terrenalidad de nuestro objetivo y de nuestra propia situación —de la ubicación y de los constreñimientos de nuestra propia posición institucional—. Pienso que es diferente cuando uno genuinamente siente la presión en nuestro lenguaje, mostrar sus trabajos, abrirlo a la accesibilidad, abrir una ventana no para deshabilitarla, no para cerrarla, etc. Pero esto no se puede realizar a expensas del pensamiento serio, porque la última cosa que queremos es conducir hacia el trabajo populista que no nos dice nada. Mi principal problema con gran cantidad de los trabajos en estudios culturales es que no nos dice nada nuevo. Es un ejercicio circular y lo maravilloso es que uno puede llegar nuevamente al comienzo por una ruta larga e intelectualmente recompensadora: la burguesía produce cultura burguesa, la cual ejercita hegemonía burguesa. ¡Pues bien! Eso es lo último que alguien allá afuera necesita: que le digan lo que ya sabe. Ellos necesitan que se produzcan conocimientos nuevos: nosotros no siempre estamos en capacidad de controlar las formas en las cuales es apropiado o las condiciones políticas en las cuales es apropiado, pero necesitamos trabajar como si nuestro trabajo fuese el mejor que podemos ofrecer, necesitamos trabajar con la presión tras nosotros. Y esto, pienso yo, es lo que constituye lo que he llamado nuestra modestia.

Andrew Ross: Tengo una inquietud sobre un término que usted invocó en su historia de los estudios culturales: el de "ganancias teóricas". Exactamente ¿cómo reconoce uno cuáles son las ganancias teóricas? El término parece apelar a una narrativa del progreso que ha sido casi completamente problematizada por estos momentos que usted describe en vívidos detalles, cuando el género y la raza irrumpen por la ventana.

Hall: Pienso que su crítica es correcta; el término tiene escondida en sí una suerte de narrativa de progreso. No creo que haya presentado lo de ganancias teóricas de esa manera pero puede que sí lo haya hecho, y que haya sido parte del inconsciente de lo que estaba diciendo, que el significado haya sido mayor de lo dicho o dije más de lo significado. Lo que entiendo por *ganancias teóricas* es que el siguiente tipo de trabajo que uno se siente capaz de hacer es realizado de una forma profundamente diferente porque uno ha forcejeado con una nueva serie de acertijos. Uno se desplaza en una serie diferente de posiciones y con una serie de perspicacias conceptuales que han emergido a través de lo que he denominado metafóricamente la lucha con los ángeles. No sé si este nuevo trabajo tiene alguna garantía de que sea mejor que el trabajo realizado por uno antes; a menudo no lo es. Estoy tratando de representar el momento de la teoría, no de teórico a teórico o de problemática a problemática, sino de un problema a… no quiero decir solución porque tan pronto uno obtiene algo que resuelve un problema teórico particular, inmediatamente uno tiene que reconocer que no lo hace.

Déjenme colocar esto de modo concreto. Como he tratado de argumentar, entré al marxismo como un problema; forcejeé con Althusser y finalmente fui capaz de realizar algún trabajo en el marco de una problemática marxista radicalmente revisada por Gramsci. Ahora, ¿es esto una ganancia? Bien, es una ganancia en el sentido de que pude lograr decir algo que no podía decir antes. Además, pude decir cosas distintas. Sin embargo, si uno piensa por lo que tenemos ahora en la problemática gramsciana, estamos también en los problemas de la problemática gramsciana. Hay problemas que las ganancias de Gramsci le presentan a uno, y entonces uno tiene que buscar en otro lugar, uno tiene que forcejear en un terreno diferente. Así estoy tratando de describir lo que dije sobre las interrupciones en los estudios culturales, los períodos en los cuales se ha hecho el trabajo, aunque sin un espacio teórico garantizado, y los movimientos, la serie de movimientos teóricos, que se derivan de esto.

Para ser honesto sobre su crítica, creo que algunos terrenos se ganan, de otra forma no haría esos movimientos. No pienso que estas ganancias estén garantizadas, sino que el trabajo es mejor cuando alguien comprende estas complejidades con las cuales uno forcejea para entenderlas. Algunas veces, estas ganancias son realmente retrocesos; algunas de estas ganancias lo llevan a uno a un terreno donde el trabajo es demasiado fácil, muy bueno pero vacío. Hay cantidades de callejones sin salida. No pienso que exista un simple progreso lineal en el trabajo teórico. Pero sí pienso que uno se mueve de una problemática destotalizada o deconstruida hacia las ganancias de otra, reconociendo sus limitaciones. Ese, creo, es el extremo abierto infinito del trabajo crítico, por qué el trabajo crítico es siempre dialógico. Tiene la capacidad de establecer importantes conversaciones sobre algún terreno. Eso es lo que quiero decir cuando digo ganancia: gana algo de terreno donde el pensamiento puede bordear un conjunto particular de problemas. Casi nunca es estable; estará punteado e interrumpido por alguna cosa nueva, no necesariamente por un nuevo libro o por una nueva teoría sino por algún nuevo giro de eventos que requiere que uno enfrente el problema que muestra el lado oscuro del terreno positivo que uno ha ganado. De repente, no explica eso, de repente uno tiene que empezar de nuevo, tal vez a partir del lado malo de las ganancias que se han hecho. De estas formas, estoy tratando de describir a qué se parece una práctica cultural, ya que no es circular y repetitiva y que no tiene avances o progreso garantizados sino que continúa siendo abierta. De esta forma, estoy tratando de usar el término "ganancias" no pensando en una serie infinita de progresiones teóricas bien ordenadas, interconectadas de posición a posición.

Ruth Tomaselli: La pregunta que voy a hacer es muy presuntuosa pero creo que alguien debe darle voz y yo he decidido hacerlo. Me pregunto cómo ubicaría usted su noción del intelectual orgánico en el mundo conformado por nuestros colegas y nuestros estudiantes porque, después de todo, es nuestro mundo.

Hall: Cuando dije que parte de lo que el Centro estaba tratando de hacer era producir trabajo intelectual orgánico, naturalmente tenía en mente básicamente el asunto de la pedagogía. No creo que podamos divorciar el trabajo teórico de la pedagogía. En el Centro de Estudios Culturales Contem-

poráneos había sólo tres académicos, así que los intelectuales orgánicos que estábamos tratando de producir éramos no sólo nosotros sino también nuestros estudiantes. Por ende, el asunto de la pedagogía como forma de producción intelectual es crucial. Estoy de acuerdo con lo que tomo como la crítica subyacente en su comentario; es decir, con que cuando hablamos de la posición institucional de los estudios culturales, a menudo dejamos de mencionar las cuestiones de la enseñanza y de la pedagogía. Hablamos sobre la práctica intelectual como si fuera la práctica de los intelectuales en la biblioteca leyendo los textos canónicos correctos o consultando otros intelectuales en conferencias o algo así. Pero el trabajo continuo de una práctica intelectual para la mayoría de nosotros, en cuanto a que conseguimos nuestro sostenimiento material, nuestros modos de reproducción a partir de nuestro trabajo académico, es en verdad la enseñanza. Y yo supongo que mi silencio verdadero estaba en mi no respuesta a Ros Brunt al decir que la primera gente con la que probablemente haríamos alguna conexión eran nuestros estudiantes. Antes de que invoquemos las filas de las grandes masas allá afuera, es probable que sea importante que nuestros estudiantes estén con nosotros en el proyecto y que estemos ayudándolos a llevar a cabo algo de trabajo intelectual. Lamento si pareció que lo daba por sentado.

Jenny Sharpe: Me pregunto si usted podría expandirse un poco sobre la noción de "tensión irritable" con la que organizó su narrativa (en oposición a solución y resolución). También me preguntaba si esta tensión irritable podía ser productiva en la política de alianza.

Hall: Simplemente diré tres cosas breves acerca de las tensiones. Uno de los ejemplos más importantes de una tensión que ha sido enormemente productiva teóricamente para mi propio trabajo, es exactamente ese triángulo al que me referí anteriormente, que ha sido puesto en la agenda por la interrupción del feminismo. Las interrelaciones entre feminismo, psicoanálisis y los estudios culturales definen un terreno total y permanentemente inestable para mí. Las ganancias del entendimiento de los asuntos culturales dentro de las perspicacias del trabajo psicoanalítico y a través de él, especialmente esos que han sido re-leídos a través de las prácticas políticas del feminismo, permitieron enormes iluminaciones para mí —eso es lo que quiero decir cuando hablo de ganancia—. Simplemente siento que después de ese momento sé algo que no sabía antes y que ahora lo tengo para trabajar. Pero ningún intento de trasladar suavemente uno hacia el otro funciona; ningún intento de hacer eso puede funcionar. La cultura no es simplemente el proceso del mandamiento inconsciente ni el inconsciente simplemente la internalización de procesos culturales a través de la esfera de influencia subjetiva. La última simplemente no funciona. El psicoanálisis rompe completamente esa noción sociológica de socialización; nunca la utilizaré otra vez. Eso es lo que quiero decir con interrupción: el término se cae por el fondo. No puedo explicar cómo están constituidos los individuos sociales y cómo son reconstituidos a través del concepto de socialización. Simplemente tenía que irse. Pero no puedo trasladar el uno hacia el otro. Tengo que vivir con la tensión de los dos vocabularios, de los dos objetos inestables del análisis y tratar de leer el uno a través del otro sin caer en las lecturas psicoanalíticas de todo. Esa es

la razón por la que, de los muchos libros sobre ese tema, me gusta *Sexuality and the Field of Vision* de Jacquelin Rose tanto porque creo que es un libro muy político. También es un libro profundamente lacaniano y los argumentos entre aquellas dos cosas son inestables y ella simplemente tiene que decir: sé que estas dos cosas son importantes y sé que están unidas de modo complejo y no puedo decirles cómo se efectúa la traducción. Eso es lo que quiero decir con vivir en la tensión y con ella.

Déjenme decir, segundo, que estoy de acuerdo en que esto no es un asunto de práctica teórica solamente. Pienso que así como tenemos que entender la política como un lenguaje, tenemos que entender la política como la convivencia con la tensión. La noción de la práctica política donde la crítica se pospone hasta el día después de las barricadas precisamente define la política que siempre rechacé. Y si ustedes no toman ese camino entran a la política de la contienda, del argumento continuo, del debate continuo, debido a lo que se encuentra en juego realmente importa.

Finalmente, entonces, el asunto de la manera en que manejamos nuestras tensiones importa mucho. No quiero recetar sino que quiero llamar su atención al problema de la cortesía, de vivir con una tensión que importa sin comernos unos a otros. Porque hay una especie de competencia en la que los intelectuales viven con sus tensiones y en las que ellos sólo pueden vivir con ellas montándose en las espaldas de la gente cuyas posiciones están tratando de disputar. Tenemos mucho que aprender acerca del respeto a las posiciones que se están avanzando mientras que se las disputa porque algo importante está en juego. No creo que seamos muy buenos en eso. Tenemos mucho que aprender acerca de los modales de un compromiso crítico dialógicamente genuino.

Meaghan Morris: No soy pluralista pero en verdad me gustan los dos modelos —intelectuales orgánicos y específicos— porque pienso que describen diferentes tipos de posibilidad que existen para la gente en el presente, de seguro en mi país. Pero una cosa que me molesta acerca de la retórica del intelectual orgánico es la forma como se puede plantear el problema de la teoría/práctica/política. En un momento, usted dijo que si no siente las tensiones en su trabajo, es porque la teoría le ha permitido desengancharse. Pero a veces no es la teoría la que lo libera, es la academia o las formas de institucionalización académica pueden impulsar la tensión hacia el exterior del trabajo de la gente, pueden matar completamente los ángeles en cierto sentido. Y esto, supongo yo, tiene que ver con cómo ve usted la resistencia de los estudios culturales frente a eso. He visto un momento en otro tiempo y lugar con la teoría feminista, por ejemplo, donde todo un grupo de mujeres que había forcejeado con ángeles durante muchos años de pronto se encontró enseñando un programa que la mayoría de sus estudiantes encontraba aburridor, opresivo e irrelevante. Y totalmente no angelical. Pero como resultado de la naturaleza de los problemas políticos estructurales a los que responde el feminismo, ese momento pasó. Vino otra gente, imbuida por su crítica, a desplazar el trabajo que habíamos hecho y renovaron todo el proyecto de teoría feminista. Me pregunto si los estudios culturales tienen suficiente identidad para hacer eso. La razón por la que no soy pluralista es que no pienso que el pluralismo sea una opción. Creo

que es el problema. Creo que cuando la academia institucionaliza el hecho del pluralismo, vuelve difícil que la gente se preocupe por la diferencia entre varios cerramientos arbitrarios. Entonces, lo que quiero ver es una definición contra el pluralismo.

Hall: Hay aquí un número de preguntas realmente importantes y no puedo responderlas adecuadamente. Pero déjenme simplemente decir que a mí también me gusta el modelo del intelectual específico y del intelectual orgánico. No estoy tratando de despreciar uno a favor del otro. Traté de representar el segundo hablando sobre los estudios culturales como si no tuvieran aspiración a un metalenguaje global, como si siempre tuvieran que reconocer su posicionamiento, como un conjunto de conocimientos localizados, etc. También, contrario a la promesa que en el discurso gramsciano afianza al intelectual orgánico, es decir, que hay una parte allá afuera para entregar, la parte no está allí. Entonces el intelectual orgánico, metafóricamente, como la esperanza, y el intelectual específico como el modo de operación. También estoy de acuerdo con lo que usted dijo sobre el pluralismo. Y creo que una de las dificultades para nosotros resulta de que los estudios culturales siempre han sido interdisciplinarios, por muy buenas —y creo yo— importantes razones. Algunas de las fuerzas subversivas de los estudios culturales, junto con varias otras formas del trabajo crítico, resultan de haber disputado los espacios institucionalizados del conocimiento como disciplinas. Y así aun, en su forma algo suelta, están surgiendo a través de los límites y tomando vocabularios de diferentes lugares para explicar un problema. Esta es una de las cosas más importantes al respecto. Pero obviamente en el momento de institucionalización es que puede convertirse justamente en una forma floja de pluralismo.

Pero el momento de institucionalización tiene más peligros inscritos en sí que los que le vienen de afuera. Y a veces, esto puede impulsar a la gente que está tratando de hacer los estudios culturales en esa dirección pluralista. Por ejemplo, uno de los lugares donde los estudios culturales están creciendo es en los institutos de humanidades que han surgido a partir de una voluntad enorme y de la generosidad financiera de las universidades e instituciones, pero parcialmente como lugares donde el ataque educativo específico a las humanidades, a la politización de las humanidades, a la destrucción de un canon, puede disputarse. Hay lugares de resistencia que han sido levantados en torno a eso, de tal manera que el trabajo intelectual crítico se puede hacer. No todos los institutos son así, pero conozco algunos donde esa es una de las razones por las que parecen ser pluralistas, porque cierto número de personas está reuniéndose bajo la sombrilla de los estudios culturales como un modo de defensa. Entonces, no dejemos de reconocer que estos espacios institucionales tienen condiciones y restricciones bastante específicas y que el trabajo que se puede hacer requiere un manejo mucho más cuidadoso al tratar de definir cuál es el proyecto, no en la forma pluralista vacía que hemos entendido antes. Sin embargo, en ese momento me detengo porque, cuando me presionan para que diga lo que son los estudios culturales y lo que no son, algo en mí se detiene. Tengo una posición, y los estudios culturales no son cualquier cosa. Pero pienso, por un lado, que en el contexto estadounidense

se necesita un trabajo extenso para decir lo que son los estudios culturales en ese contexto. Lo que son en relación con esa cultura, que genuinamente los separaría de trabajos anteriores hechos en otras partes. No estoy seguro de que los estudios culturales en Estados Unidos hayan pasado por ese momento de auto-clarificación. Entonces no quiero, en cierta forma, imponer otro conjunto de definiciones sobre ellos. Pero pienso que importa lo que son en situaciones particulares. No creo que puedan ser simplemente una sombrilla pluralista. Pienso que esa clase de pluralismo es el efecto de ciertas condiciones políticas que son constreñimientos sobre el trabajo intelectual en la academia aquí. Entonces, estoy de acuerdo con su punto: no es la teoría la que le permite a uno escaparse, es la precisa inserción de cierta clase de práctica crítica en un momento institucional, y ese momento es precisamente el de la vida institucional académica en este país, lo cual es una gran empresa por romper.

Referencias citadas

Althusser, Louis
1969 *Para leer el Capital*. México: Siglo XXI Editores.

Gilroy, Paul
1982 *The Empire strikes back race and racism in 70s Britain*. London: Hutchinson-CCCS.

Hall, Stuart
1980 "Cultural Studies and the Centre: Some Problematics and Problems". En: Stuart Hall *et al. Culture, Media, Language*. London: Hutchinson.
1977 The hinterland of science: ideology and the sociology of knowledge. *Working Papers in Cultural Studies* (10): 9-32.

Hall, Stuart *et al.*
1978 *Policing the crisis: mugging, the state, and law and order*. New York: Holmes & Meier.

Williams, Raymond
[1989] 1997 "El futuro de los estudios culturales" En: *La política del Modernismo*. pp. 187-200. Buenos Aires: Manantial.

Parte II

Contribuciones a la teoría social: no-esencialismo, hegemonía e ideología

4. Sobre postmodernismo y articulación[1]

Pregunta: Me gustaría comenzar preguntándole cómo localizaría usted su interés y su relación con la actual explosión de trabajos que hay dentro de lo que se ha llamado "postmodernismo". Para adentrarnos en este conjunto más bien intrincado de discursos, quizás podría comentar algo sobre cuál es su posición en el debate entre Habermas y Lyotard.

Hall: Esto me interesa por varias razones. Primero, estoy fascinado al ver hasta qué grado ha despegado el postmodernismo en Estados Unidos, su éxito como concepto comparado tanto con el postmarxismo como con el postestructuralismo. El "postmodernismo" es el gran éxito actual. Y siendo en esencia una historia tan devastadora —precisamente sobre la cultura estadounidense— parece algo divertido que sea tan popular. Es como preguntar: ¿Qué tanto se puede vivir en el fin del mundo? ¿Qué tanto "*bang*" se puede sacar del *big bang*? Y aún así, al margen de eso, uno tiene que aceptarlo. El concepto plantea preguntas clave sobre la forma y tendencias de la cultura contemporánea. Está emergiendo en Europa como foco central del debate y ahí hay involucrados asuntos muy serios. Déjeme referirme a la pregunta específica sobre el debate entre Habermas y Lyotard.

Para plantearlo brevemente, yo no estoy realmente de acuerdo con ninguno de ellos. Pienso que la defensa que hace Habermas del proyecto moderno/ilustrado es valiosa y valiente, pero creo que no presta suficiente atención a algunas de las tendencias profundamente contradictorias de la cultura moderna, sobre las cuales las teorías postmodernistas han llamado nuestra atención con mucho acierto. Pero pienso que Lyotard y Baudrillard en su ánimo celebratorio, realmente se han sobrepasado. Ellos están comprometidos no simplemente con identificar nuevas tendencias o configuraciones culturales, sino con aprender a amarlas. Creo que ellos confunden estos dos pasos —análisis y prescripción— en uno solo. Es un poco como aquel profeta-precursor del postmodernismo, Marshall McLuhan. Cuando empezó a escribir sobre los medios, McLuhan había llegado de Cambridge como crítico comprometido de Leavisite. Su primer libro, *The Mechanical Bride*, fue muy crítico de las nuevas tecnologías. De hecho él se refirió a este libro como "una defensa civil contra los efectos de los medios masivos". Pero la desilusión pronto se convirtió en su opuesto —celebración—, y en su trabajo posterior tomó una posición muy diferente, retrocediendo y dejándose arrollar por los

1 Esta entrevista fue editada por Lawrence Grossberg a partir de sesiones de entrevistas con Hall realizadas por Elizabeth Bird, Marilyn Smith, Patric O´Brien y Kuan-Hsing Chen (sobre postmodernismo) en la Facultad de Periodismo y Comunicación de Masas de la Universidad de Iowa en septiembre de 1985, y por Cary Nelson, Lawrence Grossberg y otros (sobre articulación) en la Unidad de Crítica y Teoría Interpretativa de la Universidad de Illinois, en agosto de 1985. Las transcripciones fueron hechas por Kuan-Hsing Chen y Michael Greer.

medios. Celebró las mismas cosas que había atacado de la forma más ácida. Creo que algo así es lo que ha pasado entre los ideólogos postmodernos. Uno puede ver tras esta celebración de la era estadounidense, la profunda desilusión de la intelectualidad literaria parisina de la *rive-gauche*. Así que, en relación con las posiciones "todavía demasiado integradas" enunciadas en la teoría crítica de Habermas, los postmodernistas tienen razón en hablar sobre la erosión del proyecto de la Ilustración, los agudos cambios que está sufriendo el modernismo, etc. Pero pienso que el sello "postmodernismo", especialmente en su apropiación estadounidense (y esto *tiene que ver* con cómo el mundo sueña con ser estadounidense), supone dos cargas adicionales: no sólo señala cómo son las cosas en la cultura moderna, sino dice, primero, que ya no queda nada que sea significativo —no más fuerzas contradictorias, no más contratendencias—, y segundo que esos cambios son fantásticos y todo lo que tenemos que hacer es reconciliarnos con ellos. Esto, desde mi punto de vista, está siendo planteado en una forma esencialista y acrítica. Y es irrevocablemente occidental y eurocéntrico en toda su episteme.

Así que estamos atrapados entre dos opciones inaceptables: la posición defensiva de Habermas en relación con el viejo proyecto de la Ilustración y la celebración eurocentrada que hace Lyotard del colapso postmoderno. Para entender las razones de esta opción binaria extremadamente simplificada sólo basta con empezar bastante más atrás. No pienso que exista algo así como *el* impulso modernizador, en singular. El modernismo fue un fenómeno decisivamente "occidental". Siempre estuvo conformado por muchos proyectos diferentes que no eran integrables u homogéneos entre sí, sino que estaban de hecho en conflicto. Por ejemplo, consideremos a Adorno y Benjamin: los dos eran teóricos de lo moderno y ambos fueron, de alguna manera, bastante cercanos en su formación. También son críticos, profundamente opuestos el uno al otro en algunos asuntos clave. Ahora, entiendo que términos como "modernismo" pueden ser útiles en el uso diario, pero no sé, analíticamente, qué proyecto en singular puede haber sido el modernismo. Y es muy importante caer en cuenta de que si el modernismo nunca fue un solo proyecto, entonces siempre ha habido una serie de tendencias diferentes emergiendo de éste según se ha desarrollado históricamente. Creo que esto es similar al argumento tras la crítica que hace Perry Anderson a *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, de Marshall Berman, en un reciente número de *New Left Review*. Aunque a mí me gusta mucho el libro de Berman y creo que en la respuesta de Anderson hay una visión más bien tradicionalista del modernismo, aún así estoy más de acuerdo con Anderson que con Berman en el argumento central sobre la periodización. No creo que lo que Berman está describiendo sea una nueva época, sino más bien la acentuación de ciertas tendencias importantes en las culturas del "occidente" sobredesarrollado, tendencias que, si entendemos adecuadamente las complejas historias del modernismo, han estado en juego en formas muy desiguales desde que emergió el modernismo.

Ahora llegamos al postmodernismo y lo que yo quisiera saber es: ¿Es el postmodernismo un fenómeno global o de "occidente"? ¿Es postmodernismo la palabra que le damos a las nuevas organizaciones y configuraciones que han asumido muchos de los elementos que hacían parte del proyecto moderno?

¿O más bien se trata, como creo que los teóricos postmodernistas lo quieren asumir, de un nuevo tipo de ruptura absoluta con el pasado y al mismo tiempo el comienzo de una nueva época global? Esta no es simplemente una pregunta formal sobre dónde pensar el quiebre. Si uno está dentro de la misma época —la que empieza con la era del imperialismo, la democracia masiva, el consumo masivo y la cultura masiva desde más o menos 1880-1920— uno tiene que esperar que haya tanto continuidades y transformaciones como rupturas y quiebres.

Tomemos, por ejemplo, el argumento postmodernista sobre el así llamado desplome o implosión de "lo real". Tres cuartos de la especie humana todavía no han entrado en la era de aquello que nos encanta llamar "lo real". Además, incluso al interior de occidente, desde el desarrollo de los medios modernos y su introducción a escala masiva en la producción cultural y su impacto en las audiencias de productos culturales, hemos presenciado el menoscabo del absolutismo de "lo real", de los grandes discursos del realismo y de las familiares garantías realistas y racionalistas, el dominio de ciertos tipos de formas representacionales, etc. No quiero dar a entender que los nuevos discursos y relaciones entre estas cosas, que son en esencia lo que llamamos "modernismo", son lo mismo en 1980 que en 1900. Pero no sé si con el "postmodernismo" estamos tratando con algo total y fundamentalmente diferente de esa ruptura del cambio de siglo. No quiero negar que hayamos atravesado cambios cualitativos profundos entre entonces y ahora. Hoy tenemos, por tanto, algunas características muy desconcertantes de la cultura contemporánea que ciertamente tienden a sobrepasar los conceptos teóricos y críticos generados en el período moderno temprano. En ese sentido, tenemos que actualizar constantemente nuestras teorías para arreglárnoslas con nuevas experiencias. También admito que esos cambios pueden constituir nuevas posiciones de sujeto e identidades sociales para la gente. Pero no creo que haya tal cosa absolutamente novedosa y unificada como *la* condición postmoderna. Tan sólo se trata de una versión más de esa amnesia histórica característica de la cultura estadounidense: la tiranía de lo Nuevo.

Puedo identificar, experiencial o ideológicamente, lo que la gente quiere decir cuando señala esta "condición". Pero la veo más como una tendencia emergente entre otras, y todavía no está totalmente cristalizada. Por ejemplo, hay una película muy interesante llamada *Wetherby*, escrita por el dramaturgo inglés David Hare, que es formalmente una cinta muy convencional sobre una mujer en sus cuarenta (interpretada por Vanessa Redgrave) que enseña en un pueblo de provincia. Un estudiante, que está en el pueblo por razones que nunca quedan claras, se aparece en una cena que ella está ofreciendo por su cumpleaños. Ella piensa que sus amigos lo han invitado y ellos piensan que es ella quien lo invitó, así que él entra, es aceptado como comensal, toma parte en las conversaciones, etc. En la mitad de la fiesta ocurre un fugaz y poco exitoso encuentro sexual con la profesora. Al día siguiente, él se aparece otra vez en su casa, se sienta a la mesa, empieza a conversar y se pega un tiro. Y el resto de la película trata sobre quién es esta persona que viene de ninguna parte, por qué se suicida ahí y si tiene alguna conexión con cualquier otra parte de la vida de la profesora. Ahora bien, lo interesante de la película, y la razón por

la que digo que posee elementos "postmodernistas" emergentes, es que no hay una historia en el sentido tradicional. Él no viene de ningún lado. No hay una historia completa que contar sobre él. Cuando su novia aparece, ella tampoco sabe muy bien por qué está allí. Tan sólo vino al funeral para permanecer unos días. Pero ella no quiere darse a conocer dando explicaciones sobre él. Así que, aunque la película tiene una estructura muy convencional, en su centro está lo que yo llamaría una experiencia postmodernista reconocible. De alguna manera este nuevo estilo es cualitativamente nuevo en el cine inglés. Pero no es *totalmente* diferente de esa desintegración de experiencias completas, o de esa experiencia del yo como una persona completa, con una historia integrada, cuya vida tiene sentido desde una posición fija y estable, y que ha estado "en problemas" por lo menos desde Freud, Picasso, James Joyce, Brecht y el surrealismo.

Diría entonces que el postmodernismo es el nombre que le damos actualmente a la forma en que esas viejas certezas empezaron a tener problemas desde 1900 en adelante. En ese sentido, no me niego a algunas de las nuevas cosas que el postmodernismo señala. Son extremadamente importantes y la tradicional defensa habermasiana no es suficiente. Pero ese intento de reunirlas bajo un solo signo —que sugiere un tipo de ruptura final con la era moderna— es el punto en el que la operación del postmodernismo se vuelve ideológica en una forma muy específica. El postmodernismo dice: este es el fin del mundo. La historia termina con nosotros y no hay dónde ir después de esto. Pero siempre que se dice que *esto* es lo último que va a pasar en la historia, allí hay una señal del funcionamiento, en sentido restringido, de lo ideológico: lo que Marx llamó el efecto "eternizador". Si la mayor parte del mundo todavía no ha entrado propiamente en la era moderna, ¿quién es el que "no tiene más futuro"? ¿Y cuánto tiempo durará este "no futuro" en el futuro, si me permiten la paradoja? ¿Si el Titanic se está hundiendo,[2] cuánto tiempo se va a demorar en hundirse? Si la bomba ya está cayendo ¿puede "seguir cayendo" para siempre? Uno no puede vivir otro siglo enfrentando el fin del mundo constantemente. Uno puede vivirlo como una metáfora, sugiriendo que ciertas posiciones e ideas contemporáneas están tan profundamente menoscabadas y se han vuelto progresivamente tan frágiles que el fin del mundo se vuelve una de sus posibilidades inminentes. Ese *es* un hecho histórico radicalmente nuevo y creo que nos ha descentrado a todos. En ese sentido, el amor y las relaciones humanas en el período postmoderno se sienten muy diferentes —más temporales, provisionales y contingentes—. Pero lo que estamos viendo aquí es la profundización y alargamiento de las mismas profundas tendencias culturales e históricas que construyeron la ruptura con "lo moderno" que llamamos "modernismo". Y quiero poder retener el término "modernidad" para referirme a la larga duración —la *longue durée*— de esas tendencias.

Pregunta: Una de las características más distintivas de los así llamados teóricos postmodernos es el abandono de los problemas de significado, representación e ideología. ¿Cómo respondería usted a este giro?

2 Una referencia al dicho "si usted viaja en el Titanic, viaje en primera clase" (nota aclaratoria de Lawrence Grossberg).

Hall: Aquí hay una polarización muy aguda. No creo que sea posible conceptualizar el lenguaje sin significado y mientras tanto los postmodernistas hablan del colapso o implosión de todo significado. Yo todavía hablo de representación y significación, mientras Baudrillard dice que estamos en el fin de toda práctica representacional y significante. Yo todavía hablo de ideología, mientras Foucault habla de lo discursivo que no tiene dimensión ideológica. Quizás en estos aspectos soy un dinosaurio o un reincidente, pero encuentro muy difícil entender la sociedad contemporánea y la práctica social abandonando esos tres puntos de orientación. Y todavía no me han convencido los argumentos teóricos que se usan contra ellos.

Primero, tomemos el argumento de Foucault a favor de lo discursivo y en contra de lo ideológico. De lo que hablaría Foucault es de la puesta en práctica, a través de la institucionalización de un régimen discursivo, de un número de regímenes de verdad contradictorios y, dentro de estos regímenes, de la operación de poder a través de las prácticas que él llama normalización, regulación y vigilancia. Ahora, quizás es sólo un asunto de palabras, pero la combinación de régimen de verdad más normalización/regulación/vigilancia no está tan lejos de las nociones de dominación en la ideología con las que yo trato de trabajar. Así, tal vez el argumento de Foucault es realmente polémico, no sólo analítico, y refuta una forma particular de entender esos términos dentro de un modelo mucho más lineal de base/superestructura. Pienso que el movimiento del viejo paradigma de base/superestructura hacia el campo de lo discursivo es algo muy positivo. Pero, aunque he aprendido una cantidad de Foucault en este sentido, sobre la relación entre conocimiento y poder, no veo cómo se puede mantener la noción de "resistencia", como él lo hace, sin enfrentar preguntas sobre la constitución de la dominación en la ideología. La evasión de Foucault de esta pregunta está en el corazón de su posición proto-anarquista, precisamente porque su resistencia debe ser convocada desde ninguna parte. Nadie sabe de dónde viene. Afortunadamente continúa estando ahí, siempre garantizada: desde que haya poder, hay resistencia. Pero en un momento determinado, cuando uno quiere saber qué tan fuerte es el poder y qué tan fuerte es la resistencia y cuál es el balance de fuerzas, ello es imposible de medir porque tal campo de fuerza no es conceptualizable en su modelo ¿Por qué? Porque no hay forma de conceptualizar el balance de poder entre diferentes regímenes de verdad en una sociedad conceptualizada, no como unidad, sino como "formación". Si Foucault quiere evitar que el régimen de verdad se confunda con un sinónimo de la ideología dominante, debe reconocer que hay diferentes regímenes de verdad en la formación social. Y éstos no son simplemente "plurales", sino que definen un campo de fuerza ideológico. Hay regímenes de verdad subordinados que tienen sentido, que son plausibles para sujetos subordinados, al tiempo que no hacen parte de la episteme dominante. En otras palabras, tan pronto como se empieza a mirar a una formación discursiva no sólo como simple disciplina sino como *formación*, uno tiene que hablar sobre las relaciones de poder que estructuran la interdiscursividad, o la intertextualidad del campo de conocimiento. No importa mucho si uno lo llama ideología o no. Lo que importa no es la terminología sino la conceptualización. La cuestión del poder relativo y la distribución de diferentes regímenes de verdad en la formación

social en un momento determinado —los cuales tienen ciertos efectos para el mantenimiento del poder en el orden social— eso es lo que yo llamo el "efecto ideológico". Así que, yo continúo usando el término "ideología" porque me obliga a seguir pensando en ese problema. Al abandonar ese término, pienso que Foucault se ha librado de tener que re-teorizarlo de una manera más radical: es decir, él guarda para sí "lo político" con su insistencia en el poder, pero se niega a sí mismo *una política* porque no tiene idea de las "relaciones de fuerza".

Ahora tomemos el argumento de Baudrillard sobre la representación y la implosión del significado. Éste parece descansar sobre la presunción de la pura facticidad de las cosas. Las cosas *son* únicamente lo que se ve sobre la superficie. No quieren decir ni significan nada más. No pueden ser "leídas". Aquí estamos más allá de la lectura, del lenguaje, del significado. Nuevamente, coincido con el intento de Baudrillard de refutar el viejo esquema manifiesto/latente de los análisis hermenéuticos. Esto que aparece en su trabajo como base/superestructura aparece en el de Foucault como aquello que debe ser refutado o desplazado. Por encima de y por debajo de, no son formas muy útiles de pensar la apariencia en relación con las fuerzas estructurales. Quizás deba admitir que algunas tendencias en estudios culturales siguieron ese camino: forma fenoménica/relación real, lo cual sugeriría que, a pesar de todas las cualificaciones, la superficie de las cosas sólo es importante en la medida en que uno se adentra hacia las reglas y códigos subyacentes. Así que Baudrillard tiene bastante razón en devolver nuestra atención a lo que está ahí, la facticidad de la vida, la superficie, el espectáculo, etc. Políticamente, en Inglaterra esto ha llegado a connotar cierta clase de "realismo" en la izquierda, desde el cual se argumenta que observando detrás de lo que piensan de forma manifiesta uno no siempre puede ver lo que las masas realmente piensan: uno también tiene que reconocer la validez de cómo éstas construyen su sentido del mundo. Pero creo que la posición de Baudrillard se ha vuelto una especie de super-realismo llevado a la enésima potencia. Ésta argumenta que, en el proceso de reconocimiento de lo real, no hay *nada* excepto lo que está ahí inmediatamente en la superficie. Está claro que en la así llamada sociedad postmoderna nos sentimos abrumados por la diversidad, la pluralidad de superficies que se pueden producir, y tenemos que reconocer las ricas bases tecnológicas de la producción cultural moderna, que nos dan posibilidades interminables para simular, reproducir, reiterar y recapitular. Pero hay una diferencia inmensa entre decir que no hay un significado final y absoluto —ningún significado es definitivo sino solamente la cadena de significación eternamente desplazada— y, por otro lado, decir que el significado no existe.

Hace un tiempo Benjamin nos recordó que el montaje destruiría para siempre el aura de la obra de arte única y singular. Y cuando uno destruye el aura de una obra de arte singular porque ésta puede ser repetida, uno entra en una nueva era a la que no se puede aproximar de la misma forma, usando los conceptos teóricos tradicionales. Uno tiene que operar su análisis del significado sin el consuelo del cerramiento: más sobre las bases de las incursiones semánticas que propuso Benjamin: encontrar los fragmentos, descifrar

cómo se ensamblan y ver cómo se puede hacer una incisión quirúrgica en ellos, montando y desmontando los medios e instrumentos de la producción cultural. Esto es lo que inaugura la era moderna. Pero aunque aquí se rompe en fragmentos el significado único y verdadero, y uno resulta en un universo de una infinita pluralidad de códigos, no se rompe el proceso de codificación, que es el que siempre implica la imposición de un "cerramiento" arbitrario. De hecho el proceso se enriquece porque empezamos a entender el significado ya no como algo natural, sino como un acto arbitrario: la intervención de la ideología en el lenguaje. Por lo tanto, no estoy de acuerdo con Baudrillard en que la representación está tocando a su fin porque los códigos culturales se han pluralizado. Creo que estamos en un período de infinita multiplicidad de codificaciones, que es algo diferente. Todos nos hemos convertido históricamente, fantásticamente, en agentes codificadores y codificables. Estamos en la mitad de una multiplicidad de lecturas y de discursos y eso ha producido nuevas formas de auto-conciencia y reflexividad. Así, aunque los modos de producción y consumo cultural han cambiado cualitativamente, fantásticamente, como resultado de esa expansión, eso no quiere decir que la representación como tal haya colapsado. La representación se ha vuelto un proceso más problemático, pero eso no significa el fin de la representación. De nuevo, es el término "postmodernismo" el que quita la tensión de tener que reconocer qué es nuevo y luchar para movilizar alguna comprensión histórica de cómo eso llegó a ser producido. El postmodernismo intenta cerrar el pasado diciendo que la historia se acabó y que por lo tanto no es necesario volver a ella. Sólo está el presente, y lo único que uno puede hacer es estar con él, inmerso en él.

Pregunta: ¿Hasta qué grado entonces se definiría a usted mismo como un modernista que trata de entender el sentido de estas tendencias postmodernas? ¿Hasta qué grado las categorías críticas inherentes del modernismo pueden analizar las formas y condiciones actuales de producción y recepción? ¿Hasta qué grado, por ejemplo, puede el modernismo encontrarle el sentido a MTv?

Hall: Yo creo que MTv es algo extraordinario. Lleva la fragmentación, la pluralidad de la significación a nuevas alturas. Pero ciertamente no podría decir que es ininteligible. Cada fragmento aparentemente sin sentido me parece lleno de connotaciones. Parece estar perfectamente claro de dónde viene MTv: de hecho, es casi demasiado predecible en su "impredictibilidad". La impredictibilidad es su metamensaje. Sabemos lo suficiente sobre las tendencias de la cultura de masas en los últimos cien años como para reconocer que MTv no viene del espacio exterior. No me malentiendan. Aprecio la genuina "apertura" del postmodernismo frente a estas nuevas tendencias y fuerzas culturales. Pero las extrapolaciones sobre el universo que hace de ellas son sencillamente, salvajemente exageradas e ideológicas, y se basan en el hecho de tomar literalmente las propias metáforas, lo cual es un error muy estúpido. No todas esas tendencias son progresivas; muchas de ellas son muy contradictorias. Por ejemplo, fenómenos masivos modernos como el megaevento —como *Liveaid*, *Farmaid*, etc., o como el actual éxito de Springsteen— tienen muchos elementos postmodernos. Pero eso no quiere

decir que los podamos ver como las expresiones culturales inequívocas de una época totalmente nueva. Me parece que esos eventos son, precisamente, definidos de forma masiva por su diversidad, su pluralidad contradictoria. Springsteen es un fenómeno que puede ser leído, con igual convicción, en por lo menos dos formas diametralmente opuestas. Sus audiencias parecen estar compuestas de gente de cinco a cincuenta años, interpretándolo de diferentes formas. Los símbolos son profundamente estadounidenses —populistas en su ambigüedad—. Él está al tiempo en la Casa Blanca y en *On The Road*. En los sesenta, uno tenía que estar en un lado o en el otro. Springsteen está en ambos al mismo tiempo. Eso es lo que quiero decir con fragmentación.

Ahora, si el postmodernismo quiere decir que estos procesos de diversidad y fragmentación —que el modernismo trató de nombrar primero— han ido muy lejos, se han apuntalado tecnológicamente en nuevas formas y han penetrado más profundamente en la conciencia de las masas, etc., yo estaría de acuerdo. Pero eso no significa que esto constituya una época enteramente nueva o que no tengamos herramienta alguna para comprender las principales tendencias de la cultura contemporánea, de manera que lo único que podamos hacer sea relajarnos y disfrutarlo. No siento que esas cosas que la gente señala en el postmodernismo sobrepasen completamente nuestras teorías críticas al punto de volverlas irrelevantes. El problema es que se asume que la teoría consiste en una serie de paradigmas cerrados. Si los paradigmas se cierran, por supuesto que los nuevos fenómenos van a ser bastante difíciles de interpretar porque dependen de nuevas condiciones históricas e incorporan elementos discursivos novedosos. Pero si entendemos el quehacer teórico como un horizonte abierto, que se mueve dentro del campo magnético de algunos conceptos básicos, pero que se aplica constantemente a lo que hay de original y novedoso en las nuevas formas de práctica cultural y reconoce la capacidad de los sujetos para reubicarse a sí mismos de formas distintas, entonces uno no está necesariamente tan derrotado. Es cierto, los grandes discursos de la Razón clásica y del sujeto o actor racionalista tienen mucho menos poder explicativo ahora que el que tenían antes. Al igual que las grandes cadenas de la explicación evolutiva predicadas en movimientos históricos progresivos y teleológicos. Pero en la era de la alta tecnología, las corporaciones, la economía internacional y las redes de comunicación global, ¿qué significa decir —excepto como una metáfora exagerada por la emoción— que la era del racionalismo se acabó? Una posición así solamente la podrían sostener aquellos que hablan de "cultura" abstraída de sus condiciones materiales, técnicas y económicas de existencia.

Pienso que un postmodernista podría ver mi respuesta como demasiado complaciente, y quizás eso es lo que usted quiere decir al caracterizarme como modernista. Yo admito ser un modernista, en la medida en que veo las primeras etapas del proyecto modernista —cuando es determinante histórica y estéticamente, cuando todo está pasando al tiempo— el momento de Braque, Picasso, Joyce, Klee, la Bauhaus, Brecht, Heartfield, el Surrealismo y el Dadá, como uno de los momentos intelectuales más fantásticamente emocionantes de la historia del siglo XX. Claro está, reconozco que ese movimiento fue limitado y no se engranó directamente con lo popular o con su transforma-

ción. ¿Cómo podría? ¿Cómo podría la cultura por sí misma trascender el terreno social, político y económico en el que opera? Ciertamente, al tiempo que fallaban en su promesa radical, muchos impulsos modernistas retrocedieron a formaciones más elitistas. Hace tiempo que Williams explicó cómo los movimientos emergentes son asimilados dentro del dominante. Esto no quita que el modernismo representó una ruptura radical con la episteme de lo moderno. Desde entonces, la confrontación entre el modernismo y lo popular ha tenido un recorrido rápido, pero disparejo. Esta articulación —lejos de estar completada— está hasta ahora apenas comenzando. No es que yo no responda positivamente a muchos de los elementos del postmodernismo, pero las múltiples líneas separadas y diversas que el modernismo trató de juntar dentro de un solo marco se han vuelto a separar una vez más. De manera que ahora hay un postmodernismo estético, un postmodernismo arquitectónico, teoría postmodernista, cine postmoderno, etc. La cultura postmoderna se ha convertido en un conjunto de especialidades desasociadas. Supongo que todavía me siento muy atraído por ese punto altamente contradictorio en el comienzo del modernismo en el que un paradigma se rompe y uno nuevo está naciendo. Me atrae la emoción intelectual inmediata que se genera en la capacidad de moverse de una cosa a otra, de hacer múltiples conexiones, múltiples acentos, algo que estuvo en el centro del proyecto modernista. Sin embargo, aunque mis gustos tienden hacia lo modernista, no sé si yo ahora me localizaría al interior del proyecto teórico modernista.

Pregunta: Me parece que el reto más poderoso a su teoría de la articulación —y sus implicaciones políticas— es la descripción que hace Baudrillard de las masas como una fuerza implosiva que "no puede ser articulada ni representada y por la cual ya no se puede hablar".

Hall: Creo que en esa afirmación está reflejado todo el colapso de la intelectualidad crítica francesa durante la era Miterrand. Lo que pone mis pelos políticos de punta es la manera cómoda en que los intelectuales franceses se dan a sí mismos el derecho de declarar cuándo y para quién termina la historia, cómo las masas pueden ser o no representadas, cuándo son o no una fuerza histórica real, cuándo pueden ser o no ser invocadas míticamente en la tradición de la revolución francesa, etc. Los intelectuales franceses siempre han tenido la tendencia a usar a "las masas" en abstracto para impulsar o apoyar sus propias posiciones intelectuales. Ahora que los intelectuales han renunciado al pensamiento crítico, no sienten ninguna inhibición en hacerlo a nombre de las masas —cuyos destinos han compartido sólo en forma abstracta—. Es algo irónico que la mayoría silenciosa, que sólo hasta ayer fue descubierta por los intelectuales, esté alimentando el colapso postmoderno. Francia, como todas las sociedades capitalistas de Europa occidental, está en serios problemas. Y, contra los mitos revolucionarios que los intelectuales franceses mantuvieron vivos por tanto tiempo, lo que debemos confrontar en estas sociedades desarrolladas occidentales, es el problema mucho más preciso —y continuo— de la inserción de las masas en posicionalidades subordinadas dentro de prácticas culturales dominantes. Entre más avanza la historia, más ha sido representada la cultura popular como inevitablemente corrupta, etc. Son los intelectuales críticos, encerrados en su propio tipo de elitismo cultural,

los que han sucumbido frecuentemente a la tentación de dar cuenta del Otro —las masas— en términos de falsa consciencia o de banalización de la cultura de masas, etc. Así, el reconocimiento de las masas y de los medios masivos como elementos históricos significativos es un correctivo útil contra ello en el postmodernismo. Pero la política que se sigue de decir que las masas no son más que un reflejo pasivo de las fuerzas históricas, económicas y políticas que han participado en la construcción de la sociedad industrial de masas, me parece históricamente incorrecta y políticamente inadecuada.

Yo diría todo lo contrario. Las mayorías silenciosas *sí* piensan. Si no hablan puede ser porque les hemos arrebatado su discurso y las hemos despojado de los medios de enunciación, no porque no tengan nada qué decir. Yo argumentaría que, a pesar del hecho de que las masas populares nunca han sido capaces de convertirse, en un sentido completo, en los sujetos-autores de las prácticas culturales en el siglo XX, su presencia constante, como un tipo de fuerza histórico-cultural pasiva, ha interrumpido, limitado y afectado constantemente todo lo demás. Es como si las masas hubieran mantenido un secreto para ellas mismas, mientras los intelectuales siguen andando en círculos tratando de descubrir cuál es, qué es lo que está pasando.

Esto es lo que Benjamin quería decir al afirmar que no son sólo los nuevos medios de reproducción mecánica sino la presencia histórica de las masas, lo que interrumpe la historia. Él no decía esto como una garantía de que las masas instantáneamente fueran a apoderarse del mundo y rehacer la cultura moderna a su propia imagen. Él quería decir que las masas están ahora, irrevocablemente, en el escenario histórico y nada se puede seguir moviendo —incluyendo las industrias culturales dominantes— sin tomar en cuenta esta "presencia". Ya nada puede ser constituido como arte culto sin reconocer su relativo divorcio de la experiencia de las masas (en la distribución existente de prácticas educativas). Nada puede volverse popular a menos que negocie las experiencias, los códigos, etc. de las masas populares.

Para que algo se vuelva popular se necesita una lucha. Esto nunca es un proceso simple, como Gramsci nos lo recordaba. No es algo que simplemente suceda. Y esto significa que siempre debe haber una distancia entre la consciencia práctica inmediata, o el sentido común de la gente ordinaria, y aquello en que es posible que se conviertan. No pienso que la historia se haya acabado y la afirmación de que se acabó, que yace en el corazón del postmodernismo, delata el inexcusable etnocentrismo —el eurocentrismo— de sus altos sacerdotes. Es su dominación cultural, en occidente, alrededor del globo, lo que ha llegado históricamente a un final. Las masas son como una irritación, un punto que uno debe atravesar. Y pienso que el postmodernismo todavía tiene que pasar por ese punto; todavía tiene que pensar a través de la pregunta de las masas. Yo creo que Baudrillard necesita unirse a las masas por un tiempo, permanecer en silencio por dos tercios de siglo, sólo para ver qué se siente. Así que, es precisamente en la pregunta sobre las posibilidades políticas de las masas que mis objeciones políticas y mis refutaciones al postmodernismo aparecen de forma más aguda.

Pregunta: Algunos teóricos postmodernos están interesados en algo que ellos llaman "articulación", por ejemplo, Deleuze y Guattari hacen énfasis en la articulación de la producción del deseo. ¿Podría describir su propia teoría de la articulación de la ideología y de la lucha ideológica?

Hall: Siempre uso la palabra "articulación" aunque no sé si el significado que le atribuyo se ha entendido perfectamente. En Inglaterra el término tiene un bello significado doble porque "articular" significa pronunciar, hablar claramente, ser articulado. Carga ese sentido de lenguaje, de expresión, etc. Pero también hablamos de un camión "articulado": un camión donde el frente (la cabina) y la parte trasera (el remolque) pueden, pero no necesariamente tienen que estar conectados el uno al otro. Cada parte está conectada a la otra, pero a través de una conexión específica que puede romperse. Una articulación es entonces la forma de conexión que *puede* crear una unidad de dos elementos diferentes, bajo determinadas condiciones. Es un enlace que no necesariamente es determinado, absoluto y esencial por todo el tiempo. Uno tiene que preguntar: ¿bajo qué circunstancias *puede* forjarse o crearse una conexión? La así llamada "unidad" de un discurso es realmente la articulación de elementos distintos, diferentes que pueden ser rearticulados de diferentes maneras porque no tienen una necesaria "pertenencia". La "unidad" que importa es una conexión entre ese discurso articulado y las fuerzas sociales con las cuales éste puede —pero no necesariamente tiene que— estar conectado bajo ciertas condiciones históricas. Entonces, una teoría de la articulación es al mismo tiempo una forma de entender cómo los elementos ideológicos, bajo ciertas condiciones, adquieren coherencia dentro de un discurso, y una forma de preguntar cómo éstos se articulan o no, en coyunturas específicas, con ciertos sujetos políticos. Déjeme ponerlo de otra forma. La teoría de la articulación se pregunta por cómo una ideología descubre su sujeto, antes que preguntar cómo el sujeto piensa los necesarios e inevitables pensamientos que pertenecen a ésta. La teoría nos permite pensar cómo una ideología empodera a la gente, capacitándolos para empezar a hacer algún sentido o inteligibilidad de su situación histórica, sin reducir esas formas de inteligibilidad a su ubicación socio-económica o de clase, o a su posición social.

La teoría de la articulación, como yo la uso, ha sido desarrollada por Ernesto Laclau en su libro *Política e ideología en la teoría marxista*. Su argumento allí es que la connotación política de elementos ideológicos no tiene una pertenencia necesaria, de modo que tenemos que pensar en las conexiones contingentes —no necesarias— entre diferentes prácticas: entre ideología y fuerzas sociales, entre diferentes elementos dentro de la ideología y entre diferentes grupos sociales que componen un movimiento social, etc. Él usa la noción de articulación para romper con la lógica reduccionista que ha determinado la teoría clásica marxista de la ideología.

Por ejemplo: la religión no tiene una connotación política necesaria. Cualquiera que esté interesado en la política de la cultura contemporánea tiene que reconocer la fuerza continuada que ejercen en la vida moderna las formas culturales que tienen una prehistoria anterior a nuestros sistemas racionales, y que a veces constituyen los únicos recursos culturales que los

seres humanos tienen para hacer sentido de su mundo. Esto no pretende negar que, en una formación socio-histórica tras otra, la religión haya estado atada en formas particulares, conectada muy directamente, como la sustentación cultural e ideológica de una estructura particular de poder. Ese es ciertamente el caso, históricamente; y en aquellas sociedades hay lo que yo llamaría "líneas de fuerza tendencial" poderosas, inmensamente fuertes, que articulan esa formación religiosa a estructuras políticas, económicas e ideológicas. De manera que, si uno se mueve dentro de esa sociedad, sería idiota pensar que uno puede fácilmente separar la religión de sus arraigos históricos y ponerla simplemente en otro sitio. Entonces, cuando digo que las conexiones son "no necesarias" no me refiero a que la religión es algo que flota libremente. La religión existe históricamente en una formación particular, anclada muy directamente en relación con un número de fuerzas diferentes. Sin embargo, no tiene una pertenencia necesaria, intrínseca y trans-histórica. Su significado —político e ideológico— viene precisamente de su posición dentro de una formación. Viene con aquello a lo que está articulada. Y como esas articulaciones no son inevitables, no son necesarias, pueden ser potencialmente transformadas, así que la religión puede ser articulada en más de una forma. Yo insisto en que, históricamente, la religión ha estado insertada en culturas particulares, de una forma particular por un largo período de tiempo y esto constituye las líneas de tendencia magnéticas que son tan difíciles de alterar. Para usar una metáfora geográfica, en las luchas alrededor de la religión en un determinado país, uno necesita conocer el terreno ideológico, lo que ya está establecido. Pero eso no es lo mismo que decir: "así es como son las cosas, y por eso siempre serán así". Por supuesto, si uno va a tratar de romper, refutar o interrumpir alguna de estas conexiones tendenciales históricas, uno tiene que saber cuándo se está moviendo contra el núcleo de las formaciones históricas. Si uno quiere mover la religión para rearticularla de una forma distinta, uno va a tener que encontrarse con todos los movimientos que la han articulado anteriormente.

Sin embargo, a medida que miramos en el mundo moderno y el mundo en desarrollo, vemos la extraordinaria diversidad de roles que las formaciones religiosas han tenido. También vemos la extraordinaria vitalidad cultural e ideológica que la religión le ha dado a ciertos movimientos sociales populares. En otras palabras, en formaciones sociales particulares, donde la religión se ha vuelto el dominio ideológico *valorizado*, el dominio en el cual todas las tendencias culturales deben entrar, ningún movimiento político en esa sociedad puede volverse popular sin negociar el terreno religioso. Los movimientos sociales tienen que transformarlo, influenciarlo, desarrollarlo, clarificarlo, pero deben meterse con él. Uno no puede crear un movimiento político popular en formaciones sociales como éstas sin meterse con el asunto religioso, porque esta es la arena en la que esta comunidad ha llegado a tener cierta clase de consciencia. Esta consciencia puede ser limitada. Puede no haberle ayudado exitosamente a la gente a rehacer su historia. Pero ellos han sido "hablados" por el discurso de la religión popular. Por primera vez, ellos han usado la religión para construir alguna narrativa, aunque empobrecida e impura, para conectar el pasado y el presente: de dónde vinieron, en dónde están, para dónde van y por qué están ahí…

En el caso de los rastafaris en Jamaica: el rasta era un lenguaje curioso, tomado de un texto —la Biblia— que no les pertenecía; ellos tenían que voltear el texto para obtener un significado que se ajustara a su experiencia. Pero al voltear el texto, se rehicieron a ellos mismos. Se posicionaron de una manera diferente como nuevos sujetos políticos; se reconstruyeron a ellos mismos como negros en el nuevo mundo: se *convirtieron* en lo que son. Y al posicionarse de esa forma, aprendieron a hablar un nuevo lenguaje. Y lo hablaron con una venganza. Aprendieron a hablar y a cantar. Y al hacerlo, no asumieron que sus únicos recursos culturales quedaban en el pasado. No retrocedieron ni trataron de recuperar alguna "cultura folclórica" absolutamente pura, incontaminada por la historia, como si esa fuera la única forma en que podían aprender a hablar. No, ellos hicieron uso de los medios modernos para transmitir su mensaje. "No nos hablen de tambores en la selva. Queremos usar los nuevos medios de articulación y producción para hacer una música nueva, con un nuevo mensaje". Esta es una transformación cultural. No es algo completamente nuevo. No es algo que tenga una línea de continuidad recta e ininterrumpida desde el pasado. Es una transformación a través de la reorganización de los elementos de una práctica cultural, elementos que en sí mismos no tienen ninguna necesaria connotación política. No son los elementos individuales de un discurso los que tienen connotaciones ideológicas o políticas, sino la forma en que esos elementos se organizan juntos en una nueva formación discursiva.

Déjeme llegar a la pregunta sobre las fuerzas sociales. Esta ideología, que transforma la consciencia de la gente en el reconocimiento de sí mismos y de su situación histórica, aunque emerja culturalmente, no se constituye en sí misma y *directamente* como fuerza social y política. Tiene sus límites, como los tienen todas las formas de explicación religiosa. Pero está articulada a un movimiento social, un movimiento de gente. Y funcionó tanto como para atraer o amarrar sectores de la población que nunca antes habían estado dentro de ese bloque histórico. ¿Es esta una clase? En el caso del movimiento rastafari, éste tiene en su centro las experiencias, la posición, las determinaciones de la vida económica en la sociedad jamaiquina. Tiene en su corazón una formación de clase. ¿Es solamente una clase? No. No podría haberse convertido en una fuerza histórica o política siendo reducida simplemente a una clase previamente unida. De hecho, nunca ha sido una clase unida con una ideología unificada previamente establecida. Ha sido troquelada y profundamente intersectada por una variedad de otras determinaciones e ideologías. Es más, sólo se *convierte* en una formación social unificada a través de la constitución de sí misma como un sujeto colectivo dentro de una ideología unificadora. No se convierte en una clase o una fuerza social unificada hasta que empieza a tener formas de inteligibilidad capaces de explicar una situación colectiva compartida. E incluso en ese momento, lo que determina el lugar y la unidad no es algo que podamos reducir a los términos de lo que solíamos entender por clase económica. Una variedad de sectores de diferentes fuerzas sociales, en ese momento, se articulan a una ideología particular, y al interior de ésta. Por lo tanto, no es que las fuerzas sociales, clases, grupos, movimientos políticos, etc. se constituyan primero en su unidad por condiciones económicas objetivas y entonces den surgimiento

a una ideología unificada. El proceso es más bien al contrario. Uno tiene que ver la forma en que una variedad de diferentes grupos sociales hacen parte y constituyen por un tiempo un cierto tipo de fuerza política y social, en parte al verse a sí mismos reflejados como una fuerza unificada en la ideología que los constituye. La relación entre fuerzas sociales e ideología es absolutamente dialéctica. A medida que emerge la visión ideológica, también emerge el grupo. Los rastafaris eran, diría Marx, como grupo en sí mismos, los pobres. Pero ellos no constituyen una fuerza política unificada *porque* son pobres. De hecho, la ideología dominante hace sentido de ellos no como "los pobres", sino como los incompetentes, los haraganes, los de clase baja. Ellos sólo constituyen una fuerza política, es decir, se *convierten* en una fuerza histórica en tanto que son constituidos como nuevos sujetos políticos.

De modo que, lo que empieza a traer al escenario histórico una nueva posición social y política y un nuevo conjunto de sujetos sociales y políticos es la articulación, el enlace no necesario, entre una fuerza social que se está haciendo a sí misma y la ideología o concepciones del mundo que hacen inteligible el proceso por el que esta fuerza está atravesando. En este sentido, no rechazo la conexión entre una ideología o fuerza cultural y una fuerza social; de hecho, quiero *insistir* en que la fuerza popular de una ideología orgánica siempre depende de los grupos sociales que pueden ser articulados a ella y por ella. Y es aquí donde uno debe localizar el principio articulador. Pero quiero pensar esa conexión, no como algo *necesariamente* dado en estructuras o posiciones socio-económicas, sino precisamente como resultado de *una articulación*.

Pregunta: Dada su conexión obviamente cercana con teorías de discurso y análisis discursivo —su teoría de la articulación parece sugerir que los elementos de una formación social sean pensados en su operación como si fueran un lenguaje— me pregunto qué tan lejos le interesa ir en esta clase de posición postestructuralista que argumentaría que la sociedad en sí misma puede ser analizada como una serie de lenguajes en competencia. Estoy pensando en el último libro de Laclau y Mouffe *Hegemonía y estrategia socialista*, y me pregunto cómo caracterizaría las diferencias y similitudes entre su posición y la de ellos.

Hall: Usted tiene razón al decir que he ido bastante lejos en la ruta de repensar las prácticas como algo que funciona discursivamente: es decir, como lenguajes. Esta metáfora ha sido, creo, enormemente productiva para mí y ha penetrado poderosamente mi pensamiento. Si tuviera que señalar una sola cosa que constituya la revolución teórica de nuestro tiempo, creo que sería esa metáfora. Esto ha ido en mil direcciones diferentes, pero también ha reorganizado nuestro universo teórico. No es sólo el descubrimiento de la importancia de lo discursivo y la utilidad de un tipo particular de análisis; es también la capacidad, generada metafóricamente, de reconceptualizar otros tipos de prácticas como cosas que operan, en formas muy importantes, como un lenguaje. Creo, por ejemplo, que es posible ir muy lejos hablando de lo que a veces se llama "lo económico" como algo discursivamente constituido. La perspectiva discursiva también ha puesto de relieve una importante consideración, a saber, la dimensión completa de la subjetividad, particularmente

en el dominio ideológico. Pienso que el marxismo y el estructuralismo ya han hecho un rompimiento significativo con la noción tradicional del sujeto sociológico empírico. Y probablemente han tenido que transitar el camino de la que ha sido llamada la teoría de "una historia sin sujetos", un lenguaje sin hablantes. Pero ese fue claramente un punto de parada en la ruta hacia algo más. Simplemente no es posible hacer historia sin sujetos en esa forma tan absoluta. La perspectiva discursiva requiere que pensemos sobre cómo reintroducir, reintegrar la dimensión subjetiva en una forma no holística, no unitaria. Desde este punto de vista, uno no puede ignorar el trabajo seminal de Laclau y Mouffe sobre la constitución de los sujetos políticos y su deconstrucción de la noción de que las subjetividades políticas fluyen desde el ego integrado, que es también el hablante integrado, el sujeto de enunciación estable. La metáfora discursiva es entonces extraordinariamente rica y tiene consecuencias políticas masivas. Por ejemplo, le permitió a los teóricos culturales darse cuenta de que lo que llamamos "el yo" ["*the self*"] está constituido desde y por la diferencia, y permanece contradictorio, y que las formas culturales, de manera similar, nunca son completamente cerradas o "suturadas".

La pregunta es si uno puede seguir este argumento hasta el punto de pensar que no hay nada en las prácticas aparte de su aspecto discursivo. Creo que eso es lo que hace su libro más reciente. Es un esfuerzo filosófico sostenido para conceptualizar *todas* las prácticas como nada más que discursos y todos los agentes históricos como subjetividades discursivamente constituidas; para hablar de posicionalidades, pero nunca de posiciones, y sólo mirar la forma en que los individuos concretos pueden ser interpelados en diferentes posicionalidades de sujeto. El libro es entonces un intento grueso por descubrir cuál puede ser la política de tal teoría. Pienso que todo eso es importante. Todavía prefiero *Política e ideología en la teoría marxista* a *Hegemonía y estrategia socialista* (quizás debería decir entre paréntesis que encuentro una tendencia alarmante en mí mismo a preferir los trabajos menos completos que los últimos, más maduros. Prefiero el *Dieciocho Brumario* al libro II de *El Capital*. Me gusta mucho el período medio de la gente, cuando han superado su idealismo adolescente, pero su pensamiento todavía no se ha endurecido en un sistema rígido. Y me gusta Laclau cuando está tratando de encontrar una salida al reduccionismo y empieza a reconceptualizar categorías marxistas de un modo discursivo). Pero en el último libro no hay una razón por la que cualquier cosa pueda ser o no potencialmente articulada con cualquier otra cosa. La crítica del reduccionismo ha resultado aparentemente en una noción de la sociedad como campo discursivo totalmente abierto.

Lo pondría, polémicamente, de la siguiente forma: el último libro piensa que el mundo, la práctica social, es lenguaje, mientras yo digo que lo social opera *como* un lenguaje. Mientras la metáfora del lenguaje es la mejor forma de repensar muchas preguntas fundamentales, hay un cierto deslizamiento de reconocer su poder y utilidad a decir que esa es realmente la forma en que son las cosas. Hay una tendencia muy poderosa que empuja a la gente, tan pronto como llegan a la primera posición, a hacer el movimiento —teóricamente lógico— de seguir adelante hasta el final. Teóricamente, tal

vez, ellos son mucho más consistentes de lo que soy yo. Lógicamente, una vez que uno ha abierto la puerta es razonable atravesar el umbral y ver cómo se ve el mundo desde el otro lado. Pero creo que eso frecuentemente lleva a un tipo de reduccionismo. Yo diría que toda la posición discursiva es un reduccionismo hacia arriba, más que un reduccionismo hacia abajo, como lo era el economismo. Lo que parece suceder es que, en la reacción contra el materialismo crudo, la metáfora de x opera como y es reducida a $x = y$. Hay una condensación muy dramática que, en su movimiento, me recuerda muy fuertemente al reduccionismo teórico. Uno lo ve más claramente en algo como las reelaboraciones del psicoanálisis lacaniano.

Y en esa instancia, creo que es algo teóricamente incorrecto; de hecho, el viejo materialista que hay en mí quisiera decir cosas extremadamente crudas como: "me gustaría verlos comiéndose sus palabras". Déjeme ponerlo de una forma más seria. Si uno retrocede a las formulaciones tempranas del materialismo histórico, de lo que siempre habla Marx es de la forma en que las estructuras sociales y culturales sobredeterminan las estructuras naturales. Marx es consciente de que seguimos siendo seres naturales, de que existimos en la naturaleza. A lo que se refiere es a las elaboraciones de la organización social y cultural que completan esas estructuras naturales. Nuestra constitución genética es extraordinariamente abierta y es, por tanto, una forma necesaria, pero no suficiente de volvernos seres humanos. Lo que está pasando, históricamente, es la complejización masiva de lo social, la sobredeterminación de lo natural por lo social y lo cultural. Entonces, la naturaleza no puede permanecer como la última garantía del materialismo. Ya en el siglo XIX Marx criticó ese tipo de materialismo vulgar, pero entonces había, y todavía hay un cierto sentido por el cual los marxistas ortodoxos piensan que algo es en última instancia real cuando uno puede ponerle las manos encima, en la naturaleza. Ya no podemos ser materialistas de esa manera. Pero sí pienso que todavía es necesario que pensemos sobre la forma en que las prácticas ideológicas/culturales/discursivas continúan existiendo dentro de las líneas de fuerza determinantes de las relaciones materiales, y dentro de la expropiación de la naturaleza, que es una pregunta muy diferente. Las condiciones materiales son la condición necesaria, pero no suficiente, de toda práctica histórica. Por supuesto, tenemos que pensar las condiciones materiales en su forma discursiva determinada, no como absolutas y fijas. Pienso que la posición discursiva frecuentemente está en peligro de perder su referencia a la práctica material y a las condiciones históricas.

Pregunta: En su descripción de ese deslizamiento parece haber dos preguntas diferentes involucradas. Una es qué tan específico es el análisis política e históricamente, y la otra es si abrir el terreno discursivo necesariamente lo lleva a uno al reduccionismo. ¿Este deslizamiento es el resultado de una idealización y una abstracción excesiva que pierde contacto con los límites políticos e históricos sobre las formas en las que unos discursos particulares pueden ser articulados con otros? Si lo que se pierde al convertir la formación social en un campo abierto de discurso es el sentido particular de necesidad histórica, de límites en los cuales los lenguajes se yuxtaponen con otros en una formación social, ese es un problema de un tipo mucho más limitado.

Una forma sencilla de plantearlo para Laclau y Mouffe podría ser decir que su posición no tiene suficiente inflexión política. Eso no implica lo mismo que decir que, al abrir la puerta para pensar la sociedad como formación discursiva, entonces están necesariamente condenados al reduccionismo.

Hall: Yo no pienso que abrir la puerta del campo discursivo necesariamente lo lleve a uno en esa dirección. A mí no me lleva allá. Así que preferiría su primera formulación. En *Política e ideología en la teoría marxista*, Laclau refuta, por ejemplo, la inserción *a priori* de las clases en el análisis marxista porque no hay forma de sustentar tal *a priori* filosófico. Aún así él reintroduce la clase como un determinante histórico. Ahora encuentro muy difícil pelear con eso. Pienso que el asunto de la inflexión política es un problema muy real con mucha gente que ha tomado de lleno la ruta discursiva. Pero no pienso que se le pueda hacer esta crítica a Laclau y Mouffe. El nuevo libro es bastante sorprendente en el hecho de que *sí* trata de construir una política desde esa posición. En ese sentido es muy responsable y original. Dice: atravesemos la puerta de lo discursivo, pero luego dice: todavía tenemos que actuar políticamente. El problema de ellos no es la política sino la historia. Ellos dejan de lado la pregunta sobre las fuerzas históricas que han producido el presente y que siguen funcionando como restricciones y determinaciones sobre la articulación discursiva.

Pregunta: ¿La diferencia entre los dos libros es un problema de niveles de abstracción?

Hall: Creo que ellos son bastante heroicos, en el nuevo libro, al decir que, a menos que uno exprese estas nuevas posiciones en la forma de una teoría general rigurosamente articulada, uno está empantanado en lo pragmático de los ejemplos locales, el análisis coyuntural, y así sucesivamente. Yo no opero bien en ese nivel, pero no quiero negar la importancia de lo que a veces se denomina la "práctica teórica". Esta no es una práctica autónoma, como algunos althusserianos han tratado de entenderla, pero sí tiene su propia dinámica. En muchos puntos importantes *El Capital* opera precisamente en ese nivel; es un nivel de abstracción necesario. Así que, el proyecto en sí mismo no está errado. Pero al emprenderlo, ellos tienden a escabullirse del requerimiento de reconocer las restricciones de las formaciones históricas existentes. Al tiempo que son autores muy responsables al reconocer que su posición tiene consecuencias políticas —ya sea que uno esté o no de acuerdo con ellos—, cuando se trata de coyunturas políticas, ellos no reintegran en el análisis los otros niveles de determinación. En lugar de eso, toman las abstracciones que han desarrollado y elaborado en una forma muy rigurosa y conceptual y a un alto nivel filosófico, y las insertan en el aquí y el ahora. Uno no los ve sumando, sumando y sumando los diferentes niveles de determinación; uno los ve produciendo lo concreto filosóficamente, y por ahí en algún sitio está, creo, el tipo de deslizamiento analítico del que estoy hablando. No quiero decir que sea teóricamente imposible desarrollar un conjunto de posiciones políticas más adecuado dentro de su marco teórico, pero de algún modo, la ruta que han tomado les permite evadir la presión de tener que hacerlo. La fuerza estructuradora, las líneas de tendencia que surgen de la implantación del capital, por ejemplo, simplemente desaparecen.

Pregunta: Otros dos términos que se han vuelto comunes en la teoría cultural son "postmarxismo" y "postestructuralismo". En varios momentos ambos han sido usados para describir su trabajo. ¿Podría describir su relación con estas categorías?

Hall: Yo soy "postmarxista" solamente en el sentido en que reconozco la necesidad de ir más allá del marxismo ortodoxo, más allá de la noción de un marxismo garantizado por las leyes de la historia. Pero yo todavía opero dentro de los límites discursivos de una posición marxista. Y siento lo mismo acerca del estructuralismo. Mi trabajo no es un rechazo ni una apología de la posición de Althusser. Rechazo algunas de sus posiciones, pero Althusser ciertamente ha tenido una enorme influencia en mi pensamiento, en muchas formas positivas que sigo reconociendo aunque él haya pasado de moda. "Post" significa para mí pensar sobre la base de un conjunto de problemas establecidos, de una problemática. No quiere decir abandonar ese terreno, sino más bien usarlo como punto de referencia. Así que soy postmarxista y postestructuralista solamente en ese sentido, porque esos son los dos discursos con los que me siento más constantemente relacionado. Estos han sido centrales en mi formación y no creo en el interminable reciclaje de los teóricos de moda, uno tras otro, como si uno pudiera vestir nuevas teorías de la misma forma que viste camisetas.

Pregunta: Es claro que los estudios culturales están disfrutando de un nuevo nivel de éxito en Estados Unidos. Me pregunto cómo se siente usted al ver estos éxitos recientes en la institucionalización y codificación de los estudios culturales.

Hall: Me gustaría hacer una distinción entre los dos términos que usted utiliza. Estoy a favor de la institucionalización porque uno tiene que atravesar el momento organizacional —la larga marcha a través de las instituciones— si uno quiere reunir a la gente para construir algún tipo de proyecto intelectual colectivo. Pero la codificación me pone los pelos de punta, incluso acerca de temas con los que yo me he relacionado. La gente habla sobre "la escuela de Birmingham" (el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de la Universidad de Birmingham) y eso sólo me recuerda las discusiones que teníamos en Birmingham en el sentido de que nunca fuimos una escuela. Tal vez haya habido cuatro o cinco, pero nunca fuimos capaces de unificarlas todas, ni queríamos crear ese tipo de ortodoxia. Ahora, déjeme decir algo, tal vez polémico, sobre la apropiación estadounidense de todo lo que pasaba en Birmingham y de los estudios culturales en general, porque yo veo algunas presencias y ausencias interesantes. Por ejemplo, me parece interesante que la semiótica formal aquí se haya convertido rápidamente en una suerte de metodología interpretativa alternativa, mientras que, no creo que nadie en Inglaterra realmente haya creído alguna vez en la semiótica como un método completo. Cuando tomamos la semiótica estábamos tomando un requerimiento metodológico. Uno tenía que mostrar *por qué* y *cómo* se podía decir que ese era el significado de cualquier práctica o forma cultural. Ese es el imperativo semiótico: demostrar que lo que uno llama "el significado" es constituido textualmente. Pero la semiótica no era para nosotros una *metodología* formal o elaborada. En Estados Unidos parece que, al haber tomado

la semiótica, también tomaron todo el bagaje ideológico del estructuralismo. De igual forma, noto que ahora hay una muy rápida asimilación del momento althusseriano en los estudios literarios, pero sin sus connotaciones marxistas. Y noto lo mismo con el trabajo de Gramsci. De repente, veo a Gramsci citado en todas partes. Pero aún más problemático, veo que los conceptos gramscianos son directamente sustituidos por las mismas cosas que queríamos evitar al leer a Gramsci. La gente habla de "hegemonía", por ejemplo como el equivalente de la dominación ideológica. He tratado de pelear contra esa interpretación de "hegemonía" por veinte años.

A veces, oigo la misma clase de apropiación fácil cuando la gente empieza a hablar de estudios culturales. Los veo estableciéndose muy rápidamente en las bases de departamentos académicos, divisiones intelectuales y currículos disciplinarios. Se convierten en una clase de "conocimiento recibido" en lugar de tener un filo crítico y deconstructivo real. Pero no sé qué hace uno contra eso; no sé cómo se rechaza el éxito. Veo que en Estados Unidos los estudios culturales a veces se usan sólo como un paradigma más. Claro, usted sabe, hay unos quince por ahí, entonces esta vez voy a decir que uso un enfoque de estudios culturales… En cierto sentido entiendo que esto pasa porque ahí *hay* una perspectiva, a pesar de su eclecticismo y su relativa apertura. Los estudios culturales siempre han tratado de integrarse en una perspectiva. Eso es inevitable cuando uno busca que la gente haga investigación colectivamente porque tienen que colaborar mientras tratan de responder preguntas específicas. De manera que, a medida que el proyecto se desarrolla y genera trabajo, hay un inevitable empujón hacia la codificación. Lo pongo de esta forma: uno tiene que estar seguro sobre una posición para poder dar una clase, pero uno tiene que ser lo suficientemente abierto para saber que uno va a cambiar de opinión cuando la vuelva a dar la siguiente semana. Como estrategia eso quiere decir, estar suficientemente aterrizado para ser capaz de pensar una posición pero siempre ponerla en una forma que abra horizontes hacia la posibilidad de teorizar abiertamente. Mantener eso es absolutamente esencial para los estudios culturales, al menos si quieren seguir siendo un proyecto crítico y deconstructivo. Me refiero a que siempre se están deconstruyendo a sí mismos, de manera autorreflexiva; siempre operan en el momento progresivo/regresivo de la necesidad de teorizar. A mí no me interesa la teoría. Estoy interesado en teorizar. Y eso también quiere decir que los estudios culturales tienen que estar abiertos a influencias externas, por ejemplo, al ascenso de nuevos movimientos sociales, al psicoanálisis, al feminismo, a las diferencias culturales. Estas influencias tienden a tener, y se les debe permitir tener un fuerte impacto en los contenidos, los modos de pensamiento y las problemáticas teóricas que se usen. En ese sentido, no hay posibilidad de que los estudios culturales prosperen aislándose de esas influencias externas en términos académicos. Por todo esto creo que hay buenas razones, no sólo predilecciones personales, para decir que deben permanecer abiertos. Los estudios culturales teorizan en el contexto postmoderno, si se quiere, en el sentido de que no creen en la finalidad de un paradigma teórico terminado.

5. Notas de Marx sobre el método: una "lectura" de la *Introducción de 1857*[1]

La *Introducción de 1857* es uno de los textos cruciales de Marx.[2] Es también uno de los más difíciles, comprimidos e "ilegibles". En su excelente prólogo a los *Grundrisse*, Nicolaus advierte que es peligroso citar los *Manuscritos* de Marx, "pues el contexto, la gramática y hasta el vocabulario hace dudar sobre lo que 'en verdad' quiso decir Marx en un pasaje dado".

Vilar (1970) observa que la *Introducción de 1857* es uno de los textos "de los cuales cada uno toma lo que le conviene". Con el interés creciente en el método y la epistemología de Marx, la *Introducción* ocupa una posición cada vez más central en el estudio de la obra de Marx. Comparto esta sensación de su importancia, mientras que a menudo difiero de cómo muchos de los estudiosos de Marx han interpretado su significado. Mi objetivo, entonces, es inaugurar una "lectura" particular de este texto de 1857. No es, por supuesto, una lectura *tabula rasa,* no es una lectura "sin presuposiciones". Refleja mi propia problemática, inevitablemente. Espero que también arroje alguna luz no-deformada sobre la de Marx.

En una carta famosa del 14 de enero 1858, Marx le escribió a Engels:

> Estoy alcanzando algunos buenos avances. Por ejemplo, he derrocado toda la doctrina de la ganancia como había existido hasta ahora. En el método del tratamiento el hecho que, por mero accidente, he echado una mirada a la *Lógica* de Hegel me ha sido de gran utilidad: Freiligarth encontró algunos volúmenes de Hegel que pertenecieron originalmente

---

1 Esta es una versión resumida de un trabajo sobre la *Introducción de 1857* de Marx que fue presentado y discutido en una serie de seminarios del Centro. Ha sido revisado a la luz de esas discusiones, aunque no he podido tomar en cuenta algunas otras críticas más substanciales que fueron ofrecidas generosamente por John Mepham, entre otros. La *Introducción de 1857* es el texto más importante de Marx sobre el "método", aunque aun aquí algunas de sus muchas formulaciones siguen siendo extremadamente condensadas y provisionales. Ya que la *Introducción* presenta problemas tan enormes para la interpretación, me he limitado a una "lectura" del texto. Las posiciones que asume Marx en la *Introducción* entran en contraste con muchas de las ideas recibidas con respecto a su "método". Si se comprenden correctamente y se aplican imaginativamente —como lo fueron en el corpus mayor de los *Grundrisse* al que se refieren constantemente— me parece que ofrecen puntos de partida bastante impactantes, originales y trascendentales para los "problemas del método" que plagan nuestro campo de estudio, aunque no he podido establecer esta conexión dentro de los límites del trabajo. Considero esta labor, sin embargo, como una contribución al trabajo continuo de clarificación teórica y metodológica, más que simplemente como una obra de explicación textual. Espero que esta coyuntura no se pierda en los detalles de la exposición.

2 He usado la traducción de la *Introducción de 1857* de Martin Nicolaus, en su edición de los *Grundrisse*, Pelican (1973).

> a Bakunin y me los mandó de regalo. Si fueran utilizados para este tipo de trabajo de nuevo, me gustaría mucho hacerlos accesibles, para la inteligencia humana normal, en dos o tres páginas, lo que es racional en el método que Hegel descubrió pero que al mismo tiempo envolvió en misticismo.

No fue la única vez que Marx expresó esa esperanza. En 1843, Marx hizo anotaciones para una crítica substancial de la *Filosofía del derecho* de Hegel. La *Crítica de la filosofía de Hegel*, que usualmente se imprime junto con los otros *Manuscritos de 1844,* también tenía como objetivo exponer y criticar la dialéctica de Hegel, ahora en relación a la *Fenomenología* y la *Lógica,* aunque, en últimas, se limitaba mayormente a la primera. Aún en 1876, escribió a Dietzgen: "Cuando me haya quitado de encima la carga de mis labores económicas, escribiré una dialéctica. Las leyes correctas de la dialéctica ya están incluidas en Hegel, aunque en una forma mística. Es necesario despojarlas de esta forma" (citado en Hook 1950).

Estas esperanzas no fueron satisfechas, la carga de la economía nunca se puso a un lado. Así, no tenemos, de parte del Marx maduro, la delineación sistemática del "meollo racional", ni el método de su transformación, ni una exposición de los resultados de esa transformación: la dialéctica marxista. La *Introducción de 1857,* y el condensado *Prefacio* de 1859 de la *Crítica,* junto con otros comentarios incidentales dispersos, tienen por lo tanto que servir en lugar de las partes no completadas del proyecto de Marx. La *Introducción de 1857* en particular representa su texto más adelantado de resumen metodológico y teórico. A pesar de lo decisivo que es este texto, sin embargo, no debemos manejarlo como si fuera algo distinto de lo que realmente es. Fue escrito como una introducción a los *Manuscritos*, cuyo alcance es en sí enormemente abarcador, su estructura está llena de digresiones y es compleja; y bastante inacabada: simples "borradores". Rosdolsky comentó que los *Grundrisse* "nos introducen, por así decirlo, al laboratorio económico de Marx y deja en claro todas las sofisticaciones, todas las ramas menores de su metodología". Así, la *Introducción* fue concebida como un resumen y guía, a "problemas de método" que son aplicados de manera más concreta y extensa en los *Manuscritos* mismos. La intención, por lo tanto, no era que fuera un texto completamente autosuficiente. Es más, la naturaleza provisional del texto fue señalada por la decisión última de Marx de *no* publicarlo. La *Introducción* fue reemplazada por el texto más escueto del *Prefacio:* y algunas de las proposiciones centrales de la *Introducción* son modificadas, o al menos suspendidas, en el *Prefacio* posterior. Un contraste inmediato entre la *Introducción* y el *Prefacio* (donde una concisión clásica está en juego en todo momento, que es bastante diferente del carácter juguetón e ingenioso de la *Introducción*) nos recuerda que, a pesar de su argumentación densa, la *Introducción de 1857* sigue siendo, aun con respecto al método de Marx, provisional.

En la *Introducción,* Marx procede mediante una crítica de la presuposición ideológica de la economía política. La primera sección se encarga de la Producción. El objeto de la investigación es la "producción material". Smith y Ricardo empiezan por el "cazador o el pescador individual y aislado". Marx,

no obstante, empieza por individuos "socialmente determinados", y así "la producción individual socialmente determinada". Los teóricos del siglo XVIII, hasta Rousseau, encuentran un punto de partida general en el productor "individual". Smith y Ricardo fundaron sus teorías en esta proyección ideológica. Sin embargo, el "individuo" no puede ser el punto de partida, sino sólo *el resultado.* El "hombre natural" de Rousseau aparece como un despojarse de las complejidades contingentes de la vida moderna, un redescubrimiento del núcleo natural, universal, humano-individual que permanece en el fondo. En realidad, todo el desarrollo de la "sociedad civil" es subsumido en este concepto estético. No fue hasta que el trabajo había sido liberado de las formas dependientes de la sociedad feudal, y sujeto al desarrollo revolucionario que experimenta bajo el capitalismo temprano, que el concepto moderno de "individuo" pudo surgir en absoluto. Un desarrollo histórico e ideológico completo, entonces, ya está presupuesto en —pero escondido dentro de— la noción de individuo natural y de "naturaleza humana" universal.

Este es un movimiento de pensamiento absolutamente característico de la *Introducción*. Ocupa los puntos de partida "dados" en la economía política. Muestra a través de una crítica que éstos no son, en realidad, puntos de partida sino puntos de llegada. En ellos, un desarrollo histórico entero está ya "resumido". En resumen: lo que para una teoría de economía política parecen ser los puntos de partida más concretos, de sentido común, simples, constituyentes; resultan, bajo inspección, ser la suma de muchas determinaciones previas.

La producción fuera de la sociedad es tan absurda como el lenguaje sin individuos que vivan y hablen juntos. Es necesario un desarrollo social gigantesco para producir el productor "individual aislado" como un concepto: sólo en una forma muy elaborada de conexión social desarrollada pueden aparecer —tomar la "forma fenoménica"— hombres persiguiendo sus intereses egoístas como individuos "indiferentes", aislados en un mercado "libre", organizado por una "mano invisible". En realidad, está claro que hasta este individualismo es "una dependencia mutua" que aparece como indiferencia mutua: "La dependencia mutua y generalizada de los individuos recíprocamente indiferentes constituye su conexión social. El nexo social se expresa en *valor de cambio*" (Marx 1973: 156-157).

Este concepto —que el modo capitalista de producción depende de la conexión social que asume la forma "ideológica" de la des-conexión del individuo— es uno de los grandes temas substanciales del conjunto de los *Grundrisse*. Pero desenredarlo también tiene consecuencias para los problemas del método. Pues el desplazamiento de relaciones reales a través de sus representaciones ideológicas requiere —para su crítica, su desenmascaramiento— un método que revele las "relaciones esenciales" detrás de las necesarias pero desconcertantes inversiones asumidas por sus "formas superficiales". Este método —que, luego, Marx identifica como el núcleo de lo que es *científico* en su dialéctica— constituye el procedimiento metodológico maestro, no sólo de los *Manuscritos,* sino de *El Capital* mismo. Este procedimiento "metodológico" se vuelve, a su vez, un descubrimiento teórico de suma importancia: en su versión expandida (hay varios intentos provisionales

de formularlo en los *Grundrisse*) constituye la base de la sección crucial en primer volumen de *El Capital*, sobre el fetichismo de la mercancía.

La *Introducción*, entonces, se abre con un argumento metodológico: la crítica de los tipos "normales" de abstracción lógica. La "economía política" opera como una teoría a través de sus categorías. ¿Cómo se forman estas categorías? El método normal es aislar y analizar una categoría mediante la abstracción de aquellos elementos que siguen siendo "comunes" a ella a través de todas las épocas y todos los tipos de formación social. Esta tentativa de identificar, mediante una lógica de abstracción qué sigue siendo el núcleo de un concepto que es estable a lo largo de la historia, es en realidad una especie de "esencialismo". Muchos tipos de teorización son víctimas de ella. Hegel, la cima de la filosofía alemana, desarrolló un modo de pensamiento que era precisamente lo contrario de estático: su comprensión del movimiento y de la contradicción es lo que elevó su lógica por encima de todos los otros tipos de teorización lógica, a ojos de Marx. Sin embargo, ya que el movimiento de la dialéctica de Hegel estaba moldeado siguiendo un patrón idealista, su pensamiento también retuvo la noción de un "núcleo esencial" que sobrevivió a todos los movimientos de la mente. Fue la perpetuación de este "núcleo esencial" dentro del concepto que, creía Marx, constituía la garantía secreta dentro de la dialéctica de la máxima armonía de las relaciones sociales existentes de Hegel (por ejemplo, el estado prusiano). La economía política clásica también habla de la producción "burguesa" y de la propiedad privada como si éstas fuesen la "esencia" de los conceptos "producción" y "propiedad", y agota su contenido histórico. De esta manera, también la economía política presentó el modo capitalista de producción no como una estructura histórica, sino como el estado de cosas natural e inevitable. En *este* nivel, incluso la economía política clásica retuvo una presuposición ideológica en su corazón "científico": reduce, a través de la abstracción, las relaciones históricas específicas a su menor esencia trans-histórica común. Su ideología se inscribe en su método.

Por el contrario, sostiene Marx, no hay "producción-en-general": sólo formas de producción definidas, específicas al tiempo y a las condiciones. Una de las formas específicas es —lo cual puede generar confusión— la "producción general": la producción basada en un tipo de trabajo, lo que no es específico para una rama particular de la producción, sino que ha sido "generalizado": "trabajo abstracto". (Pero llegaremos a eso en un momento). Dado que cualquier modo de producción depende de "condiciones determinadas", no puede haber garantía de que estas condiciones siempre serán cumplidas, o permanezcan constantes o "iguales" a lo largo del tiempo. Por ejemplo: salvo en el sentido más común, no se puede decir que una forma científica en la cual el concepto "producción", referido al modo capitalista, e implicado como una de sus condiciones requeridas el "trabajo libre", puede tener una "identidad inmediata", [con] (ser "esencialmente igual a") la producción en, digamos, la sociedad eslava de clan o comunitaria.[3] Éste es uno de los puntos-de-partida

3 Luego, en *El Capital,* Marx nos recuerda que esta transformación de siervos feudales en "trabajo libre", que se asume aquí como una precondición "natural" del capitalismo, efectivamente tiene una historia específica: "la historia de [...] la expropiación [...]

clave del materialismo histórico como método de pensamiento y práctica. Nada de lo que Marx escribió posteriormente nos permite rezagarnos con respecto a esto. Es lo que Korsch llama el principio de "especificación histórica" de Marx (Korsch 1971). La "unidad" que el método de Marx intenta producir no es una identidad *débil* lograda a través de abstraer todo lo que tenga alguna especificidad histórica hasta que nos quedamos con un núcleo esencial, sin diferenciación ni especificación.

Así, la *Introducción* se abre, como comenta Nicolaus, como la respuesta provisional y extendida a una pregunta no-escrita: la economía política es nuestro punto de partida, pero, a pesar de lo válido que son algunas de sus teorías, no ha formulado científicamente las leyes de la estructura interna del modo de producción cuyas categorías expresa y refleja teóricamente. Se "aferra", a pesar de todo, dentro de su "piel burguesa" (Marx 1976: 542). Esto se debe a que, dentro de ella, las relaciones históricas "ya han adquirido la estabilidad de las formas naturales, auto-entendidas de la vida social" (p. 75). Sus categorías, entonces (en contraste con la economía política vulgar) "son formas de pensamiento que expresan con validez social las condiciones y relaciones de un modo de producción definitiva e históricamente determinada" (p. 76). Pero presenta estas relaciones como "una necesidad evidente impuesta por la Naturaleza como el trabajo productivo en sí". Así, aunque la economía política clásica *sí* ha "descubierto lo que subyace a estas formas", no ha formulado ciertas preguntas clave (tal como el origen de la producción de mercancía basada en el poder del trabajo: "la forma bajo la cual el valor se vuelve valor de cambio") que son características de condiciones históricas específicas (las formas y condiciones de la producción de mercancía). Estos "errores" no son incidentales. Ya están presentes en sus presuposiciones, su método, sus puntos de partida. Pero, si la economía política debe ser superada en sí, *¿cómo?, ¿dónde comenzar?*

La respuesta es, con "la producción realizada por individuos sociales", "la producción en una etapa determinada del desarrollo social". La economía política tiende a volver etéreas, universales y a-históricas las relaciones de la producción burguesa. ¿Pero qué sigue si es que *insistimos*, como lo hace Marx, en empezar con un principio de especificación histórica? ¿Asumimos entonces que, a pesar de todo, hay alguna práctica común y universal —"producción-en-general"— que siempre ha existido, que ha estado sujeta a un desarrollo evolutivo histórico que se puede rastrear ininterrumpidamente: una práctica que, por lo tanto, podemos reducir a su contenido de sentido-común y emplear como el punto de partida obvio e indiscutible para el análisis? La respuesta es no. Cualquiera que sea el *otro* tipo de "historicista" que pudo haber sido Marx, definitivamente *no fue* un evolucionista histórico. Hasta un niño sabe, comentó alguna vez Marx, que la producción no puede cesar por un momento. Entonces, debe haber algo "en común", por así decirlo, que corresponde con la idea de "producción-en-general": todas las sociedades deben reproducir las condiciones de su propia existencia. Este es un tipo de abstracción, no obstante, que cuela las menores características comunes de

escrita en los anales de la humanidad en letras de sangre y fuego" (Marx [1894] 1976: 745).

un concepto e identifica este núcleo no problemático con su contenido científico. Es un modo de teorización que opera en un umbral teórico bajísimo. Es, a lo mejor, algo útil que ahorra mucho tiempo. Pero, para penetrar una estructura tan densa y revestida de falsas representaciones como es el modo capitalista de producción, necesitamos conceptos de carácter más fundamentalmente dialécticos. Conceptos que nos permitan refinar, segmentar, dividir y recombinar cualquier categoría general: que nos permitan ver esos rasgos que le permitieron desempeñar un papel determinado en esta *época,* otros rasgos que fueron desarrollados bajo la condición específica de *esa* época, distinciones que muestran por qué ciertas relaciones aparecen *sólo* en las formas más antiguas y más desarrolladas de la sociedad *y no en las intermedias,* etc. Tales conceptos son teóricamente muy avanzados con respecto a aquellos que unen, bajo un encabezamiento general caótico, las cosas bastante distintas que han aparecido, en un momento u otro, bajo la categoría "producción-en-general": concepciones que *diferencian* en el mismo momento en que revelan conexiones escondidas. De un modo muy similar Marx observa que conceptos que diferencian lo que hace que los desarrollos específicos de distintos lenguajes sean posibles, son más significativos que el "abstraer" algunas "universales del lenguaje" simples, básicas y comunes.

Debemos observar —es una estrategia común a lo largo de la *Introducción*— que Marx establece su diferencia aquí *tanto* del método de la economía política *como* de Hegel. La *Introducción* es así, simultáneamente, una crítica de ambos. Es útil, en este contexto, recordar el procedimiento anterior de Marx en el famoso capítulo sobre "La metafísica de la economía política" en *La miseria de la filosofía,* donde, otra vez, ofrece simultáneamente una crítica de la "economía política hegelianizada" a través de un ataque a Proudhon. Los términos de esta crítica de Proudhon son particularmente pertinentes para este argumento en contra de la "abstracción", pues nos recuerdan que algo más que una objeción insignificante está involucrado, a saber, la exaltación de operaciones mentales por encima del contenido de relaciones reales y contingentes; no fue sorpresivo que:

> Si desbaratas poco a poco todo lo que constituye la individualidad de una casa, dejando por fuera primero todos los materiales de los cuales fue hecha, luego la forma que la distingue, terminas con nada más que un cuerpo; que si dejas de considerar los límites de este cuerpo, pronto no tienes nada más que un espacio; esto es, finalmente si dejas por fuera la consideración de las dimensiones de este espacio, no queda absolutamente nada más que la cantidad, la categoría lógica. Si abstraemos así de cada tema todos los presuntos accidentes, animados o inanimados, hombres o cosas, estamos en lo cierto al decir que en la abstracción final, la única sustancia que queda es las categorías lógicas [...] Si todo lo que existe, todo lo que vive en la tierra o en el agua puede ser reducido por la abstracción a una categoría lógica —si todo el mundo puede ser así ahogado en un mundo de abstracciones, en un mundo de categorías lógicas— ¿quién se asombraría de aquello?

Si se aplica este método a las categorías de la economía política, sostiene Marx:

> y tienes la lógica y la metafísica de la economía política [...] las categorías que todos conocen, traducidas a una lengua poco conocida que hace que se vean como si hubiesen recién florecido en un intelecto de razón pura [...] Hasta ahora solamente hemos dado cuenta de la dialéctica de Hegel. Veremos luego cómo M. Proudhon ha logrado reducirlo a sus proporciones más mezquinas. Así, para Hegel, todo lo que ha sucedido y está aún sucediendo es sólo lo que está sucediendo en su propia mente [...] Ya no hay una historia según el orden del tiempo, sólo hay 'la secuencia de ideas en la comprensión' (Marx [1847] 1955: 118-119, 121).

Marx había notado hace mucho el "logro sobresaliente" de Hegel: haber reconocido que las diferentes categorías del mundo —"el derecho privado, la moralidad, la familia, la sociedad civil, el estado, etc."— no tenían ninguna "validez en aislamiento", sino que "se disuelven y engendran las unas a los otras". Se han vuelto "'momentos' del movimiento". No obstante, como sabemos, Marx criticó radicalmente a Hegel por concebir esta "naturaleza móvil" de las categorías como una forma de "auto-génesis": Hegel "las concibe sólo como pensamiento". De este modo, "El movimiento entero [...] termina en el conocimiento absoluto" ([1857-1861] 1973: 190). En Hegel, la constitución del mundo real se vuelve "meramente una apariencia, una tapadera, la forma exotérica" de movimiento y contradicción, la cual en la concepción especulativa nunca realmente abandona el terreno del pensamiento. "La historia entera de la alienación y de la retractación de la alienación es por tanto sólo la historia de la producción de pensamiento abstracto", es decir, del pensamiento absoluto, lógico, especulativo. Desde luego, éstas no fueron las conexiones simples, transhistóricas y externas establecidas por las formas vulgares de la economía política, sino una alternativa igualmente inaceptable: la identidad última de la Mente consigo misma "sólo bajo [...] la forma de pensamiento". Marx añadió, "esto significa que lo que Hegel hace es poner en el lugar de estas abstracciones fijas el acto de la abstracción que gira en su propio círculo". Formuló el mismo punto aun más claramente en *La sagrada familia:*

> La *Fenomenología* [...] termina por poner en el lugar de toda existencia humana 'el conocimiento absoluto' [...] En vez de tratar la auto-consciencia como la auto-consciencia de hombres reales, que viven en un mundo real y objetivo y son condicionados por él, Hegel transforma a los hombres en un atributo de la auto-consciencia. Pone el mundo al revés.

Y en *La miseria de la filosofía*: "Piensa que está construyendo el mundo por medio del movimiento del pensamiento, mientras que meramente está reconstruyendo sistemáticamente y clasificando por el método absoluto los pensamientos que están en la mente de todos". El núcleo de estas críticas más tempranas es retenido por Marx en la *Introducción de 1857*. Hegel *sí* entendió la "producción", sí entendió el "trabajo", pero en última instancia, fue lo que Marx llamó "el trabajo de la mente, el trabajo de pensar y saber" ([1857-1861] 1973: 44). A pesar de lo dialéctico de su movimiento, la producción histórica del mundo sigue siendo, para Hegel, "momentos" de realización de la Idea,

las "apariencias externas" del pensamiento: estaciones del cruce en el camino de la Mente hacia el Conocimiento Absoluto. El método que Marx propone en la *Introducción* no es de este tipo: no es meramente una operación mental. Se descubrirá en relaciones reales, concretas: es un método que agrupa, no una simple "esencia" tras las diferentes formas históricas, sino precisamente las muchas determinaciones en las que "diferencias esenciales" todavía se preservan.

Marx culmina este argumento con un ejemplo. Economistas como Mill empiezan por las relaciones burguesas de producción, y las extrapolan como "leyes naturales inviolables". Toda la producción, sostienen, pese a diferencias históricas puede ser englobada bajo leyes universales. Dos de tales "leyes" son (a) la producción requiere la propiedad privada, (b) la producción requiere la protección de la propiedad por los tribunales y la policía. En realidad, sostiene Marx, la propiedad privada no es ni la forma única ni la más temprana de propiedad: históricamente, es precedida por la propiedad comunitaria. Y la presencia de relaciones modernas, burguesas y la policía, lejos de indexar la universalidad del sistema, muestra cómo cada modo de producción requiere, y produce, sus propias estructuras y relaciones legales-jurídicas. Lo que es "común" en la producción, entonces, al ser producido por el proceso de mentalmente abstraer sus atribuciones "comunes", no puede proveer un método que permita comprender, concretamente, ninguna "etapa real histórica de la producción".

¿Cómo debemos, entonces, conceptualizar las relaciones entre las diferentes fases de la producción: producción, distribución, intercambio y consumo? ¿Podemos concebirlas "como factores orgánicamente coherentes"? ¿O simplemente como "involucradas en una relación arbitraria entre sí, es decir, en una simple relación-reflejo"? ¿Cómo, en breve, debemos analizar las relaciones entre las partes de un "todo complejamente estructurado"? A lo largo de su trabajo posterior, Marx insiste en que la superioridad del método dialéctico reside en su habilidad de trazar la "conexión interna" entre los distintos elementos en un modo de producción, en contraste con "meramente yuxtaponerlos" arbitraria y excéntricamente. El método que meramente coloca a los opuestos juntos de una manera externa, que asume que ya que son cosas vecinas deben estar por lo tanto relacionadas, pero que no puede pasar de oposiciones a contradicciones, es "dialéctico" sólo en su forma superficial. El silogismo es una de las formas lógicas de un argumento por yuxtaposición externa. La economía política "piensa" a la producción, al consumo etc. en esta forma silogística: la producción produce bienes, la distribución los asigna, el intercambio hace que la distribución general de bienes sea específica para individuos particulares, por último, el individuo los consume. Esto también se puede interpretar casi como un silogismo clásico hegeliano.[4] Hay muchas razones para sostener que Marx siguió siendo hegeliano, pero el uso de las tríadas hegelianas (tesis, antítesis, síntesis) y silogismos (general, particular, singular) *no es* una de ellas. La coherencia sugerida por tales silogismos sigue siendo, en lo conceptual, extremadamente superficial. Incluso los críticos de esta posición, añade Marx, no han llevado su crítica lo suficientemente

4 Ver el uso irónico que Marx da a los términos ([1857-1861] 1973: 450).

lejos. Los críticos asumen que el silogismo está equivocado porque contiene un error lógico: un error modélico. Para Marx, el error consiste en llevar al pensamiento las mistificaciones que existen en las relaciones reales de la producción burguesa, donde la producción, la distribución y el consumo en efecto *aparecen* "fenómicamente" como "vecinos independientes, autónomos", pero donde esta apariencia es falsa, una inversión ideológica. Los errores conceptuales no pueden ser clarificados solamente por la práctica teórica, "enteramente dentro del pensamiento".

En *La crítica de la dialéctica hegeliana,* Marx ha comentado que, para Hegel, la sustitución de una categoría por otra *parece* ser una "superación de la entidad de pensamiento". No obstante, en Hegel, el pensamiento trata incluso los momentos creados objetivamente como "momentos" *de sí mismo*, "porque el objeto se ha vuelto para este un momento del pensamiento, el pensamiento lo toma en su realidad como una auto-confirmación de sí mismo". Así, "esta sustitución en el pensamiento, que deja a su objeto en el mundo real, cree que en realidad lo ha vencido". No hay ninguna "historia profana" aquí, ninguna "realización real para el hombre de la esencia del hombre y de su esencia como algo real" (Marx [1844] 1964. 186-187). De esta manera, "la historia del hombre se transforma en la historia de una abstracción" (Marx y Engels [1844] 1957). Por lo tanto, el movimiento del pensamiento permanece, en última instancia, confinado dentro de su propio círculo:

> Hegel ha encerrado juntas todas estas formas mentales fijas en su *Lógica,* tomándolas primero como negación —esto es, como una alienación del pensamiento humano— y luego como negación de la negación —esto es, como una sustitución de esa alienación, como una expresión real del pensamiento humano—. Pero ya que aún esto sigue teniendo lugar dentro de los confines del distanciamiento, esta negación de la negación es, en parte, la restauración de estas formas fijas en su distanciamiento (Marx [1844] 1964: 190).

Así, "El acto de la abstracción [...] gira dentro de su propio círculo". El lenguaje aquí sigue siendo impetuosamente hegeliano-feuerbachiano. El golpe es mucho más definido en el texto de 1857: "como si se tratase de un equilibrio dialéctico de conceptos y no de la comprensión de relaciones reales". "Como si esta ruptura no hubiese pasado de la realidad a los libros, sino, por el contrario, de los libros a la realidad" (Marx [1857-1861] 1973: 88-100).

Así, ni la desconexión funcional de la economía política, ni las sustituciones formales de la *Lógica* hegeliana servirán para revelar la conexión interna entre procesos y relaciones en la sociedad, que constituyen "una unidad" de tipo determinado; pero que deben ser entendidos como procesos reales y diferenciados en el mundo real, no meramente como el movimiento formal del acto de abstraer en sí. Es debido a que, en las "relaciones reales" de la producción capitalista, las diferentes partes del proceso *parecen,* simplemente, vecinas independientes y autónomas que aparecen en los libros de texto como vinculadas por una conexión accidental: no viceversa. Pero, ¿cómo pensar entonces las relaciones de identidad, similitud, mediación y diferencia que podrían producir, en el nivel conceptual, en el pensamiento, "un pensamiento-

concreto" adecuado en su complejidad para la complejidad de las "relaciones reales" que es su objeto?

Las páginas más comprimidas y difíciles de la *Introducción,* que siguen inmediatamente, dan una respuesta a esta pregunta. Esta sección trata sobre las relaciones entre la producción, la distribución, el consumo y el intercambio. Empieza por la producción. En la producción, los individuos "consumen" sus habilidades, "agotan" las materias primas. En este sentido, hay una especie de consumo *dentro* de la producción: la producción y el consumo *son* aquí "directamente coincidentes". Marx parece haber pensado que este ejemplo de "identidad inmediata" era "lo suficientemente correcto", aunque —como dice, antes y después, de otras formulaciones (Marx [1857-1861] 1973: 88-100)— "manido y obvio", o "tautológico"; verdad en un nivel bastante simple, pero que ofrece sólo una "concepción caótica", y por consiguiente que requiere "determinaciones adicionales", desarrollo analítico mayor. La insuficiencia general de este tipo de "identidad inmediata" *está* claramente señalada por la referencia que hace Marx aquí a Spinoza, quien mostró que una "identidad indiferenciada" no puede soportar la introducción de "determinaciones particulares" más refinadas. No obstante, en la medida en que imperan las "identidades inmediatas", en este nivel simple, las proposiciones idénticas pueden ser invertidas: si A = B, entonces B = A. Marx, entonces, invierte la proposición. Si es que hay un consumo-dentro-de-la-producción, también hay, "inmediatamente", producción-dentro-del-consumo. El consumo de comida, por ejemplo, es el medio en virtud del cual el individuo produce, o reproduce su existencia física. Ahora la economía política reconoce estas distinciones pero simplemente para separar los aspectos de la producción que son relativos al consumo (por ejemplo, el consumo de las materias primas) de la producción propiamente dicha. La producción, como categoría definida, permanece. La "identidad inmediata" deja, así, su "dualidad intacta".[5]

Marx añade ahora un segundo tipo de relación: aquella de la *mediación:* la relación de "dependencia mutua". La producción y el consumo también pueden servir de intermediarios el uno para el otro. Con "servir de intermediario", Marx se refiere a que el uno no puede existir, completar su pasaje y lograr su resultado sin el otro. Cada uno es la finalización del otro. Cada uno proporciona dentro de sí mismo el objeto del otro. Así, el producto de la producción es lo que el consumo consume. Las "necesidades" del consumo son lo que la producción se dirige a satisfacer. La mediación aquí es "teleológica". Cada proceso encuentra su fin en el otro. En este movimiento mediador, Marx ([1844] 1964: 93) observa posteriormente que cada lado es "indispensable" para el otro; pero que *no* son idénticos: siguen siendo necesarios pero "externos uno al otro".

Marx ahora desarrolla *cómo* funciona la mediación. El consumo "produce" la producción de *dos* maneras. Primero, el objeto de la producción —el

5 Este tipo de identidad está, de esta manera, abierta a la crítica que Marx pronunció respecto a Hegel en el fragmento de 1844 sobre la *Crítica de la filosofía de Hegel en general*: "esta sustitución en el pensamiento que deja a su objeto en el mundo real, cree que en realidad lo ha vencido".

producto— sólo se "realiza" definitivamente cuando se consume.[6] Es en el pasaje de las formas de actividad productiva a producto objetivado que se realiza el primer movimiento mediador entre la producción y el consumo. Segundo, el consumo "produce" la producción a través de crear la necesidad de "producción *nueva*". Es crucial, para la discusión posterior de la determinación [*determinacy*] de la producción en el proceso en conjunto, que lo que el consumo hace ahora, en un sentido estricto, es proporcionar el "ideal, la causa que impela internamente", el "motivo", la "imagen interna", la "pulsión", "el propósito" para la *re*-producción. Marx enfatiza la "producción *nueva*" en un sentido estricto y, significativamente, es la necesidad de *re*-producir por la cual el consumo es considerado mediatamente responsable.

"Proporcionalmente" la producción "produce" el consumo. Marx señala *tres* sentidos en los que esto es cierto. Primero, la producción proporciona el "objeto" para el consumo. Segundo, la producción especifica el *modo* en el que se consume ese objeto, y tercero, la producción produce la necesidad que su objeto satisface. Esto es un concepto difícil de comprender, pues normalmente pensamos en las necesidades y en el modo del consumo como la propiedad del consumidor (esto es, como perteneciente al "consumo"), separado del objeto satisfaciente, por así decirlo. Pero ya en 1844 Marx había señalado la manera en la que las necesidades son el producto de un desarrollo histórico objetivo, no la propiedad subjetiva trans-histórica de individuos: "La manera en que ellos [los objetos] se vuelven suyos depende de la naturaleza de los objetos y de la naturaleza del poder esencial que le corresponde: pues es precisamente la naturaleza determinada de esta relación lo que forma el modo particular y real de la afirmación. Para el ojo un objeto es un objeto distinto al objeto del oído". Si el consumo del objeto produce el impulso subjetivo de producir de nuevo, la producción del objeto crea en el consumidor modos específicos, históricamente definidos y desarrollados de "apropiación" y, simultáneamente, desarrolla la "necesidad" que el objeto satisface. "Sólo la música despierta en el hombre el sentido de la música".

Así, la "formación de los sentidos" es el lado objetivo de un trabajo objetivo, el producto de "la historia entera del mundo hasta el presente" (Marx [1844] 1964: 140-141). "La producción de nuevas necesidades en el primer acto histórico", observó en *La ideología alemana.* Aquí, "el objeto del arte [...] crea un público que es sensible al arte" (Marx [1857-1861] 1973: 92). La producción, entonces, *forma* los modos de apropiación del consumidor objetivamente, así como el consumo reproduce la producción como un impulso, una pulsión o un motivo que es experimentado subjetivamente. Los desplazamientos complejos entre dimensiones objetivas y subjetivas que son realizados con sequedad en este pasaje parecen incomprensibles sin la glosa de los *Manuscritos de 1844,* aun si, aquí, el lenguaje de un "ser genérico" ha desaparecido por completo.

6 Ver la noción más desarrollada de Marx de cómo la "actividad" del trabajo aparece en el producto como una "calidad fija sin movimiento" ([1867] 1976. 180-181).

Ahora se resume el argumento general (Marx [1857-1861] 1973: 93).[7] Hay *tres* tipos de relación de identidad. Primero, la identidad *inmediata* donde la producción y el consumo son, "inmediatamente", el uno igual al otro. Segundo, la *dependencia mutua* donde cada uno es "indispensable" para el otro, y no puede ser completado sin él, pero donde la producción y el consumo siguen siendo "externos" el uno al otro. En tercer lugar, una relación, que no tiene título preciso, pero que claramente es la de una *conexión interna* entre dos lados, vinculados por el pasaje de las formas, por procesos reales a lo largo del tiempo histórico. Aquí, en contraste con la segunda relación, la producción no sólo procede a su propia finalización, sino que es *reproducida en sí misma de nuevo* a través del consumo. En este tercer tipo de relación, cada uno "crea el otro al realizarse y *se crea* bajo la forma del otro". Aquí encontramos no sólo lo que distingue al tercer tipo de relación del segundo; sino también lo que permite a Marx, en la página siguiente, dar una determinación final a la producción por encima del consumo. La producción, sostiene, da inicio al ciclo: en su "primer acto" forma al objeto, al modo y a la necesidad de consumir. Lo que el consumo puede hacer de allí es "elevar la aptitud desarrollada en el primer acto de la producción a través de la necesidad de repetición a su forma acabada". La producción, entonces, requiere pasar a través del consumo para comenzar su trabajo de nuevo; pero al proporcionar "el acto a través del cual todo el proceso vuelve a desarrollarse", la producción retiene una determinación primaria sobre el circuito en conjunto. Algunas de las distinciones más cruciales y sofisticadas de Marx, desarrolladas luego en *El Capital* —tales como aquellas entre la reproducción simple y la expandida— alcanzan una primera formulación enigmática y filosófica en este pasaje indirecto. En esta tercera relación, la producción y el consumo ya no son externos el uno al otro, tampoco se fusionan "inmediatamente". Más bien, son vinculados por una "conexión interna". Sin embargo, esta "conexión interna" *no es* una identidad simple que requiere sólo la revocación o la inversión de los términos del silogismo. La conexión interna aquí pasa a través de un proceso distinto. Requiere lo que Marx, en su crítica anterior a Hegel, denominó una historia "profana": un proceso en el mundo real, un proceso a través del tiempo histórico, cada momento del cual requiere sus propias condiciones determinadas, está sujeto a sus propias leyes internas, y sin embargo está incompleto sin el otro.

¿Por qué la tercera relación no es una "identidad inmediata" del tipo hegeliano? Marx da tres razones. Primero, una identidad inmediata asumiría que la producción y el consumo tendrían un solo sujeto. Esta identidad del "sujeto" a través de todos sus "momentos" sucesivos de realización —un aspecto crucial del "esencialismo" de Hegel— permitió que Hegel concibiera el mundo histórico como, en última instancia, un circuito armonioso. En el mundo histórico real, no obstante, el "sujeto" de la producción y el del consumo *no* son uno. Los capitalistas producen: los obreros consumen. El proceso de producción los vincula, pero no son "inmediatos". Segundo, éstos no son "momentos" hegelianos de un acto único, realizaciones temporales de

7 Las distinciones entre los tres tipos de relación de identidad no se corroboran con tanta claridad como uno podría desear.

la marcha del Espíritu del Mundo. Éstos son los circuitos de un proceso, con "puntos de partida reales": un proceso con formas específicas a través de las cuales se prescribe el valor para pasar "por su realización". Tercero, mientras que las identidades de Hegel constituyen un circuito que se engendra y se mantiene a sí mismo, en el cual ningún momento tiene prioridad por sí solo, Marx insiste que el proceso histórico a través del cual pasan la producción y el consumo *tiene* sus rupturas, su momento de determinación. La producción, no el consumo, inicia el circuito. El consumo, la condición necesaria para la "realización" del valor, no puede destruir la "sobre-determinación" del momento del cual parte la realización.

La importancia de estas distinciones se pronuncia en el párrafo final: la distinción entre un análisis marxiano de las *formas* de la producción capitalista y uno hegeliano (Marx [1857-1861] 1973: 94). El capitalismo tiende a reproducirse en una forma expandida *como si fuera* un sistema que se equilibra y se mantiene a sí mismo. Las llamadas "leyes de la equivalencia" son las formas fenoménicas necesarias de este aspecto auto-generador del sistema: "esta es precisamente su belleza y grandeza: esta interconexión espontánea, este metabolismo material y mental que es independiente del saber y de la voluntad de los individuos" (Marx [1857-1861] 1973: 161).

Pero esta tendencia constante hacia el equilibrio de las varias esferas de la producción se ejerce sólo en la forma de una reacción en contra de la alteración constante de este equilibrio (Marx [1867] 1976: 356). Cada "momento" tiene sus condiciones determinadas, cada uno está sujeto a sus propias leyes sociales; efectivamente, cada uno está vinculado al otro en el circuito, a través de formas-procesos bastante definidos y determinados. Por consiguiente, no hay garantía para el productor —el capitalista— de que lo que produce volverá de nuevo a él, no puede apropiarse de él "inmediatamente".

Los circuitos del capital "dependen de la relación de éste con otros individuos". Efectivamente, ahora un movimiento entero, intermedio o "mediador" interviene —"se pone al medio de"— productores y productos, determinando, pero nuevamente "de acuerdo con las leyes sociales", lo que regresará al productor como la parte que le corresponde en el mundo aumentado de la producción. *Nada, salvo el mantenimiento de estas condiciones determinadas, puede garantizar la continuidad de este modo de producción en el tiempo.*

> Así como el valor de cambio de la mercancía lleva una existencia doble, como mercancía particular y como dinero, así también el acto de *intercambio* se escinde en dos actos mutuamente independientes: el *intercambio* de mercancías por dinero, el *intercambio* de dinero por mercancías; compra y venta. Ya que éstos ahora han alcanzado una forma de existencia *espacialmente* y *temporalmente separada* y *mutuamente indiferente,* deja de existir su identidad inmediata. *Pueden* corresponderse o no; *pueden* equilibrarse o no; *pueden* entrar en desproporción recíproca. Ciertamente, siempre *intentarán* igualarse; pero en lugar de la igualdad inmediata anterior aparece ahora el constante *movimiento de igualación*, que evidentemente presupone una constante desigualdad. Ahora es totalmente posible que la consonancia pueda ser

> alcanzada sólo a través de pasar por la disonancia más extrema (Marx [1857-1861] 1973: 148; énfasis agregado).

Es, en breve, un sistema histórico *finito,* un sistema capaz de rupturas, discontinuidades, contradicciones, interrupciones: un sistema *con límites,* dentro del tiempo histórico. Es un sistema, efectivamente, que descansa en el movimiento mediador de otros procesos todavía sin nombrar: por ejemplo distribución: producción–(distribución)–consumo. ¿Es entonces la distribución "inmediata con" la producción y el consumo? ¿Está dentro o fuera de la producción? ¿Es una esfera autónoma o determinada?

En la primera sección, Marx ([1857-1861] 1973: 90-93) examinó el par producción/consumo en términos de una unidad inmediata hegeliana: opuestos/idénticos. Luego desmanteló el par producción/consumo, mediante los términos de una transformación marxiana: opuestos —mediados-mutuamente dependientes— unidad diferenciada (no idéntica). En parte, esto se logró a través de arrebatar, a partir de relaciones aparentemente equivalentes, un momento de determinación: *la producción.* En la segunda sección (p. 94) el segundo par producción/distribución se desmantela mediante una transformación diferente: determinado-determinante-determinado [*determined-determining-determinate*].[8]

En la economía política, escribió Marx, todo aparece dos veces. El capital es un factor de la producción: pero también una forma de distribución (interés + ganancias). Los salarios son un factor de la producción, pero también una forma de distribución. La renta es una forma de distribución, pero también un factor de la producción (la propiedad de la tierra). Cada elemento aparece tanto como determinante y como determinado. ¿Qué rompe este círculo perfecto de determinaciones? Sólo puede ser descifrado a través de leer hacia atrás, desde la identidad aparente de las categorías *hasta sus presuposiciones diferenciadas* (condiciones determinadas).

Aquí, una vez más, Marx se interesa por establecer los momentos de *ruptura,* de *determinación*, en los circuitos del capital que se mantienen a sí mismos. La economía vulgar asumía un encaje perfecto entre los procesos sociales del capital. Esto se expresó en la fórmula trinitaria. Las recompensas justas de cada factor de la producción les fueron devueltas en la distribución: capital–ganancias; tierra–renta de la tierra; trabajo–salarios. Así, cada parte "apareció dos veces" por gracia de una "armonía natural" secreta y asumida o compactada con su opuesto idéntico. La distribución parece ser, en el sentido común, el principal promotor del sistema. Sin embargo, Marx sugiere que detrás de las formas obvias de la distribución (salarios, renta, interés) se hallan, no simples categorías económicas, sino relaciones reales históricas, que se derivan del movimiento y la formación del capital bajo condiciones específicas. Así, los salarios presuponen no el trabajo, sino el trabajo *en una forma específica:* el trabajo-asalariado (el trabajo de esclavos no tiene salarios). La renta de la tierra presupone la propiedad de la tierra a gran escala (no hay renta de la tierra en la sociedad comunitaria). El interés y las ganancias presu-

8 Ver el desmantelamiento de la teoría de los salarios en el volumen dos de *El Capital* y de la "fórmula trinitaria" en el volumen tres.

ponen el capital en su forma moderna. El trabajo-asalariado, la propiedad de la tierra y el capital no son formas independientes de distribución sino "momentos" de la organización del modo capitalista de la producción: *dan inicio* a las formas distributivas (salarios, renta, ganancias), no viceversa. En este sentido, la distribución que es, por supuesto, un sistema diferenciado está, no obstante, "sobre-determinada" por las estructuras de producción. Antes de que la distribución por salarios, renta y ganancias pueda tener lugar, un tipo *previo* de "distribución", debe ocurrir: la distribución de los medios de producción entre expropiadores y expropiados, y la distribución de los miembros de la sociedad, las clases, en las diferentes ramas de producción. *Esta* distribución previa —de los medios y de los agentes de producción en las relaciones sociales de producción— pertenece a *la producción:* la distribución de sus *productos,* sus *resultados,* en la forma de salarios o renta, *no* puede ser su punto de partida. Una vez que se ha realizado esta distribución de instrumentos y agentes, se constituyen las condiciones iniciales para la realización del valor dentro del modo; este proceso de realización genera sus propias formas distributivas. Este segundo tipo de distribución, sin embargo, está claramente *subordinado* a la producción; en este sentido más amplio y específico está subordinado a un modo, y debe ser considerado como sobre-determinado por ella.

En la tercera sección, sobre el intercambio, la demostración es aun más breve (Marx [1857-1861] 1973: 98). El intercambio, también, es un "aspecto de la producción"; media entre la producción y el consumo, pero, nuevamente, como su presuposición, requiere condiciones determinadas que sólo pueden ser establecidas dentro de la producción: la división del trabajo, la producción en su forma privada de intercambio, intercambios entre ciudad y campo, etc. Este argumento lleva, casi de inmediato, a una conclusión, no simplemente de la sección sobre el intercambio, sino de todo el problema planteado en la página 88. La producción, la distribución, el consumo y el intercambio no son adecuadamente conceptualizados como identidades inmediatas, desdoblándose, dentro de la dialéctica esencialista hegeliana, a su resolución categórica monista. Esencialmente, debemos "pensar" en las relaciones entre los diferentes procesos de la producción material como "miembros de una totalidad, distinciones dentro de una unidad". Esto es, como una totalidad diferenciada complejamente estructurada, en la cual las distinciones no se borran sino que se preservan: se *requiere* la unidad de su "complejidad necesaria", precisamente esta diferenciación.

Hegel, por supuesto, sabía que los dos términos de una relación no serían *iguales.* Pero buscaba la identidad de los opuestos, las "identidades inmediatas" que estaban *detrás* de la diferencia. Marx no abandona por completo el nivel en el que, superficialmente, cosas opuestas *pueden* parecer tener una similitud "esencial" subyacente. Pero esto no es la forma principal de una relación marxiana. Para Marx, dos diferentes términos, relaciones, movimientos o circuitos siguen siendo específicos y diferentes; sin embargo, forman una "unidad compleja". No obstante, esto es siempre una "unidad" formada por ellos y que requiere que ellos preserven *su diferencia:* una diferencia que no desaparece, que no puede ser abolida por un movimiento simple de la mente o

un giro formal de la dialéctica, que no es subsumida dentro de alguna síntesis "más alta" pero más "esencial" que involucra la pérdida de especificidad concreta. Este último tipo de "no-inmediatez" es lo que Marx denomina una *unidad diferenciada.* Como la noción a la cual está íntimamente vinculada —la noción de lo concreto como la unidad de "muchas determinaciones y relaciones"— el concepto de una "unidad diferenciada" es una clave metodológica y teórica del texto, y del método de Marx en conjunto. Esto significa que, en la inspección de cualquier fenómeno o relación, debemos comprender *tanto* su estructura interna —lo que está en su naturaleza diferenciada— *como* esas otras estructuras a las que está asociado y con las que forma alguna totalidad más inclusiva. Tanto las especificidades como las conexiones —las unidades complejas de las estructuras— tienen que ser demostradas por el análisis concreto de relaciones concretas y conjunciones. Si es que las relaciones son mutuamente articuladas, pero siguen siendo especificadas por su diferencia, esta articulación y las condiciones determinadas en las que se apoya, tienen que ser demostradas. Según alguna ley dialéctica esencialista no puede aparecerse de la nada. Las unidades diferenciadas son también, por lo tanto, en el sentido marxiano, *concretas.* El método, así, retiene la referencia empírica concreta como un "momento" privilegiado y no-disuelto dentro de un análisis teórico, sin de ese modo volverlo "empirista": el análisis concreto de situaciones concretas.

Marx da una "sobre-determinación" a la producción. Pero ¿cómo puede la producción determinar? La producción especifica "las diferentes relaciones *entre* distintos momentos" (nuestras cursivas). Determina la *forma* de estas combinaciones de las cuales se forman unidades complejas. Es el principio de las articulaciones formales de un modo. En el sentido althusseriano, la producción no sólo "determina" en última instancia, sino que determina la forma de la combinación de fuerzas y relaciones que convierten el modo de producción en una estructura compleja. Formalmente, la producción especifica el sistema de similitudes y diferencias, los puntos de coyuntura, entre todas los casos del modo, incluyendo qué nivel está en cualquier momento de una coyuntura, "en predominio". Esta es la determinación *modal* que la producción ejerce en el sentido general de Marx. En su sentido más estrecho y limitado —como meramente un momento, formando una "unidad diferenciada" con otros—, la producción tiene su propia chispa, su propio motivo, su "determinación" propia derivada de otros momentos en el circuito (en este caso, del consumo). A este argumento —la naturaleza de las relaciones de determinación y complementariedad o coyuntura entre las diferentes relaciones o niveles de un modo de producción— retornó Marx al final de la *Introducción.* Uno de sus resultados, ya anunciado aquí, es la "ley del desarrollo desigual".

Marx ahora vuelve al principio: el método de la economía política (Marx [1857-1861] 1973: 100). Al considerar la economía política de un país ¿dónde comenzamos? Una posición de partida posible es "lo real y concreto", un concepto empírico dado y observable: por ejemplo, la población. La producción es inconcebible sin una población que produce. Este punto de partida, no obstante, estaría equivocado. La población, como la "producción", es una

categoría engañosamente transparente y "dada", que es "concreta" sólo de una manera acorde al sentido común.[9] Ya presupone la división en clases, la división del trabajo y, así, el trabajo-asalariado, el capital, etc.: las categorías de un modo específico de producción. La "población" nos da, así, sólo "una idea caótica de la totalidad". Es más, desencadena un procedimiento metodológico que se mueve de lo clarísimamente obvio a "conceptos cada vez más simples", "abstracciones cada vez más finas". Este fue el método de abstracción de los economistas del siglo XVII. Es también el método "metafísico" de Proudhon que Marx ridiculizó con tanta brillantez y brutalidad en *La miseria de la filosofía.* Luego, teóricos de la economía empiezan con relaciones simples y rastrean un camino de nuevo hacia lo concreto. Marx denomina este último camino "el obviamente científicamente correcto". Este "concreto" es *concreto* en un sentido distinto a la primera formulación. En el primer caso, la "población" es "concreta" de una manera simple, unilateral, acorde al sentido común; evidentemente existe, la producción no se puede concebir sin ella, etc. Pero el método que *produce* lo "concreto complejo" es concreto porque es "una rica totalidad de muchas determinaciones y relaciones". El método, entonces, es uno que tiene que *reproducir en el pensamiento* (la noción activa de una práctica está sin duda presente aquí) lo concreto-en-la-historia. Ninguna teoría de la verdad reflexiva o de copia es adecuada ahora. La categoría simple, "población", tiene que ser reconstruida como contradictoriamente compuesta de relaciones históricas más concretas: dueño-de-esclavos/esclavo, señor/siervo, amo/sirviente, capitalista/trabajador. Esta aclaración es una práctica específica que se requiere que la teoría realice sobre la historia: constituye la primera parte de lo "apropiado" de la teoría para su objeto. El pensamiento realiza tal aclaración a través de desintegrar las categorías simples y unificadas en las relaciones reales, contradictorias y antagonistas que las componen. Penetra lo que "está inmediatamente presente en la superficie de la sociedad burguesa", lo que "aparece" como "la forma fenoménica de" —la forma necesaria de la apariencia de— "un proceso que está teniendo lugar atrás" (Marx [1857-1861] 1973: 255).

Marx sintetiza el punto. Lo concreto es concreto en la historia, en la producción social y así en la concepción, no porque es simple y empírico, sino porque exhibe cierto tipo de complejidad necesaria. Marx establece una distinción decisiva entre lo "empíricamente-dado" y lo *concreto.* Para "pensar" esta complejidad histórica real y concreta, debemos reconstruir en la mente las determinaciones que lo constituyen. Así, lo que está determinado de manera múltiple, unificado diversamente, en la historia, ya un "resultado", aparece en el pensamiento, en la teoría, no como "de donde despegamos" sino como *aquello que debe ser producido.* Así, "las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto a través del pensamiento". Notemos de inmediato que esto establece al "medio del pensamiento" como distinto de la lógica de la historia como tal, aunque no establece al pensamiento como "absolutamente distinto". Es más, para Marx, lo concreto-en-la-historia aparece una vez más, ahora como el sustrato histórico del pensamiento. Aunque lo concreto-en-la-historia no puede ser el punto de partida para una demostración teórica, es

9 Sobre el uso que dan Hegel y Marx a "concreto", ver Kline (1967).

la condición previa absoluta para toda construcción teórica: *es* "el punto de partida en realidad *y, de ahí, también es* el punto de partida para la observación y la concepción" (nuestras cursivas).

Las formulaciones de Marx ([1857-1861] 1973: 101) aquí son trascendentales; aun más desde que se han, en los últimos años, vuelto el *locus classicus* de todo el debate en relación con la epistemología de Marx. El "medio del pensamiento", parece estar argumentando Marx, debe "apoderarse de la realidad histórica" —"apropiar lo concreto"— y producir, mediante su propia práctica definida, un concepto teórico apropiado para su objeto ("reproducirlo como lo concreto en la mente"). Es importante, sin embargo, ver que, en seguida, Marx se dirige directamente a la cuestión controvertida respecto a si este "trabajo teórico" puede ser concebido como una práctica que "tiene lugar enteramente dentro del pensamiento", que "efectivamente es su propio criterio", y que "no tiene ninguna necesidad de verificarse desde prácticas externas para declarar como 'verdaderos' los saberes que ellos producen" (Althusser 1969: 42, 58). Significativamente, sus comentarios aquí están, nuevamente, insertados en una crítica de Hegel, un procedimiento que parece advertirnos explícitamente en contra de cualquier clasificación final e idealista. Si el "pensamiento" tiene su propio modo de apropiación, argumenta Marx, Hegel cometió el error de pensar que "lo real" era el producto de que "el pensamiento se concentre, explorando sus propias profundidades, y desplegándose fuera de sí mismo". Desde aquí fue fácil dar el paso para entender pensamiento como absolutamente (no relativamente) autónomo, de modo que "el movimiento de las categorías" se volvió "el acto real de la producción". Claro está, el pensamiento *es* el pensamiento y no otra cosa; ocurre en la cabeza, requiere el proceso de representaciones y operaciones mentales. Pero no, por esa razón, "se genera a sí mismo". Cualquier teoría de la "práctica teórica", como la de Althusser, que busca establecer un "umbral infranqueable" entre el pensamiento y su objeto, tiene que llegar a aceptar la referencia concreta (no es, en nuestro punto de vista, una reducción empirista) encarnada en la noción clara e inequívoca de Marx; aquí, que el pensamiento procede del "*desarrollo de la observación y la concepción*" (nuestras cursivas). Marx observa ahora que este producto del trabajo teórico es, por supuesto, una "totalidad de pensamientos" *en la cabeza.* Pero el pensamiento no disuelve "el sujeto real" —su objeto— que "retiene su existencia autónoma fuera de la cabeza". Efectivamente, Marx completa el argumento a través de referirse brevemente a la relación del pensamiento con el ser social, una referencia que entra en consonancia con su posición, como fue expuesta anteriormente en las *Tesis sobre Feuerbach.* El objeto, "lo real", *siempre* permanecerá fuera de la cabeza, siempre que "la conducta de la cabeza sea meramente especulativa, meramente teórica". Esto es, hasta que la brecha entre el pensamiento y el ser se cierre *en la práctica.* Como había argumentado, "el hombre debe probar la verdad, esto es, la realidad y el poder, lo de-este-lado de su pensamiento, en la práctica. La disputa sobre la realidad o no-realidad del pensar, que está aislada de la práctica, es una cuestión puramente escolástica". No hay ninguna evidencia aquí de que Marx haya roto fundamentalmente con esta noción que, aunque el pensar "tiene su propio modo", su verdad se apoya en "lo de-este-lado" del pensamiento, *en la práctica.* En efecto, el texto de *1857* establece este punto explícitamente: "Por

consiguiente, *en el método teórico también,* es preciso que el sujeto, la sociedad, se tenga siempre en cuenta como la presuposición" (Marx [1857-1861] 1973: 102). Según esta evidencia, debemos preferir la glosa breve pero sucinta de Vilar a las complejas pero menos satisfactorias de Althusser:

> Admito que uno no debe confundir ni el pensamiento con la realidad ni la realidad con el pensamiento, y que el pensamiento implica para la realidad sólo una 'relación del saber', pues ¿qué más podría hacer? También que el proceso del saber tiene lugar enteramente dentro del pensamiento (¿dónde más podría tener lugar?) y que allí existe un orden y una jerarquía de 'generalidades' sobre las que Althusser ha tenido muchas cosas importantes que decir. Pero por otro lado no logro ver qué error 'asombroso' cometía Engels al escribir (en una carta, por cierto, como una imagen casual) que el pensamiento conceptual avanzaba 'asintóticamente' hacia lo real (1973: 80).

Como comenta Vilar, "al leer la *Introducción de 1857,* si uno 'escuchara su silencio', uno también debería cuidarse de no silenciar sus palabras" (1973: 74-75).

El pensamiento, entonces, tiene su propio modo definido y relativamente autónomo de apropiarse de lo real. Debe "ascender de lo abstracto a lo concreto", no viceversa. Esto es distinto del "proceso por el cual nace lo concreto mismo". La lógica de la teorización, entonces, y la lógica de la historia *no* forman una "identidad inmediata": se articulan mutuamente la una sobre la otra, pero siguen siendo distintas dentro de esa unidad. Sin embargo, para que no caigamos inmediatamente en el error opuesto de afirmar que, por lo tanto, el pensar es su propia cosa, Marx, como hemos visto, inmediatamente recurrió, como si estuviera en el curso natural de la argumentación, a la crítica de Hegel, para quien, por supuesto, la marcha de las categorías era precisamente el único motor. Al hacer esto, Marx ofreció una crítica de todas las otras posiciones que invertirían lo *distintivo* del pensamiento, desde la realidad (en términos de los modos de su producción) hacia una *distinción absoluta.* Sus calificaciones sobre esta brecha "absoluta" son cruciales. El pensamiento *siempre* ha incorporado en ella el sustrato concreto de la manera en que la categoría ha sido realizada históricamente dentro del modo específico de producción bajo inspección. En la medida en que una categoría ya existe, aunque sea como una relación de producción relativamente simple, todavía sin sus "conexiones multifacéticas", esa categoría entonces ya puede aparecer "en el pensamiento", porque las categorías son "la expresión de las relaciones". Si es que, entonces, recurriendo a un modo en el que esa categoría aparece en una forma más desarrollada y multifacética, la empleamos de nuevo, pero ahora para "expresar" una relación más desarrollada, entonces, en ese sentido, *sí* sigue siendo cierto que el desarrollo de las categorías teóricas *refleja directamente* la evolución de las relaciones históricas: el "camino del pensamiento abstracto, que asciende de lo simple a lo combinado", efectivamente "corresponde al proceso histórico real". En este *caso limitado,* las categorías lógicas e históricas *son, en efecto, paralelas.* La noción que Marx ha prescrito, que las categorías lógicas e históricas *nunca* se convergen, se demuestra como incorrecta. Se trata de *casos.*

En otros casos, no obstante, los dos movimientos *no* son idénticos de esta manera. Y son estos casos los que le que interesan a Marx, pues este fue precisamente el error de Hegel. La crítica de Marx de cualquier intento de construir "el pensar" como enteramente autónomo es que *esto constituye una problemática idealista,* que en última instancia deriva el mundo desde el movimiento de la Idea. Ninguna reducción formalista —sea de la variedad hegeliana, positivista, empirista o estructuralista— escapa a esta crítica. La naturaleza distintiva del modo del pensamiento no lo constituye como absolutamente distinto de su objeto, lo concreto-en-la-historia: lo que hace es plantear, como un problema que queda por resolver, *cómo* el pensamiento, que es distinto, forma una "unidad" con su objeto; es decir, queda pese a todo, determinado "en última instancia" (y, añade Marx, "en primera instancia, también, ya que es de la 'sociedad' que el pensar deriva su 'presuposición'"). Los pasajes subsiguientes en la *Introducción de 1857* en realidad constituyen algunas de las reflexiones más contundentes sobre la relación dialéctica del pensamiento, del "método teórico", con el objeto histórico del cual produce un *saber*: un saber, además, que —insiste Marx— sigue siendo "meramente especulativo, meramente teórico" (ese "meramente" es inconfundible) siempre que la práctica no lo realice, *no lo haga verdad,* dialécticamente.

Si el pensamiento es distinto en su modo y camino, aunque articulado sobre y presupuesto por la sociedad, por su objeto, ¿cómo se logrará esta articulación "asintótica"? Los términos no son concebidos aquí ni como idénticos ni como meramente y externamente yuxtapuestos. ¿Pero cuál, entonces, es la naturaleza precisa de su unidad? Si la génesis de las categorías lógicas que expresan las relaciones históricas difiere de la génesis real de esas relaciones, ¿cuál es la relación entre ellas? ¿Cómo *reproduce* la mente la naturaleza concreta del mundo histórico *en el pensamiento*?

La respuesta está relacionada con la manera en que la historia, en sí misma, para así decirlo, entra a la "autonomía relativa" del pensamiento: la manera en que el objeto histórico del pensamiento se re-piensa dentro de la obra madura de Marx. La relación del pensamiento con la historia definitivamente *no* se presenta en términos de un evolucionismo histórico, en el que las relaciones históricas se explican en términos de sus orígenes genéticos. En el "historicismo genético", una relación externa de "buenos vecinos" se coloca entre cualquier relación específica y su "trasfondo histórico": el "desarrollo" de la relación se concibe entonces linealmente, y es rastreado a través de sus variaciones bifurcantes: las categorías de pensamiento reflejan fielmente e inmediatamente esta génesis y sus caminos evolutivos. Esto podría parecer una caricatura, hasta que uno recuerda las yuxtaposiciones inertes, la delimitación fiel de "vínculos" bastante inespecíficos, la cual a menudo ha hecho justicia para las manifestaciones modernas del método marxista. Es crucial distinguir a Marx del evolucionismo de un método histórico positivista. No nos estamos enfrentando ni a una variante disfrazada del positivismo ni a un a-historicismo riguroso, sino a aquél modelo teórico de los más difíciles, especialmente para el espíritu moderno: una *epistemología histórica.*

Ahora Marx emplea nuevamente las distinciones que ha establecido entre diferentes tipos de "relación": inmediata, mediada, etc. Anteriormente, éstas

habían sido aplicadas a las categorías de un análisis teórico: la "producción", la "distribución", el "intercambio". Estas distinciones se aplican ahora de nuevo; pero esta vez a los diferentes tipos de relaciones que existen entre el pensamiento y la historia. Procede mediante el ejemplo. En *La filosofía del derecho,* Hegel comienza con la categoría de "posesión". La posesión es una relación simple que, no obstante, como la producción, no puede existir sin relaciones más concretas, es decir, grupos históricos con posesiones. Los grupos pueden, sin embargo, "poseer" sin que sus posesiones tomen la forma de "propiedad privada" en el sentido burgués. Pero ya que la relación histórico-judicial de "posesión" *sí* existe, aunque en una forma simple, la podemos pensar. La relación simple es el "sustrato concreto" de nuestro concepto (relativamente simple) de ella. Si un concepto es, históricamente, relativamente no-desarrollado (*simple*), nuestro concepto (de él) será *abstracto.* En este nivel, una conexión de tipo bastante reflexivo *sí* existe entre el nivel (simple) del desarrollo histórico de la relación y la relativa (carencia de) concreción de la categoría que se apropia de ella.

Pero ahora Marx complica el par teoría/historia. Históricamente, el desarrollo de la relación no es evolutivo. No existe ningún camino recto ininterrumpido de un desarrollo simple a uno más complejo, ni en el pensamiento ni en la historia. Es posible, para una relación, moverse de una posición dominante a una subordinada dentro de un modo de producción como una unidad. Y esta cuestión de dominante/subordinado no es "idéntica" con la cuestión anterior de simple/más desarrollado, o abstracto/concreto. Al referir la relación a su articulación *dentro de un modo de producción,* Marx indica el cambio crucial de un historicismo progresivo, secuencial o evolutivo hacia lo que podríamos llamar "la historia de épocas y modos": una historia estructural. Este movimiento hacia los conceptos de *modo* y *época* interrumpe la trayectoria lineal de una progresión evolutiva, y reorganiza nuestra concepción del tiempo histórico en términos de la sucesión de modos de producción, definidos por las relaciones internas de dominio y subordinación entre las diferentes relaciones que los constituyen. Es un paso crucial. No hay, por supuesto, nada original en absoluto en llamar la atención sobre el hecho de que Marx dividió a la historia en términos de modos sucesivos de producción. Sin embargo, la *consecuencia* de esta ruptura con el evolucionismo genético no parece haberse registrado completamente. Los conceptos de "modo de producción" y "formación social" se emplean a menudo como si fueran, en realidad, simplemente generalizaciones históricas a gran escala, dentro de las cuales secciones cronológicas más pequeñas del tiempo histórico pueden ser distribuidas ordenadamente. Sin embargo, con los conceptos de "modo de producción" y "formación social", Marx precisa las interconexiones estructurales que interfieren en y deshacen la marcha pareja del evolucionismo histórico. Representa una ruptura con el historicismo en su forma simple y dominante, aunque esto no es, en nuestro punto de vista, una ruptura con *lo histórico* como tal.

El dinero, por ejemplo, existe antes que los bancos, antes que el capital. Si usamos el término "dinero" para referirnos a esta relación relativamente simple, usamos un concepto que (como "posesión", en lo anterior) sigue siendo

abstracto y simple; es decir, menos concreto que el concepto de "dinero" bajo la producción de mercancías. Al volverse más desarrollado el "dinero", nuestro concepto de él tenderá a volverse más concreto. No obstante, es posible que el "dinero", en su forma *simple,* tenga una posición *dominante* en el modo de producción. Es también posible concebir "el dinero" en una forma más *desarrollada,* multifacética, y así, expresado por una categoría más concreta, ocupando una posición subordinada en un modo de producción.

En este procedimiento de encajamiento-doble, los pares simple/desarrollado o abstracto/concreto se refieren a lo que podríamos llamar la serie diacrónica, el eje-de-desarrollo del análisis. El par dominante/subordinado señala el eje sincrónico, la *posición* en la que una categoría o relación dada se coloca en términos de otras relaciones con las que está articulada en un modo específico de producción. Estas últimas relaciones siempre son "pensadas" por Marx en términos de relaciones de dominación y subordinación. La inflexión moderna característica consiste en transferir nuestra atención del primer eje al segundo, afirmando así el estructuralismo latente de Marx. La dificultad es, sin embargo, que este último no detiene el movimiento anterior sino que lo *retrasa* o (mejor) lo *desplaza.* En realidad, la línea del desarrollo histórico siempre se constituye dentro o detrás de la articulación estructural. El quid de esta "epistemología práctica", entonces, se halla precisamente en la necesidad de "pensar" el eje simple/desarrollado y el eje dominante/subordinado como directamente relacionados. Esta es, efectivamente, la manera como definió Marx su propio método, por poderes, en el epílogo a la segunda edición de *El Capital:* "¿Qué está retratando sino el método dialéctico?"

Tomemos como ejemplo otro caso. Perú estaba relativamente desarrollado, pero no tenía "dinero". En el Imperio Romano, el "dinero" existía, pero era "subordinado" a otras relaciones de pago, como los impuestos, pago-en-especie. El dinero sólo aparece históricamente "en toda su intensidad" en la sociedad burguesa. Así, no hay ninguna progresión lineal de esta relación y la categoría que lo expresa a través de cada etapa histórica sucesiva. El dinero no "se abre camino a través de cada etapa histórica". *Podría* aparecer, o no aparecer, en modos diferentes: ser desarrollado o simple, dominante o subordinado. Lo que importa no es la mera apariencia de la relación secuencialmente a través del tiempo, sino su *posición* dentro de la configuración de relaciones productivas que convierte a cada modo en un *conjunto.* Los modos de producción forman los grupos estructurales discontinuos a través de los que se articula la historia. La historia se mueve, pero sólo como una *trayectoria retrasada y desplazada,* a través de una serie de formaciones o conjuntos sociales. Se desarrolla mediante una serie de *rupturas,* engendradas por las contradicciones internas específicas de cada modo. Entonces para que el método teórico sea apropiado para su tema, la sociedad debe basarse en el arreglo específico de relaciones históricas en los modos de producción sucesivos, no asumir sus posiciones en el lugar de una historia secuencial, simple y linealmente construida.[10]

10 La discusión de Marx de un ejemplo más —el trabajo— ha sido omitida aquí.

Ahora Marx define la articulación de pensamiento e historia. La "abstracción más general" —en el sentido principal— de general (esto es, el desarrollo multifacético) aparece sólo cuando hay, en la sociedad, en la historia, "el desarrollo concreto más rico posible". Una vez que esto ha sucedido "en la realidad", la relación "deja de ser pensable únicamente en su forma particular (es decir, abstracta)". El trabajo, como concepto flexible y general (tal como "todas las sociedades deben trabajar para reproducir") ha sido reemplazado, así, por la categoría más *concreta* de "trabajo-en-general" (la producción general), pero sólo porque esta última categoría ahora se refiere, en una sociedad burguesa, a una apariencia histórica real, concreta, más multifacética. El "concepto general" se ha, afirma sorprendentemente Marx, "vuelto verdad en la práctica". Ha conseguido aquella especificidad, "en el pensamiento", que lo capacita para apropiarse en la práctica de las relaciones de trabajo concretas. Ha "conseguido la verdad práctica como una abstracción, sólo como una categoría de la sociedad más moderna". Así, "inclusive las categorías más abstractas [...] no por eso dejan de ser [...] también el producto de relaciones históricas y sólo poseen toda su validez para estas relaciones y en el marco de las mismas" (Marx [1857-1861] 1973: 105).

Es especialmente por esta razón que la sociedad burguesa, "la organización histórica de la producción más desarrollada y más compleja", nos permite comprender mejor las formaciones sociales desaparecidas: siempre que no establezcamos "identidades" muy apresuradas ni "difuminemos todas las diferencias históricas". Pues solo es en la medida en que modos de producción más antiguos sobrevivan, o reaparezcan en forma modificada, dentro del capitalismo, que la "anatomía" del último puede proporcionar "una clave" de formaciones sociales previas (Marx [1857-1861] 1973). De nuevo, debemos "pensar" la relación entre las categorías de formaciones sociales burguesas y las de formaciones previas desaparecidas, *no* como una "identidad inmediata", sino de maneras que preservan su apariencia en la sociedad burguesa (esto es, las relaciones de desarrollado/simple y de dominante/subordinado en las que modos de producción *nuevos* y *previos* son *organizados* o combinados dentro de ella). Desde esta base, Marx puede establecer su crítica del evolucionismo simple e histórico: "La llamada presentación histórica del desarrollo está fundada, por regla general, en el hecho de que la última forma considera a las previas como pasos que llevan hacia ella misma".

Esto es considerar el asunto "de manera parcial". Esto, sin embargo, no suprime a la "historia" del sistema. Si el pensamiento se basa en el ser social, pero no en el ser social concebido "de manera evolutiva", entonces debe ser *la realidad social actual* —la sociedad burguesa moderna, "la organización histórica de la producción más desarrollada y más compleja"— que forma la presuposición del pensamiento, su "punto de partida". El objeto de la teorización económica, "la sociedad burguesa moderna", es "siempre lo que está dado en el cerebro así como en la realidad" (Marx [1857-1861] 1973: 105-106). Y es *este punto* —"vale para la ciencia también"— que es "decisivo para el orden y la secuencia de las categorías".

Se ha argumentado recientemente que, con esta observación sobre la distinción entre la sucesión histórica y la sucesión lógica de las categorías,

Marx establece su ruptura final con el "historicismo". A menudo se olvida que Marx establece el punto en el contexto de una discusión sobre los orígenes epistemológicos fundamentalmente relativizados del pensamiento mismo: una discusión que específicamente llama la atención acerca de la dependencia que tienen las categorías lógicas de las relaciones, las "formas de ser" que "expresan". Así, no lo que produce el pensamiento por sus propios "mecanismos" desde adentro de sí mismo, sino lo que concretamente "está dado en el cerebro así como en la realidad", este es el punto de partida de Marx para su discursos sobre los fundamentos epistemológicos del método.

"El orden y la secuencia de las categorías económicas", entonces, no "se siguen la una a la otra en la secuencia en la que fueron históricamente decisivas": no porque —como era el caso según Hegel— las categorías lógicas se engendran a sí mismas por encima de o fuera de las "relaciones reales", sino porque la referencia epistemológica para el pensamiento *no es la pasada organización histórica de la producción sino la actual* (la sociedad burguesa). Este es un argumento bastante distinto. Así, lo que importa no es la secuencia histórica de las categorías sino "su orden dentro de la sociedad burguesa". En la sociedad burguesa, cada categoría no existe como una entidad diferenciada, cuyo desarrollo histórico separado puede ser rastreado, sino dentro de un "conjunto", un *modo,* en relaciones de dominación y subordinación, de determinación a otras categorías: *un conjunto de relaciones.* Esta noción de un conjunto efectivamente interrumpe —rompe con— cualquier evolucionismo histórico lineal. El argumento ha sido entonces, a veces, tomado como algo que apoya a la ruptura final de Marx con la "historia" como tal, una ruptura expresada en el par historicismo/ciencia. Marx, desde mi punto de vista, está estableciendo una distinción diferente, señalando una "ruptura" diferente: aquella entre un evolucionismo histórico secuencial que determina al pensamiento/y lo determinable del pensamiento dentro de *la actual organización histórica de las formaciones sociales.* Las relaciones de producción como un modo de producción se articulan *como un conjunto*.

Hay relaciones internas complejas y conexiones entre ellas. Es más, en cada modo hay un nivel de determinación "en última instancia": una relación-de-producción específica que "predomina sobre las demás [...] asigna rango y influencia a las demás [...] baña a todos los demás colores y modifica su particularidad" (Marx [1857-1861] 1973: 105-107). Marx insiste en que nos ocupemos de la especificidad de cada conjunto, y de las relaciones de determinación, predominio y subordinación que constituyen cada época. Esto apunta hacia el concepto althusseriano de una formación social como un "todo complejamente estructurado" "estructurado en predominio" y hacia las nociones complementarias de "sobre-determinación" y "coyuntura". Todas las implicaciones de esta concepción modal acercan bastante a Marx a lo que podríamos llamar un "historicismo estructural". Pero, ya que el pensamiento también toma sus orígenes de esta "realidad" que está "siempre dada en el cerebro", éste también opera mediante una epistemología determinada en la primera-última instancia por la "actual organización histórica de la producción".

Marx desarrolla ahora este argumento, nuevamente a través de ejemplos. En la sociedad burguesa, "la agricultura es dominada cada vez más por el capital". Lo que importa para el orden y la secuencia de las categorías no es la evolución de cualquier relación individual —digamos, la propiedad feudal— hacia el capitalismo industrial; aunque, en *El Capital,* Marx en ciertos momentos *sí* proporciona tal bosquejo histórico. En el modo capitalista lo que importa es la posición relacional del capital industrial y de la propiedad de la tierra, o del "capital" y de la "renta", frente a su posición relacional en, digamos, el modo feudal. En lo último, la "combinación" proporciona el punto de partida para toda teorización. Esto es "anti-historicista" si es que con este término queremos decir que el método no se halla en rastrear el desarrollo histórico de cada relación, individualmente y secuencialmente, a través del tiempo. Pero es profundamente *histórico* una vez que reconocemos que el punto de partida —la sociedad burguesa— no está fuera de la historia, sino que es más bien "la actual organización histórica de la sociedad". La sociedad burguesa es lo que la "historia" ha entregado al presente como su "resultado". El conjunto burgués de relaciones es el presente-como-historia. La historia, podríamos decir, se realiza progresivamente. La teoría, en cambio, se apropia de la historia "regresivamente". La teoría, entonces, comienza a partir de la historia como resultado desarrollado, *post festum.* Esta es su presuposición en el cerebro. La historia, pero sólo en su realización como "totalidad complejamente estructurada", se articula a sí misma *como la premisa epistemológica*, el punto de partida, del trabajo teórico. Esto es a lo que quiero denominar la epistemología histórica —no "historicista"— de Marx. Por muy poco desarrollada y teorizada que sea, diferencia el método de Marx claramente de un modo tradicional filosóficamente-irreflexivo, incluyendo esa referencia final a la "cientificidad" auto-generadora de la ciencia que indexa el resto positivista dentro del mismo estructuralismo. Colletti ha expresado el argumento de forma sucinta al observar que gran parte del marxismo teórico ha mostrado una tendencia

> a confundir el 'primero en el tiempo' —es decir, aquello del cual el proceso lógico parte como recapitulación de los antecedentes históricos— con el 'primero en realidad' o el fundamento real del análisis. La consecuencia ha sido que mientras las reflexiones lógico-históricas de Marx culminan en la formación del problema crucial de la contemporaneidad de la historia (como Lukács acertadamente dijo una vez, 'el presente como historia'), el marxismo tradicional siempre se ha movido en la dirección contraria de una filosofía de la historia que deriva su explicación del presente del 'principio del tiempo' (Colletti 1973 130-131).

La "epistemología histórica" de Marx, entonces, traza un mapa de la articulación mutua del movimiento histórico y la reflexión teórica, no como simple identidad sino como diferenciaciones dentro de una unidad. Retiene —en, por así decirlo, una forma desplazada— la premisa histórica, exhaustivamente reconstruida, dentro del procedimiento y método epistemológicos, como su determinación última. Esto no es el pensamiento y la realidad en líneas infinitamente paralelas con "un umbral infranqueable" entre ellos. Significa

una convergencia —lo que Engels denominó un *movimiento asintótico*— en el terreno de lo dado: aquí, la sociedad burguesa es el terreno o el objeto tanto de la teoría como la práctica. Sigue siendo una epistemología "abierta", no una auto-generadora ni auto-suficiente, porque su "cientificidad" está garantizada sólo por ese "encajar" del pensamiento y la realidad —cada uno en su propio modo— que produce un saber que "se apropia" de la realidad de la única forma que puede (en el cerebro); y sin embargo proporciona un método crítico capaz de penetrar detrás de las formas fenoménicas de la sociedad hacia los movimientos ocultos, las "relaciones reales" de estructura-profunda que están detrás de ellas. Esta apropiación "científica" de las leyes y tendencias de la estructura de una formación social es, entonces, *también* la ley y la tendencia de su "fallecimiento": la posibilidad, no de la prueba, sino de la *realización* del saber en la práctica, en su resolución práctica y, así, el derrocamiento auto-consciente de esas relaciones en una lucha de clases que se mueve a lo largo del eje de las tendencias contradictorias de la sociedad, y que es algo más que "meramente especulativa", más que una especulación teórica. Aquí, como ha comentado Colletti, ya no nos estamos ocupando de la "relación 'pensamiento-ser' dentro del pensamiento, sino de la relación *entre* el pensamiento y la realidad" (1973: 134).

Conviene referir este argumento metodológico en la *Introducción* a pasajes en los *Grundrisse* donde se elaboran las distinciones entre los "orígenes históricos" del modo capitalista y el capitalismo como "la actual organización histórica de la producción" (cfr. Marx [1857-1861] 1973: 459ss). El modo capitalista, está argumentando Marx, depende de la transformación del dinero en capital. Por consiguiente, el dinero constituye una de las "condiciones antediluvianas del capital, pertenece a sus presuposiciones históricas". Pero una vez que se realice esta transformación a su forma moderna en la producción de mercancías —el establecimiento del modo capitalista de producción propiamente dicho— el capitalismo ya no depende directamente de esta recapitulación de su "presuposición histórica" para su continuación. Estas presuposiciones son, ahora, "pasadas y acabadas", pertenecen a "la historia de su formación, pero de ningún modo a su historia contemporánea, es decir, no al sistema real del modo de producción regido por él". En resumen, las condiciones históricas para la aparición de un modo de producción *desaparecen en sus resultados* y son reorganizadas por esta realización: el capitalismo ahora postula, "de acuerdo con su esencia inmanente, las condiciones que forman su punto de partida en la producción", "postula las condiciones para su realización", "según su propia realidad". El capitalismo "ya no procede desde presuposiciones para nacer, sino más bien está presupuesto en sí mismo, y procede desde sí mismo para crear las condiciones de su mantenimiento y crecimiento". Marx nuevamente vincula este argumento con el error de la economía política, que confunde las condiciones pasadas para que el capitalismo se vuelva lo que es, con las condiciones *actuales* bajo las cuales el capitalismo se organiza y apropia: un error que Marx relaciona con la tendencia de la economía política a tratar las leyes armoniosas del capitalismo como naturales y "generales".

Ante tal evidencia proveniente de los *Grundrisse,* y luego de *El Capital* (cfr. Marx [1867] 1976: 762ss), no se puede mantener seriamente por mucho tiempo que, con sus comentarios breves sobre la "sucesión de las categorías" en la *Introducción de 1857,* Marx renuncia por completo al método "histórico" a favor de uno esencialmente sincrónico y estructuralista (en el sentido normal). Marx claramente está a veces impenitentemente interesado, precisamente, en la reconstrucción más delicada de la *génesis* de ciertas categorías claves y relaciones de la sociedad burguesa. Debemos distinguirlas del análisis "anatómico" de la estructura del modo capitalista, donde "la actual organización histórica de la producción" se resume, analíticamente y teóricamente, como "estructura de producción" continua, como combinación de modos productivos. En este último, el método "anatómico", la historia y la estructura han sido decisivamente reconstruidas. El requerimiento metodológico que se exige de los lectores es mantener estos dos modos de análisis teórico, lo cual es un punto de vista elocuentemente respaldado en el Epílogo al primer volumen de *El Capital*. Este mandamiento constituye tanto la naturaleza exhaustiva como la dificultad peculiar de su método dialéctico. Pero la tentación de enterrar un lado del método a favor del otro —sea el histórico a costa del estructural, o viceversa— es, a lo mejor, una evasión de la dificultad teórica que propone la obra de Marx: una evasión para la cual no hay justificación en la *Introducción de 1857*. Como ha comentado Hobsbawm:

> Un modelo estructural que sólo prevé el mantenimiento de un sistema es insuficiente. Es la existencia simultánea de elementos estabilizadores y alteradores lo que tal modelo debe reflejar [...] Tal modelo doble (dialéctico) es difícil de erigir y de usar, pues en la práctica la tentación de operarlo, según el gusto o la ocasión, o como un funcionalismo estable o como uno de cambio revolucionario es grande; mientras que lo que es interesante de él es que es ambas cosas (1972: 157).

El problema mencionado aquí alcanza el corazón del "problema del método", no sólo de la *Introducción de 1857,* sino de *El Capital* mismo: una cuestión sobre la que la *Introducción* arroja alguna luz pero que no resuelve. Godelier, por ejemplo, argumenta a favor de "la prioridad del estudio de las estructuras por encima del [estudio] de la génesis y la evolución": un reclamo, sugiere, que está inscrita en la misma arquitectura de *El Capital*.[11] Ciertamente, el énfasis principal de *El Capital* cae sobre el análisis sistemático del modo capitalista de producción, no sobre una reconstrucción exhaustiva del origen de la sociedad burguesa como formación social. Así, la larga sección de el volumen tres de *El Capital* sobre la renta de la tierra se inicia con: "El análisis de la propiedad de la tierra en sus varias formas históricas cae fuera de los límites de este trabajo [...] Asumimos entonces que la agricultura está dominada por el modo capitalista de producción" (Marx [1894] 1976: 720). Esto no contradice la centralidad de esos muchos pasajes que en efecto *son* directamente históricos o genéticos en su forma (incluyendo partes de esta misma sección del tercer volumen de *El Capital*). Efectivamente, aquí hay distinciones importantes entre diferentes *tipos* de escritura. Mucho de lo que nos parece "histórico" ahora fue,

11 Ver Godelier (1972a) y cambios en el desarrollo del mismo argumento en Godelier (1972b).

naturalmente, para Marx, inmediato y contemporáneo. El capítulo sobre "La jornada de trabajo" en el primer volumen de *El Capital,* por otro lado, contiene un bosquejo historiográfico, que *también* respalda un argumento teórico: el análisis de las formas de la industria laboral bajo el capitalismo, y la habilidad del sistema, primero, para extender la jornada laboral, y luego, al volverse organizado el trabajo, el movimiento hacia su limitación ("el resultado de una guerra prolongada"). Ambos son modalmente diferentes de "la tarea de rastrear la génesis de la forma-dinero [...] desde su [forma] más simple [...] hacia forma-dinero deslumbrante", anunciada al principio del mismo volumen: una génesis que Marx ([1894] 1976: 48) argumenta que "al mismo tiempo, resolverá el acertijo presentado por el dinero", pero que en realidad no está moldeada en la forma de una "historia del dinero" como tal, sino en la de un análisis de "la *forma* del valor" (nuestras cursivas), tal como es expresada en la forma-dinero, una cuestión bastante diferente. Y todo esto difiere de nuevo del material del primer volumen de *El Capital*, que se dirige explícitamente a la cuestión de "orígenes" pero que Marx deliberadamente colocó después, no antes, de la exposición teórica básica. Ninguna de estas calificaciones debe tomarse como modificante de nuestra apreciación de la imaginación profundamente histórica que constituye a *El Capital* en su totalidad. De modo decisivo, la forma sistemática de la obra nunca socava la premisa histórica fundamental que enmarca toda la exposición, y en la cual se apoya, paradójicamente, el reclamo de Marx por su "cientificidad": la naturaleza históricamente-específica y, de ahí, transitoria de la época capitalista y de las categorías que la expresan. Ya en 1846, había dicho esto a Annenkov, a propósito de Proudhon: "No ha percibido que las categorías económicas son sólo expresiones abstractas de estas relaciones reales y que sólo siguen siendo verdaderas mientras existen estas relaciones" (Marx [1847] 1955: 209). Nunca cambió de opinión.

Sin duda el caso es que, *in extenso, El Capital* trata de las formas y relaciones que requiere el sistema capitalista para reproducirse en una escala expandida: esto es, de la "estructura y sus variaciones". Algunas de las partes más deslumbrantes del manuscrito consisten, precisamente, en ese "dejar en claro" las formas de los circuitos del capital que permiten que esta "metamorfosis" tenga lugar. Pero el método de Marx depende de identificar dos niveles dialécticamente relacionados pero discontinuos: las "relaciones reales" contradictorias y antagonistas que sostienen los procesos reproductivos del capitalismo, y las "formas fenoménicas" en las que aparecen las contradicciones como "igualadas". Son estas últimas las que informan la consciencia de los "portadores" del sistema, y las que generan los conceptos jurídicos y filosóficos que median sus movimientos. Una ciencia *crítica* debe desenmascarar las formas invertidas de la metamorfosis de la estructura del capital, y dejar en claro sus "relaciones reales" antagonistas. Las secciones iniciales difíciles pero magníficas sobre el fetichismo de la mercancía (que ahora a veces está de moda dejar de lado, considerándolas otro resto hegeliano) no sólo sentaron la base, sustancialmente, para el resto de la exposición; también

representan una demostración dramática de la lógica y del método mediante los que se producen los otros descubrimientos de la obra.[12] Así, aunque para Marx uno de los aspectos verdaderamente asombrosos del capitalismo era, justamente, su auto-reproducción, su teoría trascendió la economía política sólo en la medida en que él podía mostrar que las "formas de la apariencia" de esta estructura podían leerse a través y detrás de éstas para volver a sus presuposiciones, como si uno estuviera "descifrando el jeroglífico para meterse detrás del secreto de nuestros propios productos sociales". Y una de las fuentes de estas "apariencias" permanentes, auto-reproductivas del capitalismo frente a las cuales Marx llamó nuestra atención era, precisamente, la "pérdida" (el reconocimiento erróneo) de cualquier sentido de sus movimientos como formas socialmente creadas e históricamente producidas:

> Las reflexiones del hombre sobre las formas de la vida social, y por consiguiente también su análisis científico de estas formas, toman un rumbo directamente contrario al de su desarrollo histórico real. Empiezan *post festum* con los resultados del proceso del desarrollo que ya están a la mano. Los individuos que estampan productos como mercancías, y cuyo establecimiento es un preludio necesario a la circulación de las mercancías, ya han adquirido la estabilidad de formas naturales y auto-comprendidas de la vida social antes de que el hombre procure descifrar, no su carácter histórico, pues a sus ojos son inmutables, sino su significado (Marx [1867] 1976: 74-5).

"Entonces también", añadió, "las categorías económicas, ya discutidas por nosotros, llevan el sello de la historia". Son "socialmente válidas y, por lo tanto, formas-de-pensamiento objetivas que se aplican a las relaciones de producción peculiares de este único modo de producción social e históricamente determinado" (Marx [1867] 1976: 169, 42).[13] Pero, este desciframiento[14] no es sólo una crítica. Es una crítica de *cierto tipo* distintivo: una crítica que *no sólo* deja en claro las "relaciones reales" que están detrás de sus "formas fenoménicas", sino que lo hace de manera que *también* revela, como contenido necesario contradictorio y antagonista, lo que, en la superficie del sistema, aparece sólo como una "forma fenoménica", funcional para su auto-expansión. Este es el caso de cada una de las categorías centrales que "descifra" Marx: mercancía, trabajo, salarios, precios, la equivalencia del intercambio, la composición orgánica del capital, etc. De esta manera, Marx *combina* un análisis que despoja las apariencias de cómo funciona el capitalismo, descubre su "sustrato oculto", y así es capaz de revelar cómo funciona *realmente:* con un análisis que revela por qué este funcionalismo en profundidad *también es* la fuente de su propia "negación" ("con la inexorabilidad de una ley de la naturaleza") (Marx [1894] 1976: 763). El primero nos lleva al nivel ideológico, en el que las "formas fenoménicas" son juzgadas por sus apariencias justificativas: "aparecen directa y espontáneamente como modos actuales de

12 Para una reafirmación reciente e impactante de la centralidad del "fetichismo" de parte de un intérprete "anti-historicista" de Marx, ver Colletti (1974).

13 Ver también, carta de Engels a Lange (Marx y Engels 1968: 98).

14 Que es, en su "estado práctico", *su método:* "toda ciencia sería superflua si la apariencia externa y la esencia de las cosas coincidieran directamente" (Marx [1894] 1976: 797).

pensamiento", es decir, como las formas predominantes de las percepciones de sentido común. El segundo penetra a "la relación esencial manifestada dentro", a "su sustrato oculto": "deben primero ser descubiertas por la ciencia". La economía política clásica proporciona la base —pero sólo a través de una *crítica*— de este segundo nivel científico, ya que "casi roza la verdadera relación de las cosas sin, sin embargo, formularla conscientemente".[15] La crítica de Marx trasciende sus orígenes en la economía política, no sólo porque formula conscientemente lo que se había dejado sin decir, sino porque revela el movimiento antagonista oculto detrás de su "modo automático", su "generación espontánea" (Marx [1867] 1976: 542). El análisis de la forma doble de la mercancía —valor-de-uso, valor-de-cambio— con el que se abre *El Capital,* y que aparece al principio como una exposición meramente formal, sólo entrega su primera conclusión sustancial cuando, en el capítulo sobre la fórmula general del capital, el "circuito de la equivalencia" (D-M-D) se redefine como un circuito de desequilibrio (D-M-D), donde "Denomino este incremento o exceso sobre el valor original 'plusvalía'". "Es el movimiento que lo convierte [al valor] en capital" (Marx [1867] 1976: 150). Así, como ha argumentado Nicolaus:

> La explotación procede a espaldas del proceso de intercambio [...] la producción consiste en un acto de intercambio y, por otro lado, consiste en un acto que es lo contrario del intercambio [...] el intercambio de equivalentes es la relación social fundamental de la producción, no obstante, la extracción de no-equivalentes es la fuerza fundamental de la producción (1972: 324-325).

Presentar a Marx como si fuera, únicamente, el teórico de la operación de "una estructura y sus variaciones", y no, también y simultáneamente, el teórico de su límite, interrupción y trascendencia, es transponer un análisis dialéctico a uno estructural-funcionalista, que sirve para el interés de un cientificismo enteramente abstracto.

Godelier es consciente de que un análisis de las variaciones de una estructura debe abarcar la noción de contradicción. Pero la sombra "funcionalista" sigue asaltando su tratamiento estructuralista de este aspecto. Así, para Godelier, hay dos contradicciones fundamentales en el análisis de Marx del sistema: aquella entre el capital y el trabajo (una contradicción *dentro* de la estructura de las "relaciones sociales de producción"); y aquella entre la naturaleza socializada del trabajo bajo la industria a gran escala y las fuerzas productivas del capital (una contradicción *entre* estructuras). De modo característico, Godelier exalta la segunda (que se deriva de las "propiedades objetivas" del sistema) por encima de la primera (la lucha entre las clases). De modo característico, Marx tenía la intención de conectar a las dos: de fundar la práctica auto-consciente de la lucha de clases *en* las contradictorias tendencias objetivas del sistema.[16] El contraste ordenado y binario que ofrece Godelier entre una contradicción "científica" que es objetiva, material y sistémica, y la práctica de una lucha de clases que es epifenoménica y teleológica desaparece

15 Sobre este punto, ver también Colletti (1974).

16 Los dos hilos se combinan perfecta e inseparablemente en pasajes como, por ejemplo, Marx ([1867] 1976: 763ss).

ante esta conexión esencial interna de la teoría con la práctica. Hace mucho, y de manera correcta, Korsch identificó la tentativa "de degradar la oposición entre las clases sociales hacia una aparición temporal de la contradicción subyacente entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción" como "hegeliana" (Korsch 1971: 201). Marx acabó su carta resumiendo el argumento teórico del tercer volumen de esta manera: "Finalmente, ya que éstos tres (salarios, renta de la tierra, ganancias) constituyen las fuentes respectivas de ingresos de las tres clases [...] tenemos, en conclusión, la *lucha de clases,* en la cual se resuelve el movimiento entero del *Schiesse*".[17]

No obstante, cuando Godelier cita la carta de Marx a Kugelmann —"Represento la industria a gran escala no sólo como la madre del antagonismo, sino también como creadora de las condiciones materiales y espirituales necesarias para la solución de este antagonismo"—[18] parece incapaz de *escuchar* la segunda mitad de la oración de Marx en absoluto. Sin embargo, para Marx, fue justamente la interpenetración de las contradicciones "objetivas" de un modo productivo con la política de la lucha de clases que por sí sola elevó su propia teoría por encima del nivel de una "Utopía" al nivel de una ciencia; así como era la coincidencia de una teoría apropiada con la formación de una clase "para sí misma" que por sí sola garantizaba la "unidad compleja" de la teoría y la práctica. La idea de que la unidad de la teoría y la práctica podría ser constituida sobre la base de la teoría únicamente no se le hubiera ocurrido a Marx, especialmente luego de la demolición de Hegel.

Quedan las notas extremadamente crípticas (Marx [1857-1861] 1973: 109-111) que concluyen la *Introducción:* notas sobre notas "que se deben mencionar aquí [...] que no hay que olvidar", nada más. Los puntos mencionados rápidamente en estas páginas son, efectivamente, de suma importancia teórica, pero apenas hay lo suficiente aquí para algo que podamos llamar una "aclaración". Son, a lo mejor, *rastros:* lo que nos dicen es que —bastante significativamente— Marx ya tenía estas cuestiones en cuenta. Lo que casi no revelan es qué pensaba sobre ellas. Tratan principalmente de las formas superestructurales: "Formas del estado y de la consciencia respecto de las relaciones de producción y de circulación, relaciones jurídicas, relaciones familiares". Lo que daría el lector moderno por una sección al menos tan larga como aquella sobre "El método de la economía política" sobre *estos* puntos. No quiso el destino que fuera así.

Podemos entonces, meramente, *notar* lo que a él le parecía que eran los problemas. Tocan la cuestión de cómo, precisamente, debemos entender los conceptos clave: "fuerzas productivas", "relaciones de producción". Es más, especifican estos conceptos en los niveles más mediados: la relación de estos conceptos de infraestructura con la guerra y al ejército; con la historia cultural y la historiografía; con las relaciones internacionales; con el arte, la educación y la ley. Dos formulaciones conceptuales de suma importancia son enunciadas brevemente. Primero, se dice de nuevo que la distinción fuerzas-productivas/relaciones-de-producción, lejos de constituir dos estructuras desconectadas,

17 Carta a Engels (Marx y Engels 1968: 245), fechada 30/04/1868.
18 Fechada 11/07/1868, sólo tres meses después.

debe ser concebida dialécticamente. Las fronteras de esta relación dialéctica quedan por especificar con alguna plenitud teórica ("a ser determinadas"): es una dialéctica que conecta, pero que *no* es una "identidad inmediata", no "suspende la diferencia real" entre los dos términos. Segundo, la relación del desarrollo artístico, de la educación y de la ley con la producción material se especifica como constitutiva de una relación de "desarrollo desigual". Nuevamente, una nota teórica de importancia inmensa.

Luego, el punto sobre el desarrollo artístico y la producción material se amplía brevemente. La "irregularidad" de la relación del arte con la producción se ejemplifica mediante el contraste entre el florecimiento de gran trabajo artístico en un punto de organización social temprano y ciertamente "esquelético": la civilización griega. Así, la epopeya aparece como una categoría *desarrollada* en un modo de producción antiguo y aún simple. Este caso se asemeja al ejemplo anterior, donde "el dinero" aparece dentro de un conjunto aún no-desarrollado de relaciones productivas. Aunque Marx está abriendo aquí un problema de gran complejidad —la demostración gráfica de la "ley de las relaciones desiguales de estructura y superestructura"—, está menos interesado en desarrollar una estética específicamente marxista que en cuestiones de método y conceptualización. Su argumento es que, como el "dinero" y el "trabajo", el arte no "se abre camino", en una marcha simple y secuencial, desde lo temprano a lo tardío, lo simple a lo desarrollado, llevando el paso de su base material. Debemos mirarlo en su conexión "modal" en etapas específicas.

Su ejemplo concreto —el arte griego— se subordina a la misma preocupación teórica. El arte griego presupone un conjunto específico de relaciones. Requiere la organización concreta de las fuerzas productivas de la sociedad antigua; es incompatible con husos, ferrocarriles, locomotores. Requiere sus propios modos de producción específicos. El arte oral de la epopeya es incompatible con la electricidad y la imprenta. Es más, requiere sus propias formas de conciencia: la mitología. No *cualquier* mitología; la mitología egipcia pertenece a un complejo ideológico distinto, y no serviría. Pero la mitología como una forma del pensamiento (en el nivel ideológico) sobrevive sólo en la medida en que la maestría científica sobre y la transformación de la naturaleza no estén aún completamente alcanzadas. La mitología dura sólo mientras la ciencia y la técnica no se han adelantado a la magia en su pacificación social y material de la naturaleza. Así, la mitología es una forma de conciencia que sólo es posible en cierto nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, y de ahí, ya que esta mitología forma el contenido y modo de imaginación característicos para la epopeya, la epopeya está conectada —pero por una cadena compleja y desigual de mediaciones— a las fuerzas y relaciones productivas de la sociedad griega. ¿Esta asociación histórica no es, entonces, irreversible? ¿No desaparecen juntas la sociedad griega y la epopeya? ¿Es imaginable la forma heroica de Aquiles en la época de la guerra moderna?

Marx no termina su investigación con esta demostración de la compatibilidad *histórica* entre formas artísticas y materiales. La dificultad teórica *mayor,* observa, es concebir cómo tales formas aparentemente *antiguas* se ubican en relación a la "organización histórica de la producción *actual*" (nuestras

cursivas). Aquí, una vez más, Marx da un ejemplo concreto de la manera en que combina, en su método, el análisis de *ejemplos concretos*; el desarrollo, que hace época, de estructuras complejas *a través del tiempo;* y la "ley" estructural de la conexión e interdependencia mutua de las relaciones *dentro del modo de producción actual.* La demostración, aunque breve e indirecta, es ejemplar. La respuesta a la pregunta sobre por qué todavía respondemos de manera positiva a la epopeya o al teatro griego —en términos del "encanto" para nosotros de "la niñez histórica de la humanidad"— es, no obstante, insatisfactoria en casi todos los sentidos: una línea desechable. La resolución de estos asuntos teóricos desconcertantes (y, en nuestros tiempos, progresivamente centrales y determinantes) se logra estilísticamente, pero no conceptualmente.

¿Qué luz arroja la *Introducción de 1857,* si lo hace en absoluto, sobre el problema de las "rupturas teóricas" en Marx? Marx consideraba la economía política clásica como la nueva ciencia de la burguesía emergente. En esta forma clásica, intentaba formular las leyes de la producción capitalista. Marx no tenía ninguna ilusión de que la economía política podía, sin transformarse, ser convertida teóricamente en una ciencia apropiada para la orientación de la acción revolucionaria: aunque sí, una y otra vez, estableció la distinción más nítida entre el periodo "clásico" que se abrió con Petty, Boisguillebert y Adam Smith y se cerró con Ricardo y Sismondi, y sus "vulgarizadores", a quienes Marx trataba desdeñosamente, pero a quienes leía con minuciosidad sorprendente y debatió intensamente hasta el final de su vida. Sin embargo, algunas de sus críticas más severas se reservaban para los economistas políticos "radicales" —los "ricardianos de izquierda", como Bray, los Owenites, Rodbertus, Lasalle y Proudhon— quienes pensaban que la economía política era teóricamente auto-suficiente, aunque sesgada en su aplicación política, y propusieron aquellos cambios desde arriba que armonizarían a las relaciones sociales con los requerimientos de la teoría. Los ricardianos socialistas argumentaban que, ya que el trabajo era la fuente del valor, todos los hombres deben volverse trabajadores intercambiando cantidades equivalentes de trabajo. Marx tomó un camino más difícil. El intercambio de equivalentes, aunque "bastante real", en un nivel, era profundamente "irreal" en otro. Esta era justamente la frontera más allá de la cual la economía política no podía pasar. No obstante, saber, simplemente que esto era cierto no lo hacía, en el sentido de Marx, real para los hombres en la práctica. Estas leyes sólo podían derrocarse en la práctica: no podían transformarse a través de hacer malabarismos con las categorías. En este punto, entonces, la crítica de la economía política, y de sus revisionistas radicales, se fusionó con la metacrítica de Hegel y *sus* revisores raciales, los hegelianos de izquierda: pues Hegel, también, "solo concebía abstracciones que giran en torno a su propio círculo" y "confundió el movimiento de las categorías" con el movimiento profano de la historia; y sus discípulos radicales consideraban que el sistema hegeliano estaba completo, y sólo le faltaba el toque final apropiado a su aplicación. Desde luego, cuando Marx dijo de Proudhon que "conquista la alienación económica sólo dentro de los límites de la alienación económica", fue un eco directo, si no fue parodia deliberada, de la crítica que ya había hecho de Hegel y Marx y Engels [1844] 1957: 213).

Este es el punto —que las relaciones burguesas deben derrocarse en la práctica antes de que pueden ser completamente sustituidas en la teoría— que explica las relaciones complejas, paradójicas, que la obra madura de Marx encuentra en la economía política: y así explica la dificultad extrema que tenemos al tratar de marcar dónde exactamente es que el marxismo, como una "ciencia", rompe completamente y definitivamente con la economía política. La dificultad es exactamente la que en los últimos años ha preocupado tanto a la discusión de la relación de Marx con Hegel; y podría ser que debamos devolver tentativamente el mismo tipo de respuesta a cada forma de la pregunta.

La totalidad del esfuerzo maduro de Marx es, efectivamente, la *crítica* de las categorías de la economía política. La crítica del método definitivamente se abre, aunque no se cierra, en la *Introducción de 1857*. Sin embargo, la economía política sigue siendo el único punto de partida teórico de Marx. Aun cuando ha sido vencida y transformada, como en el caso del desmantelamiento de la teoría ricardiana de los salarios, o en el gran paso adelante que fue el concepto "suspendido" de la plusvalía, Marx sigue volviendo a ella, refinando sus diferencias frente a ella, examinándola, criticándola, yendo más allá de ella. Así, incluso cuando las formulaciones teóricas de Marx sientan las bases de una ciencia materialista de formaciones históricas, las "leyes" de la economía política todavía están al mando del campo, teóricamente, pues dominan la vida social en la práctica. Parafraseando los comentarios de Marx sobre la "conciencia teórica" alemana, la economía política no puede ser realizada en la práctica sin abolirla en la teoría, así como, por otro lado, no puede ser abolida en la práctica hasta que haya sido teóricamente "realizada".

Esto no equivale, en modo alguno, a negar sus "grandes adelantos". De mil otras maneras, *El Capital,* en lo doble de sus desenmascaramientos y reformulaciones, sus largas suspensiones (mientras que Marx deja en claro los circuitos del capital "como si fueran realmente así", sólo para mostrar, en una sección posterior, lo que sucede cuando devolvemos este "caso puro" a sus conexiones reales), sus transiciones, sienta las bases de una crítica "científica" de las leyes de la producción capitalista. Sin embargo, sigue siendo una *crítica* hasta el final: efectivamente, la crítica aparece (volviendo al texto de 1857) paradigmáticamente, como *la forma de la cientificidad de su método.*

La naturaleza de este "fin" hacia el que apuntaba su crítica debe explicarse claramente. No fue un intento de erigir una teoría científicamente auto-suficiente para reemplazar la estructura inapropiada de la economía política: su obra no es una sustitución "teoreticista" de un saber por otro. Después de las agitaciones de 1848, el pensamiento de Marx claramente se estableció cada vez más en la forma de obra teórica. Sin duda la naturaleza sistemática y disciplinada de esta obra impuso sus propios ritmos excluyentes y absorbentes: así lo atestiguan las cartas con elocuencia. Sin embargo, a pesar de eso, el trabajo teórico del cual fueron resultados los borradores y pre-borradores sucesivos de *El Capital,* tenía, como su "fin" —paradójicamente— algo distinto a la "fundación de una ciencia". No podemos simular, hasta ahora, haber dominado las articulaciones extremadamente complejas que conectan las formas científicas del materialismo histórico con la práctica revolucionaria

de una clase en la lucha. Pero hemos tenido razón en asumir que el poder, la importancia histórica, de las teorías de Marx están relacionados, de algún modo que aún no comprendemos totalmente, precisamente a esta *articulación doble* de la teoría y la práctica. Estamos ya familiarizados con un tipo de "lectura" de los textos más polémicos —como el *Manifesto*— donde la teoría se entrevé, por así decirlo, refractada a través de un análisis y una retórica políticos más "inmediatos". Pero aún somos fáciles de confundir cuando, en los textos posteriores, el movimiento de las clases en la lucha se entrevé, por así decirlo, refractado a través de los conceptos y argumentos teóricos. Es una fuerte tentación creer que, en lo último, sólo la ciencia tiene el mando del campo.

El método maduro de Marx —argumentaríamos— no consiste en un intento de fundar un sustituto teórico cerrado de la economía política burguesa. Ni representa una sustitución idealista de relaciones burguesas alienadas con otras "realmente humanas". Efectivamente, grandes secciones de su obra constan de la tarea crítica, profundamente revolucionaria, de mostrar exactamente cómo las leyes de la economía política *funcionaban en realidad.* Funcionaban, en parte, a través de su mismo formalismo: analiza con paciencia las "formas fenoménicas". La *crítica* de Marx, entonces, nos lleva al nivel en el que las relaciones reales del capitalismo pueden ser penetradas y reveladas. Al formular los puntos nodales de esta *crítica,* la economía política —la expresión máxima de estas relaciones entendidas como categorías mentales— proporcionó el único punto de partida posible. Marx comienza allí. *El Capital* sigue siendo "Una crítica de la economía política": no "Comunismo: una alternativa al capitalismo". La noción de una "ruptura" —final, meticulosa, completa— de Marx con la economía política es, en última instancia, una noción idealista: una noción que no puede hacer justicia a las complejidades reales del trabajo teórico, a *El Capital* y todo lo que llevó a él.

Se podría decir mucho de lo mismo sobre la relación de Marx con Hegel, aunque aquí es más fácil identificar una "ruptura" sustancial (que es identificada para nosotros una y otra vez por el mismo Marx). Es la relación con Hegel, en términos de *método*, la que sigue siendo preocupante. Tempranamente y tarde, Marx y Engels marcaron la manera minuciosa en la que tenía que ser abandonado el marco idealista entero del pensamiento de Hegel. La dialéctica en su forma idealista, también, tenía que ser sometida a una transformación exhaustiva para que su núcleo [*kernel*] científico real sea accesible para el materialismo histórico como punto de partida científico. Se ha argumentado que Marx y Engels no podían haber estado hablando en serio cuando dijeron que se podía rescatar algo racional de la cáscara idealista de Hegel; no obstante, para ser hombres que pasaron su vida intentando aparejar el pensamiento a la historia en el lenguaje, parecen peculiarmente adictos a esa metáfora preocupante de "núcleo" [*kernel*] y "corteza". ¿Podría quedar algo del *método* de Hegel que sería rescatado por una transformación minuciosa, cuando su *sistema* tenía que abandonarse por completo por ser mistificación y tonterías idealistas? Pero eso es como preguntar si, ya que Ricardo marcó la clausura de una ciencia burguesa (y era un banquero rico,

además) había algo que el fundador del materialismo histórico podía aprender de él. Claramente, sí lo había: claramente, sí lo hizo. Nunca dejó de aprender de Ricardo, aun cuando estaba desmantelándolo. Nunca dejó de orientarse por la economía política clásica, aun cuando sabía que ésta no podía pensar, por último, fuera de su piel burguesa. Del mismo modo, cuando vuelve a la sustancia completamente inaceptable del sistema hegeliano, siempre precisa, en el mismo momento, lo que ha aprendido de "aquel pensador grandioso", lo que había que poner "al-derecho" para que fuera de utilidad. Esto no hace del Marx maduro "un hegeliano", así como *El Capital* no lo hace un ricardiano. Creer esto es malinterpretar profundamente la naturaleza de la *crítica* como forma del saber, y el método dialéctico. Ciertamente, en lo que concierne a la *Introducción de 1857,* Hegel es abandonado y derrocado contundentemente una y otra vez, casi en los mismos puntos donde Marx claramente está aprendiendo —o re-aprendiendo— algo de su método dialéctico. Uno de los restos de luz que este texto capta para nosotros es la iluminación de este momento sorprendentemente tardío de sustitución, de regreso-y-transformación.

Referencias citadas

Althusser, Louis
1969 *For Marx.* Londres: Allen Lane. [*La revolución teórica de Marx*. 2º ed. México: Siglo XXI Editores, 1968].

Colletti, Lucio
1973 *Marxism and Hegel*. London: Verso. [*El marxismo y Hegel*. México: Grijalbo, 1977].
1974 Interviewing Lucio Colletti. *New Left Review* (86): 3-28. [*Zona abierta*, (4): 3-26, 1975].

Godelier, Maurice
1972a "*Structure and Contradiction in Capital*". En: Robin Blackburn (ed.), *Ideology in Social Science*. pp. 337-338. London: Fontana. [*Ideología y ciencias sociales*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1977].
1972b *Rationality* and *Irrationality in Economics*. Londres: NLB. [*Racionalidad e irracionalidad en economía*. 4º ed. México: Siglo XXI Editores, 1974].

Hook, Sidney
1950 *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*. New York: Humanities Press. [*La génesis del pensamiento filosófico de Marx: (de Hegel a Feuerbach)*. Barcelona: Barral Editores, 1974].

Hobsbawm, Eric
1972 "Karl *Marx's Contribution to Historiography*". En: Robin Blackburn (ed.), *Ideology in Social Science*. New York: Pantheon. [*Ideología y ciencias sociales*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1977].

Kline, George
1967 "Some Critical Comments on Marx's Philosophy". En: Nicholas Lobkowicz (ed.), *Marx and the Western World*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Korsch, Karl
1971 *Three Essays On Marxism*. London: Pluto Press. [*Tres ensayos sobre marxismo*. México: Era, 1979].

Nicolaus, Martin
1972 "The professional organization of sociology: a view from below". En: Robin Blackburn (ed.), *Ideology in Social Science*. London: Fontana. [*Ideología y ciencias sociales*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1977].

Marx, Karl
[1847] 1955. *The Poverty of Philosophy*. Moscow: Progress Publishers.
[1844] 1964 *Economic and philosophical manuscripts of 1844*. New York: International. [*Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. México: Editorial Grijalbo, 1968].
[1857-1861] 1973 *Grundrisse*. Editados por Martin Nicolaus. Londres: Pelican. [*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: (Borrador) 1857-1858*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1972].
[1867] 1976 *Capital. A Critique of Political Economy* Vol. 1. London: Penguin. [*El Capital*. Vol. 1. 7º ed. México: Siglo XXI Editoral, 1979].
[1894] 1976 *Capital. A Critique of Political Economy* Vol. 3. London: Penguin. [*El Capital*. Vol. 3. 7º ed. México: Siglo XXI Editoral, 1979].

Marx, Karl y Friedrich Engels
[1844] 1957. *The Holy Family*. London: Lawrence & Wishart. [*La sagrada familia, o, crítica de la crítica crítica: contra Bruno Bauer y consortes*. 2º ed. Buenos Aires: Claridad, 1971].
1968 *Marx and Engels Correspondence*. London: International Publishers. [*Correspondencia (1868-1895): Karl Marx, Nikolai F. Danielson, Friedrich Engels*. México: Siglo XXl Editores, 1981].

Vilar, Pierre
1973 Writing Marxist History. *New Left Review* (80): 112-132.

6. El problema de la ideología: el marxismo sin garantías

En las últimas dos o tres décadas, la teoría marxista ha pasado por un resurgimiento excepcional, aunque desequilibrado e irregular. Por un lado, ha vuelto a proporcionar el polo principal de oposición al pensamiento social "burgués". Por otro, muchos intelectuales jóvenes han pasado *a través* del resurgimiento y, luego de un aprendizaje embriagador y veloz, lo han descartado. Han "saldado sus cuentas" con el marxismo y han pasado a campos y pastos intelectuales frescos, aunque no por completo. El *post*marxismo sigue siendo una de nuestras escuelas teóricas contemporáneas más grandes y florecientes. Los postmarxistas usan conceptos marxistas mientras demuestran constantemente su insuficiencia. En realidad, parecen seguir apoyándose en los hombros que construyeron las teorías que acaban de destruir en forma definitiva. Si no hubiera existido el marxismo, el "postmarxismo" hubiera tenido que inventarlo para que "deconstruirlo" diera a los "deconstruccionistas" algo más que hacer. Todo esto otorga al marxismo una calidad curiosa de vida después de la muerte. Constantemente está siendo "trascendido" y "preservado"; y no hay lugar más instructivo desde el cual observar este proceso que la ideología misma.

No tengo la intención de rastrear nuevamente los avatares precisos de estas disputas recientes, ni de tratar de seguir la teorización intrincada que las ha atendido. Lo que quiero hacer, en cambio, es colocar los debates sobre la ideología en el contexto más amplio de la teoría marxista en general. También quiero plantear el tema como un *problema* general: un problema de teoría, de política y de estrategia. Quiero identificar las debilidades y limitaciones más reveladoras en las formulaciones marxistas clásicas sobre la ideología para así evaluar lo que se ha ganado, lo que merece perderse y lo que tiene que ser conservado —y quizás repensado— a la luz de las críticas.

Pero, primero, ¿por qué el problema de la ideología ha ocupado en los últimos años un lugar tan prominente dentro del debate marxista? Perry Anderson (1976), en su recorrido magistral de la escena marxista de Europa occidental, señaló la preocupación intensa en estos círculos por problemas relacionados con la filosofía, la epistemología, la ideología y las superestructuras. Claramente consideraba esto una deformación en el desarrollo del pensamiento marxista. El privilegio dado a *estas* cuestiones en el marxismo —argumentó— refleja el aislamiento general de los intelectuales marxistas de Europa occidental con respecto a los imperativos de la lucha política y organización de las masas; su divorcio de las "tensiones controladoras de una relación directa o activa con una audiencia proletaria"; su distancia de "la práctica popular" y su sometimiento continuado al predominio del pensamiento burgués. Esto había resultado —argumentó— en una desvinculación general con respecto a los temas y problemas clásicos del Marx maduro y del

marxismo. La preocupación excesiva por lo ideológico podría tomarse como un signo elocuente de esto.

Este argumento tiene mucho sentido, como atestiguarán los que han sobrevivido al diluvio teoricista en el "marxismo occidental" en los últimos años. Los énfasis del "marxismo occidental" bien podrían explicar *la manera* en que el problema de la ideología fue construido, *cómo* el debate ha sido conducido y *el grado* en que éste ha sido abstraído por los ámbitos elevados de la teoría especulativa. Pero creo que debemos rechazar cualquier insinuación de que, si no fuera por las distorsiones producidas por el "marxismo occidental", la teoría marxista podría haber proseguido cómodamente su camino designado, siguiendo el programa establecido: dejando el problema de la ideología en su lugar subordinado, de segunda categoría. El ascenso a la visibilidad del problema de la ideología tiene un fundamento más objetivo. Primero, los desarrollos recientes que han tenido lugar en los medios por los cuales la consciencia de masas se forma y se transforma: el crecimiento enorme de las "industrias culturales". Segundo, los asuntos preocupantes del "consentimiento" masivo de la clase obrera respecto al sistema en sociedades capitalistas avanzadas en Europa y, por consiguiente, su estabilización parcial, ambos en contra de lo que se esperaba. Por supuesto, el "consentimiento", aunque no puede ser separado de los mecanismos de la ideología, *no* se mantiene sólo a través de ellos. También refleja cierta debilidad teórica real en las formulaciones marxistas originales sobre la ideología. Y arroja luz sobre algunos de los asuntos más críticos en la estrategia política y la política del movimiento socialista en sociedades capitalistas avanzadas.

Al revisar brevemente algunas de estas cuestiones, quiero poner de relieve no tanto la teoría, sino más bien el *problema* de la ideología. El *problema* de la ideología es dar cuenta, dentro de una teoría materialista, de cómo surgen las ideas sociales. Necesitamos entender cuál es su papel en una formación social particular, así como para configurar la lucha por cambiar la sociedad y abrir el camino hacia una transformación socialista de la sociedad. Por ideología me refiero a los marcos mentales —los lenguajes, los conceptos, las categorías, la imaginería del pensamiento y los sistemas de representación— que las diferentes clases y grupos sociales utilizan para entender, definir, resolver y hacer entendible la manera en que funciona la sociedad.

El problema de la ideología, por lo tanto, se refiere a las maneras en que ideas de diferentes tipos sujetan las mentes de las masas y, de ese modo, llegan a ser una "fuerza material". En esta perspectiva más politizada, la teoría de la ideología nos ayuda a analizar cómo un grupo particular de ideas llega a dominar el pensamiento social de un bloque histórico, en el sentido de Gramsci; y, de esta manera, ayuda a unir tal bloque desde dentro, así como a mantener su predominio y liderazgo sobre la sociedad. El problema de la ideología está especialmente relacionado con los conceptos y los lenguajes del pensamiento práctico que estabilizan una forma particular de poder y dominación; o que reconcilian a la masa del pueblo con su lugar subordinado en la formación social y la acomodan en él. También está relacionado con los procesos a través de los que surgen nuevas formas de consciencia y nuevas concepciones del mundo, que mueven a las masas del pueblo a la acción

histórica contra el sistema imperante. Estas cuestiones están en *juego* en un abanico de luchas sociales. Es para explicarlas, con el fin de comprender y dominar mejor el terreno de la lucha ideológica, que necesitamos no sólo una teoría sino una teoría apropiada para las complejidades de lo que estamos tratando de explicar.

No existe tal teoría, totalmente prefabricada, en la obra de Marx y Engels. Marx no desarrolló ninguna explicación general de cómo funcionaban las ideas sociales comparable a su trabajo histórico-teórico sobre las formas económicas y las relaciones del modo capitalista de producción. Sus comentarios en esta área nunca tuvieron la intención de tener un estatus "de ley", y confundirlos con afirmaciones de este tipo, más detalladamente teorizadas, bien podría representar la raíz del problema de la ideología para el marxismo. En realidad, su teorización de este tema fue mucho más *ad hoc.* Hay, en consecuencia, fluctuaciones fuertes en el uso que Marx da al término. En nuestros tiempos —como señalé en la definición ofrecida arriba—, el término "ideología" ha llegado a tener una referencia más amplia, más descriptiva y menos sistemática de la que tenía en los textos marxistas clásicos. *Ahora* lo usamos para referirnos a *todas* las formas organizadas del pensamiento social. Esto explica la medida y la naturaleza de sus "distorsiones". Sin duda, refiere al dominio del pensamiento y razonamiento prácticos (la forma, después de todo, en que es probable que la mayor parte de las ideas sujeten las mentes de las masas y las llamen a la acción) más que simplemente a "sistemas de pensamiento" bien elaborados e internamente consistentes. Nos referimos a los saberes prácticos, así como los teóricos, que permiten que las personas "entiendan" la sociedad, y dentro de cuyas categorías y discursos "vivimos" y "experimentamos" nuestro posicionamiento objetivo en las relaciones sociales.

Marx usó el término "ideología" de esta forma en muchas ocasiones. Sin duda, dicha acepción *sí* aparece en su trabajo. Así, por ejemplo, menciona en un famoso pasaje las "formas ideológicas en las que los hombres se vuelven conscientes del [...] conflicto y de sus luchas" (Marx 1970: 21). En *El Capital* aborda con frecuencia, en digresiones, la "consciencia cotidiana" del empresario capitalista; o el "sentido común del capitalismo". Con esto se refiere a las formas de pensamiento espontáneo dentro de las que el capitalista representa los funcionamientos del sistema del capitalismo para sí mismo y "vive" (es decir, experimenta genuinamente) sus relaciones prácticas con éste. Efectivamente, allí hay pistas de los usos subsiguientes dados al término, los cuales —sospecho— muchos creen que no podrían ser garantizados desde la propia obra de Marx. Por ejemplo, las formas espontáneas de "consciencia burguesa práctica" son reales, pero no pueden ser formas *apropiadas* de pensamiento, ya que hay aspectos del sistema capitalista —la generación de la plusvalía, por ejemplo— que simplemente no pueden ser "pensados" o explicados usando esas categorías vulgares. Por otro lado, no pueden ser *falsas* en ningún sentido simple, pues estos hombres prácticos burgueses parecen lo suficientemente capaces como para obtener ganancias, hacer funcionar el sistema, sostener sus relaciones y explotar el trabajo sin el beneficio de un entendimiento más sofisticado o "más verdadero" de aquello en lo que están involucrados. Para tomar otro ejemplo, es justo deducir de lo que dijo Marx que los *mismos*

conjuntos de relaciones —el circuito capitalista— pueden ser representados de varias *maneras distintas* o (como diría la escuela moderna) representados dentro de diferentes sistemas de discursos.

Por nombrar sólo tres: está el discurso del "sentido común burgués"; las teorías sofisticadas de los economistas políticos clásicos como Ricardo, de quienes Marx aprendió tanto; y, por supuesto, el propio discurso teórico de Marx expuesto en *El Capital.* En cuanto nos apartamos de una lectura religiosa y doctrinal de Marx, por lo tanto, la relación entre muchos de los usos clásicos del término y sus elaboraciones más recientes resulta mucho más clara de lo que los teóricos polémicos actuales nos harían creer.

No obstante, el hecho es que Marx usaba el término "ideología" más a menudo para referirse específicamente a las manifestaciones del pensamiento burgués; y sobre todo a sus rasgos negativos y distorsionados. También tendía a utilizarlo —en, por ejemplo, *La ideología alemana,* el trabajo conjunto de Marx y Engels— para rebatir lo que él creía que eran ideas incorrectas, las cuales eran, a menudo, de un tipo bien informado y sistemático (lo que nosotros llamaríamos *ahora* "ideologías teóricas" o, siguiendo a Gramsci, "filosofías"; a diferencia de las categorías de la consciencia práctica, o lo que Gramsci llamaba "el sentido común"). Marx usaba el término como un arma crítica contra los misterios especulativos del hegelianismo; contra la religión y la crítica de la religión; contra la filosofía idealista y la economía política de las variedades vulgares y degeneradas. En *La ideología alemana* y *La miseria de la filosofía,* Marx y Engels estaban combatiendo ideas burguesas. Estaban rebatiendo la filosofía antimaterialista que respaldaba el predominio de esas ideas. Para que su razonamiento polémico sea convincente, simplificaron muchas de sus formulaciones. Nuestros problemas subsiguientes han surgido, en parte, por tratar estas polémicas reducciones como la base de un trabajo de teorización general *positiva.*

Dentro de ese amplio marco de uso, Marx adelanta ciertas tesis elaboradas más detalladamente, las cuales han llegado a formar la denominada base teórica clásica. Primero, la premisa materialista: las ideas surgen de las condiciones y circunstancias materiales en las que fueron generadas, y las reflejan. Expresan las relaciones sociales y sus contradicciones en el pensamiento. La noción de que las ideas proporcionan el motor de la historia, o proceden independientemente de las relaciones materiales y generan sus propios efectos autónomos, se refiere, específicamente, a la ideología burguesa que se declara especulativa e ilusoria. Segundo, la tesis de la determinitud [*determinateness*]: las ideas son sólo efectos dependientes del nivel que es, en última instancia, determinante en la formación social: el económico. Esto resulta en que las transformaciones en este nivel se manifiestan, tarde o temprano, como modificaciones correspondientes en el nivel social. En tercer lugar, las correspondencias fijas entre el predominio en la esfera socioeconómica y en la ideológica; las "ideas dominantes" son las ideas de la "clase dominante"; la posición de clase de ésta proporciona la asociación, y la garantía de correspondencia, con las ideas dominantes.

La crítica hecha a la teoría clásica ha abordado precisamente estas proposiciones. Decir que las ideas son "meros reflejos" establece su materialismo pero las deja sin efectos específicos, en un ámbito de dependencia pura. Decir que las ideas están determinadas "en última instancia" por lo económico es encaminarse en la vía económica reduccionista. Al final, las ideas pueden ser reducidas a la esencia de su verdad: su contenido económico. El único sitio para detenerse antes de caer en este reduccionismo final surge como un intento por postergarlo un poco y preservar algo de espacio de maniobra a través de incrementar el número de "mediaciones". Decir que la "naturaleza dominante" [*"ruling-ness"*] de una clase es la garantía de la dominancia de ciertas ideas equivale a atribuir dichas ideas a esa clase como su propiedad exclusiva, y definir formas particulares de consciencia como específicas de una clase.

Debe notarse que estas críticas, aunque directamente dirigidas a formulaciones respecto al problema de la ideología, en efecto recapitulan la sustancia de las críticas más generales y de gran alcance propuestas en contra del marxismo clásico: su rígida determinación estructural [*structural determinacy*], su reduccionismo de dos variedades —de clase y económico—; su manera de conceptualizar la formación social misma. El modelo de la ideología de Marx ha sido criticado porque no conceptualizó la formación social como una formación determinada y compleja compuesta por diferentes prácticas, sino como una estructura *simple* (o una estructura "expresiva", como la denominó Althusser 1969a, 1970). Con esto, Althusser quiso decir que una práctica —"lo económico"— determina todas las otras de una manera directa, y cada efecto es proporcionalmente reproducido, simple y simultáneamente (es decir, "expresado"), en todos los otros niveles.

Aquellos que conocen la literatura y los debates identificarán fácilmente las líneas principales de revisiones más específicas propuestas, desde lados diferentes, en contra de estas posiciones. Empiezan, en la glosa de Engels sobre "lo que pensaba Marx" (especialmente en la correspondencia tardía), con la negación de que exista tal correspondencia simple, o que las "superestructuras" estén completamente desprovistas de sus propios efectos específicos. Las glosas de Engels son enormemente fructíferas, sugestivas y generativas. Pero no proporcionan la solución al problema de la ideología, sino el punto de partida de toda reflexión seria sobre el problema. Las simplificaciones se desarrollaron, argumentó, porque Marx estaba polemizando con el idealismo especulativo de esa época. Eran distorsiones unilaterales, exageraciones necesarias de la polémica. Las críticas nos conducen, a través de los esfuerzos lujosamente decorados de teóricos marxistas como Lukács para aferrarse, polémicamente, a la ortodoxia estricta de una lectura "hegeliana" particular de Marx, mientras que en la práctica introducen todo un abanico de "factores mediadores e intermediadores" que atenúan y desplazan la tendencia hacia el reduccionismo y el economicismo implícito en algunas de las formulaciones originales de Marx. Éstas incluyen —pero desde otra dirección— a Gramsci, cuya contribución se discutirá más adelante. Culminan en las intervenciones teóricas muy sofisticadas de Althusser y los althussereanos: su refutación del reduccionismo económico y de clase, y del enfoque de la "totalidad expresiva".

Las revisiones de Althusser (1969a, 1969b) patrocinaron un alejamiento decisivo del enfoque de las "ideas distorsionadas" y la "falsa consciencia" de la ideología. Abrieron la puerta hacia una concepción más lingüística o "discursiva" de la ideología. Pusieron en la agenda el asunto olvidado de cómo se interioriza la ideología y cómo llegamos a hablar "espontáneamente" dentro de los límites de las categorías de pensamiento que existen fuera de nosotros, las cuales, más exactamente, nos piensan.[1] Al insistir en la *función* de la ideología en la reproducción de las relaciones sociales de la producción y en la utilidad de la metáfora base/superestructura, Althusser (1969a, 1976) intentó alguna reagrupación tardía en el terreno marxista clásico.

Pero su primera revisión fue demasiado "funcionalista". Si la función de la ideología es "reproducir" las relaciones sociales capitalistas según los "requerimientos" del sistema, ¿cómo puede uno dar cuenta de las ideas subversivas o la lucha ideológica? Y la segunda fue demasiado "ortodoxa". ¡Era Althusser el que había desplazado tan meticulosamente la metáfora "base/superestructura"! En realidad, las puertas que él abrió proporcionaron precisamente los puntos de salida a través de los cuales muchos abandonaron definitivamente la problemática de la teoría clásica marxista de la ideología. Ellos renunciaron no sólo a la manera particular que tiene Marx, en *La ideología alemana,* de asociar la "clase dirigente y las ideas dominantes", sino a las mismas preocupaciones por la estructuración de clase de la ideología y su papel en la generación y el mantenimiento de la hegemonía.

El discurso y las teorías psicoanalíticas, concebidos originalmente como respaldos teóricos del trabajo crítico de la revisión y el desarrollo de la teoría, en realidad proporcionaron las categorías que sustituyeron a las del paradigma anterior. Así, las brechas y lagunas muy reales en la idea clave "objetiva" de la teoría marxista alrededor de las modalidades de la consciencia y la "subjetivación" de las ideologías, que el uso de Althusser de los términos "interpelación" (prestado de Freud) y "posicionamiento" (prestado de Lacan) tenía la intención de abordar, se volvieron ellas mismas el objeto exclusivo del ejercicio. El *único* problema de la ideología era el problema de cómo los sujetos ideológicos se formaban a través de procesos psicoanalíticos. Las tensiones teóricas fueron entonces desatadas. Este es el largo descenso del trabajo "revisionista" sobre la ideología, que lleva en última instancia (en Foucault) a la abolición entera de la categoría de "ideología". Sin embargo, sus teóricos altamente sofisticados, por razones bastante oscuras, siguen insistiendo en que sus teorías son "realmente" materialistas, políticas, históricas, etc.: como si estuviesen atormentados por el fantasma de Marx, que aún se sacude en la máquina teórica.

He recapitulado esta historia de manera breve porque no tengo la intención de dedicarme en detalle a sus conjeturas y refutaciones. Lo que quiero, en cambio, es recuperar el hilo de éstas, reconociendo su fuerza y convicción al menos en modificar sustancialmente las posiciones clásicas sobre la ideo-

1 Éste es el así llamado problema de la interpelación de sujetos en el centro del discurso ideológico. Llevó a que se adentre en el marxismo, posteriormente, la interpretación psicoanalítica de cómo los individuos entran a las categorías ideológicas del lenguaje en absoluto.

logía, para reexaminar algunas de las formulaciones anteriores de Marx y considerar si pueden ser remodeladas y desarrolladas a la luz de las críticas propuestas —como deberían ser capaces de hacer las buenas teorías— sin perder algunas de las cualidades e ideas esenciales (lo que antes se llamaba el "núcleo racional") que poseían originalmente. Para ponerlo en palabras simples, esto se debe a que —como espero demostrar— reconozco la fuerza inmensa de muchas de las críticas propuestas. Pero cabe resaltar que no estoy convencido de que supriman completa y enteramente cada idea útil, cada punto de partida esencial, en una teoría materialista de la ideología. Si, según el canon que está de moda, todo lo que queda, a la luz de las críticas ingeniosas y las convincentes propuestas de consecuencias devastadoras, es el trabajo de "deconstrucción" perpetua, este ensayo se dedica a una pequeña labor de "reconstrucción" sin, espero, ser demasiado desfasado por la ortodoxia ritual.

Tomemos como ejemplo el terreno extremadamente difícil de las "distorsiones" de la ideología y la cuestión de la "falsa consciencia". Ahora no es difícil ver por qué este tipo de formulación ha llevado a los críticos de Marx a abalanzarse sobre él. Las "distorsiones" abren inmediatamente la pregunta de por qué algunas personas —aquellas que viven su relación con sus condiciones de existencia a través de las categorías de una ideología distorsionada— no pueden reconocerlas como tales, mientras que nosotros, con nuestra sabiduría superior, o armados con conceptos correctamente formados, sí podemos. ¿Las "distorsiones" son simplemente falsedades? ¿Son falsificaciones deliberadamente patrocinadas? ¿Si es así, por quiénes? ¿Funciona la ideología en realidad como propaganda de clase que es consciente? Y si la ideología es el producto o la función de la "estructura" más que un grupo de conspiradores, ¿*cómo* una *estructura* económica genera un conjunto garantizado de efectos ideológicos? Los términos, claramente, no sirven de mucho tal como están. Hacen que tanto las masas como los capitalistas parezcan unos tontos sentenciosos. También implican una visión particular de la generación de formas alternativas de consciencia. Presumiblemente, éstas surgen al caerse la venda de los ojos de las personas; cuando las personas despiertan, como de un sueño, y pueden *ver* la luz, echar un vistazo a través de la transparencia de las cosas a su verdad esencial, a sus procesos estructurales ocultos. Ésta es una explicación del desarrollo de la consciencia de la clase obrera fundada, sorprendentemente, en el modelo de San Pablo y el Camino a Damasco.

Emprendamos un poco de trabajo de excavación. Marx no asumió que Hegel, a pesar de que representaba la cima del pensamiento burgués especulativo y de que los "hegelianos" vulgarizaban y hacían etéreo su pensamiento, fuera un pensador que no debía tomarse en cuenta, una figura de la que no valía la pena aprender. Menos aun con respecto a la economía política clásica, desde Smith hasta Ricardo, donde de nuevo importan las distinciones entre los diferentes niveles de una formación ideológica. Está la economía política clásica que Marx denomina "científica", sus vulgarizadores dedicados a la "mera apologética" y la "conciencia cotidiana" en la que los empresarios burgueses prácticos calculan sus probabilidades, pero (hasta que apareció el thatcherismo) totalmente inconscientes de las ideas avanzadas de Ricardo o

Adam Smith sobre el tema. Aun más instructiva es la insistencia de Marx en que (a) la economía política clásica sí fue un conjunto poderoso y significativo de obras que (b) *no obstante* contenía un límite ideológico esencial, una distorsión. Esta distorsión no tenía, según Marx, ninguna relación directa con los errores o ausencias técnicas de su argumento, sino con una prohibición más amplia. Específicamente, los rasgos distorsionados o ideológicos surgieron del hecho de que *asumieron* las categorías de la economía política burguesa como el fundamento de todo cálculo económico, negándose a ver la determinación histórica [*historical determinacy*] de sus puntos de partida y premisas; y, en el otro extremo, de la suposición de que, con la producción capitalista, el desarrollo económico había logrado no sólo su punto más álgido hasta la fecha (Marx estaba de acuerdo con eso), sino su apogeo y conclusión última. No podría haber ninguna forma nueva de relaciones económicas después de ella. Sus formas y relaciones seguirían para siempre. Para ser preciso, dentro de la ideología burguesa teórica en su forma más científica, las distorsiones eran, pese a todo, reales y significativas. No destruyeron muchos aspectos de su validez científica; de ahí que no fuera "falsa" simplemente porque estaba confinada dentro de los límites y el horizonte del pensamiento burgués. Además, las distorsiones limitaban su validez científica, su capacidad de ir más allá de ciertos puntos, su habilidad para resolver sus propias contradicciones internas, su poder para pensar fuera de la piel de las relaciones sociales reflejadas en ella.

Ahora, la relación entre Marx y los economistas políticos clásicos representa una manera mucho más compleja de plantear la relación entre la "verdad" y la "falsedad", *dentro* de un así llamado modo de pensamiento, de lo que han asumido muchos de los críticos de Marx. Efectivamente, los teóricos críticos, en su búsqueda de mayor rigor teórico, una división absoluta entre la "ciencia" y la "ideología" y una ruptura epistemológica radical entre ideas "burguesas" y "no burguesas", han hecho mucho para simplificar, más que para argumentar, las relaciones que Marx estableció en la práctica (es decir, en términos de cómo usó en realidad la economía política clásica a la vez como soporte y como adversario). Podemos renombrar las "distorsiones" específicas de las que Marx acusó a la economía política para recordar después su aplicabilidad general. Marx las llamó la *eternalización* de relaciones que son, en realidad, históricamente específicas; y el efecto de *naturalización*: tratar los productos de un desarrollo histórico específico como si fuesen universalmente válidos, como si no surgieran a través de procesos históricos, sino, por así decirlo, de la Naturaleza misma.

Podemos reflexionar sobre uno de los puntos más polémicos —la "falsedad" o las distorsiones de la ideología— desde otro punto de vista. Es conocido que Marx atribuyó las categorías espontáneas del pensamiento vulgar burgués a su base en las "formas superficiales" del circuito capitalista. Específicamente, Marx identificó la importancia del mercado y del *intercambio* en el mercado, donde las cosas se vendían y se obtenían ganancias. Este enfoque, como argumentó Marx, dejó de lado el ámbito decisivo —la "morada oculta"— de la producción capitalista misma. Algunas de sus formulaciones más importantes se derivan de este argumento.

En suma, el argumento es el siguiente. El intercambio en el mercado es lo que parece gobernar y regular los procesos económicos bajo el capitalismo. Las relaciones de mercado son sostenidas por varios elementos y estos aparecen (son representados) en cada discurso que trata de explicar el circuito capitalista desde este punto de vista. El mercado une, bajo condiciones de igualdad de intercambio, a consumidores y productores que no se conocen entre sí y que no necesitan conocerse, dada la "mano oculta" del mercado. De igual modo, el mercado *de trabajo* une a aquellos que tienen algo que vender (mano de obra) y a aquellos que tienen algo con lo cual comprar (salarios): un "precio justo" es acordado. Ya que el mercado funciona, por así decirlo, por arte de magia, armonizando las necesidades y su satisfacción "a ciegas", no hay ninguna obligación en él. Podemos "escoger" si comprar y vender (y presumiblemente asumir las consecuencias: aunque esta parte *no* está tan bien representada en los discursos del mercado, cuya elaboración subraya el lado *positivo* de la elección de mercado). No hace falta que el comprador o el vendedor sea impulsado por la buena voluntad, ni por amor a su prójimo ni por compañerismo, para tener éxito en el juego del mercado. En realidad, el mercado funciona mejor si es que cada parte de la transacción consulta únicamente su interés. Es un sistema impulsado por los imperativos reales y prácticos del interés propio. Sin embargo, alcanza una especie de satisfacción general. El capitalista alquila su trabajo y obtiene su ganancia; el terrateniente alquila su propiedad y obtiene una renta; el trabajador obtiene su salario y así puede comprar los bienes que necesita.

Ahora, el intercambio en el mercado también "aparece" en un sentido bastante distinto. Es la parte del circuito capitalista que todos pueden *ver* claramente, la parte que todos experimentamos cotidianamente. Sin comprar y vender, en una economía de dinero, todos nos detendríamos muy pronto, física y socialmente. A no ser que estemos profundamente involucrados en otros aspectos del proceso capitalista, no necesariamente sabríamos mucho de las otras partes del circuito que son necesarias para que el capital sea valorizado y para que el proceso entero se reproduzca y expanda. Sin embargo, si no se producen mercancías, no hay nada para vender; y —argumentó Marx— es en la producción donde se explota primero el trabajo. En efecto, el tipo de "explotación" que una ideología de mercado es más capaz de ver y entender es la "especulación": tomar una comisión demasiado grande sobre el precio de mercado. Entonces, el mercado es la parte del sistema que universalmente se enfrenta y se experimenta. Es la parte obvia, visible: la parte que *aparece* constantemente.

Ahora bien, es posible extrapolar este conjunto generativo de categorías, basado en el intercambio en el mercado, a otras esferas de la vida social y entenderlas, también, como constituidas sobre un modelo parecido. Y esto es precisamente lo que Marx, en un pasaje merecidamente famoso, sugiere que sucede:

> Esta esfera que estamos abandonando, dentro de cuyos límites el poder de venta y compra de la mano de obra sigue dándose, es en realidad el mismo Edén de los derechos innatos del hombre. Sólo allí predominan la Libertad, la Igualdad, la Propiedad y Bentham. Libertad, porque tanto

> el comprador como el vendedor de una mercancía, digamos de mano de obra, son constreñidos sólo por su propia libre voluntad. Establecen contratos como agentes libres, y el acuerdo al cual llegan es sólo la forma que da expresión legal a su propia voluntad común. Igualdad, porque cada uno entra en relaciones con el otro, como con un simple propietario de mercancías, y cambian equivalente por equivalente. Propiedad, porque cada uno dispone sólo de lo que es suyo. Y Bentham, porque cada uno se ocupa sólo de sí mismo. La única fuerza que los junta y que los pone en relación recíproca es el egoísmo, la ganancia y los intereses privados de cada uno (Marx 1967: 176).

En breve, nuestras ideas de "Libertad", "Igualdad", "Propiedad" y "Bentham" (es decir, Individualismo) —los principios ideológicos predominantes del léxico burgués, y temas políticos clave que, en nuestro tiempo, han llevado a cabo un retorno poderoso y convincente al escenario ideológico bajo los auspicios de la Sra. Thatcher y el neoliberalismo— pueden derivarse de las categorías que usamos en nuestro pensamiento práctico, de sentido común, sobre la economía de mercado. Es así como surgen, de la experiencia cotidiana y mundana, las categorías poderosas del pensamiento legal, político, social y filosófico burgués.

Este es un *locus classicus* crítico del debate; a partir de aquí Marx extrapoló varias de las tesis que han llegado a formar el territorio contencioso de la teoría de la ideología. Primero, estableció como una *fuente* de "ideas" un punto o momento particular del circuito económico del capital. Segundo, señaló cómo se puede efectuar la conversión de categorías económicas a ideológicas, así como la relación entre el "intercambio de equivalentes del mercado" y las nociones burguesas de "Libertad" e "Igualdad"; entre el hecho de que cada uno debe poseer los medios para el intercambio y las categorías legales de los derechos de propiedad. Tercero, definió de manera más precisa lo que quiere decir con "distorsión". Pues este "despegar" desde el punto de intercambio del circuito del capital es un proceso ideológico. "Oscurece, esconde, encubre" —todos los términos están en el texto— otro conjunto de relaciones: aquellas que *no* aparecen en la superficie sino que se encubren en la "morada secreta" de la producción (donde tienen lugar la propiedad, la explotación del trabajo asalariado y la expropiación de la plusvalía). Las categorías ideológicas "esconden" esta realidad subyacente y la *sustituyen* por la "verdad" de las relaciones de mercado. De muchas formas, entonces, el pasaje contiene los así llamados pecados capitales de la teoría clásica marxista de la ideología, todos en uno: el reduccionismo económico, una correspondencia demasiado simple entre lo económico y lo político-ideológico; las distinciones de verdadero vs. falso, real vs. distorsión, "verdadera" consciencia vs. falsa consciencia.

Sin embargo, también me parece posible "releer" el pasaje desde el punto de vista de muchas críticas contemporáneas, de tal modo que (a) se retengan muchas de las ideas profundas del original al tiempo que (b) se amplían usando algunas de las teorías de la ideología desarrolladas en tiempos más recientes.

La producción capitalista se define, en términos de Marx, como un circuito. Este circuito explica no sólo la producción y el consumo, sino su *re*producción: la manera en que se sostienen las condiciones para mantener el circuito en movimiento. Cada movimiento es vital para la generación y realización del valor. Cada uno establece ciertas condiciones determinantes para el otro, esto es, cada uno es dependiente del otro o está determinado por él. Así, si alguna parte de lo que se realiza a través de la venta no se paga como salarios a la fuerza de trabajo, ésta no puede reproducirse, física y socialmente, para trabajar y comprar de nuevo. Esta "producción", también, es dependiente del "consumo"; a pesar de que en el análisis Marx tiende a insistir en el valor analítico previo que se concede a las relaciones de *producción*.[2]

Ahora, este circuito puede ser concebido, ideológicamente, de maneras distintas. Esto es algo en lo que insisten los teóricos modernos de la ideología frente a la concepción vulgar de la ideología como algo que surge de una relación fija e inmutable entre la relación económica y cómo ésta se "expresa" o se representa en las ideas. Los teóricos modernos han llegado a esta ruptura con una noción simple de la determinación económica [*economic determinacy*] sobre la ideología mediante el trabajo reciente acerca de la naturaleza del lenguaje y el discurso. El lenguaje es el medio por excelencia a través del cual las cosas se "representan" en el pensamiento y, así, el medio en el que la ideología se genera y se transforma. Pero, en el lenguaje, la misma relación social se puede representar e interpretar *de forma diferente*. Y esto es así, argumentarían, porque el lenguaje por naturaleza *no está fijado* en una relación de uno a uno con su referente sino que es "multireferencial": puede construir diferentes significados alrededor de lo que es, aparentemente, la misma relación o el mismo fenómeno social.

Puede ser que, en el pasaje que se está discutiendo, Marx esté usando una relación fija, determinada e inmutable entre el intercambio del mercado y cómo éste se apropia en el pensamiento. Pero, a estas alturas del argumento, no creo que tal sea el caso. Según entiendo, el "mercado" significa una cosa en la economía política burguesa vulgar y la consciencia espontánea de hombres burgueses prácticos, pero significa otra cosa bastante distinta en el análisis económico marxista. Así que mi argumento sería que, de manera implícita, Marx está diciendo que, en un mundo donde los mercados existen y el intercambio de mercado domina la vida económica, sería verdaderamente extraño que no hubiera ninguna *categoría* que nos permitiera pensar, hablar y actuar en relación con él. En *ese* sentido, todas las categorías económicas —burguesas o marxistas— expresan relaciones sociales existentes. Pero creo que *también* se desprende del argumento que las relaciones de mercado no se representan siempre por las mismas categorías de pensamiento.

No hay ninguna relación fija e inmutable entre lo que es el mercado y la manera como es interpretado dentro de un marco ideológico o explicativo. Podríamos decir incluso que uno de los objetivos de *El Capital* es, precisa-

2 Esto ha traído consecuencias serias, pues ha llevado a algunos marxistas no sólo a dar prioridad a la "producción", sino también a argumentar que los momentos de "consumo e intercambio" no tienen importancia alguna para la teoría, lo cual es una lectura productivista nefasta y unilateral.

mente, *desplazar* el discurso de la economía política burguesa —el discurso en el cual el mercado se entiende con más frecuencia y con más evidencia— y reemplazarlo por otro discurso que encaja el mercado en el esquema marxista. Si, por lo tanto, se insiste en el punto sin ser demasiado literales, los dos tipos de aproximación al entendimiento de la ideología no resultan totalmente contradictorios.

¿Qué ocurre, entonces, con las "distorsiones" de la economía política burguesa como una ideología? Una manera de leer esto es pensar que, ya que Marx califica de "distorsionada" la economía política burguesa, ésta debe ser *falsa.* Así, los que viven su relación con la vida económica exclusivamente dentro de sus categorías de pensamiento y experiencia están, por definición, en la "falsa consciencia". De nuevo, debemos estar en guardia aquí respecto a los argumentos que se ganan con demasiada facilidad. Por un lado, Marx establece una distinción importante entre las versiones "vulgares" de la economía política y las versiones más avanzadas, como la de Ricardo, que, dice claramente, "tiene valor científico". Pero, aún así, ¿qué puede querer decir por "falso" y "distorsionado" en este contexto?

No puede querer decir que el "mercado" no existe. De hecho, es *demasiado real.* Es, desde un punto de vista, el motor mismo del capitalismo. Sin él, el capitalismo nunca hubiera superado el marco del feudalismo; y sin su reproducción incesante los circuitos del capital se hubieran detenido repentinamente con consecuencias desastrosas. Creo que sólo podemos entender estos términos si pensamos dar una explicación de un circuito económico, que consiste en varios momentos interconectados, desde el punto de vista de sólo *uno* de esos momentos. Si en nuestra explicación privilegiamos sólo un momento, y no tomamos en cuenta la totalidad o el conjunto diferenciado del cual forma parte, o si usamos categorías de pensamiento que sólo son apropiadas para uno de tales momentos para explicar el proceso entero, entonces estamos en peligro de dar lo que Marx hubiera llamado (siguiendo a Hegel) una explicación "unilateral".

Las explicaciones unilaterales siempre son una distorsión. No en el sentido de que son una mentira sobre el sistema, sino en el sentido de que una "verdad a medias" no puede ser la verdad completa sobre nada. Con esas ideas, siempre será representada sólo una parte de la totalidad. Así, se producirá una explicación que es sólo *parcialmente* adecuada y, en ese sentido, "falsa". Además, si sólo se usan "las categorías y los conceptos de mercado" para entender el circuito del capital como una totalidad, hay literalmente muchos aspectos de él que no se podrán ver. En ese sentido, las categorías del intercambio de mercado ocultan y desconciertan nuestro entendimiento del proceso capitalista: esto es, no nos permiten ver o formular otros aspectos invisibles.

El trabajador que vive su relación con los circuitos de la producción capitalista exclusivamente a través de las categorías de un "precio justo" y un "salario justo", ¿está en "la falsa consciencia"? Sí, si es que con eso queremos decir que hay algo de su situación que no puede entender con las categorías que está usando; algo del proceso como totalidad se esconde sistemáticamente porque

los conceptos disponibles sólo le permiten entender uno de sus momentos multifacéticos. No, en cambio, si es que con eso queremos decir que está completamente engañado sobre lo que ocurre bajo el capitalismo.

La falsedad surge, por lo tanto, no del hecho de que el mercado sea una ilusión, un engaño, un truco, sino en el sentido de que es una explicación *insuficiente* de un proceso. También ha sustituido una parte del proceso por el todo: un procedimiento que, en lingüística, se conoce como "metonimia" y en la antropología, el psicoanálisis y (con un significado especial) en la obra de Marx como *fetichismo.* Los otros momentos "perdidos" del circuito son, no obstante, inconscientes, no en el sentido freudiano, por haber sido reprimidos de la consciencia, sino en el sentido de ser invisibles dados los conceptos y las categorías que estamos usando.

Esto también ayuda a explicar la terminología de *El Capital,* que es, bajo otras circunstancias, extremadamente confusa respecto a "lo que aparece en la superficie" (de lo que se dice a veces que es "meramente fenoménico": es decir, no muy importante, no lo verdadero) y lo que está "escondido debajo", incrustado en la estructura, no alrededor de la superficie. Es crucial ver, sin embargo —como deja en claro el ejemplo de intercambio/producción—, que "superficie" y "fenoménico" no significan falso o ilusorio en los sentidos normales de esas palabras. El mercado no es ni más ni menos "real" que otros aspectos, como la producción, por ejemplo. En términos de Marx (1971), la producción es sólo la fase en la que debemos empezar el análisis del circuito: "el acto a través del cual todo el proceso vuelve a desarrollarse". Pero la producción no es independiente del circuito, ya que las ganancias obtenidas y la mano de obra contratada en los mercados deben volver a ingresar en la producción. Entonces, "real" expresa sólo alguna primacía teórica que el análisis marxista da a la producción. En cualquier otro sentido, el intercambio de mercado es un proceso tan real materialmente —y un requisito absolutamente "real" del sistema— como cualquier otro: todos son "momentos de un proceso" (Marx 1971).

También hay un problema con respecto a la "apariencia" y la "superficie" como términos. Ambos pueden connotar que algo es "falso": las formas superficiales no parecen llegar a tanta profundidad como las "estructuras profundas". Dicha connotación lingüística tiene el efecto desafortunado de hacernos clasificar los diferentes momentos según sean más/menos reales, más/menos importantes. Pero, desde otro punto de vista, lo que está en la superficie, lo que aparece constantemente, es lo que siempre estamos viendo, lo que encontramos diariamente, lo que llegamos a dar por sentado como la forma obvia y manifiesta del proceso. No sorprende, entonces, que lleguemos a *considerar* espontáneamente el sistema capitalista en términos de los pedazos de él que nos involucran constantemente, y que anuncian su presencia tan manifiestamente. Qué posibilidades tiene la extracción del "trabajo excedente", como concepto, contra la realidad dura de los salarios en el bolsillo, los ahorros en el banco, los peniques en la ranura de la alcancía, el dinero en la caja. Incluso el economista del siglo XIX Nassau Senior no podía señalar, en realidad, la hora del día en que el obrero trabajaba por el excedente y no para reemplazar su propia subsistencia.

En un mundo saturado por el intercambio de dinero y siempre mediado por él, la experiencia del "mercado" es *la* experiencia del sistema económico más inmediata, diaria y universal para todos. No sorprende, por lo tanto, que demos el mercado por sentado, no cuestionemos lo que lo hace posible, sobre qué está fundado o de qué premisa parte. No debería sorprendernos que la masa de personas trabajadoras no posea los conceptos con los cuales interferir en el proceso en otro punto, formular otra serie de preguntas y traer a la superficie o revelar lo que la facticidad del mercado constantemente invisibiliza. Está claro por qué debemos generar, de aquellas categorías fundamentales para las que hemos encontrado palabras, frases y otras expresiones idiomáticas cotidianas en la consciencia práctica, el *modelo* de otras relaciones sociales y políticas. Después de todo, ellas también pertenecen al mismo sistema y parecen funcionar según sus protocolos. Así vemos, en la "elección libre" del mercado, el símbolo material de las libertades más abstractas; o, en el interés propio y la competitividad intrínseca de la ventaja de mercado, la "representación" de algo natural, normal y universal de la misma naturaleza humana.

Permítanme ahora sacar algunas conclusiones tentativas de la "relectura" que he ofrecido sobre el significado del pasaje de Marx a la luz de las críticas más recientes y las nuevas teorías propuestas.

El análisis ya no se organiza alrededor de la distinción entre lo "real" y lo "falso". Los efectos de la ideología, que ocultan y mistifican, ya no se perciben como el producto de un engaño o una ilusión mágica. Ni se atribuyen simplemente a la falsa consciencia, en la cual nuestros pobres proletarios ignorantes y no teóricos están confinados para siempre. Las relaciones en las que existen las personas son las "relaciones reales", y las categorías y conceptos que usan las ayudan a entenderlas y a articularlas en sus mentes. Pero —y aquí podemos estar en un camino contrario al que se asocia usualmente con el "materialismo"— las relaciones económicas no pueden por sí solas prescribir una manera única, fija e inmutable de conceptualizarlas. Puede ser "expresada" dentro de diferentes discursos ideológicos. Es más, estos discursos pueden emplear el modelo conceptual y transponerlo a otros ámbitos, más exclusivamente "ideológicos". En efecto, puede desarrollarse un discurso —por ejemplo, el monetarismo de hoy— que deduce el gran valor de la "Libertad" de haber sido liberados de la compulsión que lleva a hombres y mujeres, una vez más, cada día laboral, al mercado de trabajo. También hemos saltado la distinción entre los términos "verdadero" y "falso" para reemplazarlos por otros más precisos: como "parcial" y "adecuado", o "unilateral" y "en su totalidad diferenciada". Decir que un discurso teórico nos permite entender una relación concreta adecuadamente "en el pensamiento" significa que el discurso nos proporciona un entendimiento más completo de todas las relaciones distintas que componen esa relación, así como de las muchas determinaciones [*determinations*] que forman sus condiciones de existencia. Significa que nuestro entendimiento, antes que una abstracción superficial y unilateral, es concreto y total. Las explicaciones unilaterales, que son explicaciones del tipo parcial, parte por la totalidad, y que sólo nos permiten abstraer un elemento (el mercado, por ejemplo) y explicarlo, son

inadecuadas *precisamente por esos motivos.* Sólo por esa razón pueden ser consideradas "falsas". Aunque, en sentido estricto, el término es engañoso si lo que tenemos en mente es alguna distinción simple, de todo o nada, entre lo Verdadero y lo Falso, o entre la Ciencia y la Ideología. Afortunada o desafortunadamente, las explicaciones sociales rara vez caen en casillas tan ordenadas.

En nuestra "relectura", también hemos intentado aceptar varias proposiciones secundarias, derivadas de la teorización más reciente sobre la "ideología", en un intento por ver cuán incompatibles son con la formulación de Marx. Como hemos visto, la explicación está relacionada con conceptos, ideas, terminología, categorías, quizás también imágenes y símbolos (dinero, salario, libertad), que nos permiten entender algún aspecto de un proceso social *en el pensamiento.* Éstos nos permiten describir, para nosotros y para los demás, cómo funciona el sistema, por qué funciona de esa manera.

El mismo proceso —la producción y el intercambio capitalista— puede ser expresado dentro de otro marco ideológico a través del uso de diferentes "sistemas de representación". Está el discurso del "mercado", el discurso de la "producción", el discurso de los "circuitos": cada uno produce una definición diferente del sistema. Cada uno también nos ubica de manera diferente: como trabajador, capitalista, obrero asalariado, esclavo asalariado, productor, consumidor, etc. Cada uno nos *sitúa,* así, como actores sociales o como miembros de un grupo social que tiene una relación particular con el proceso y nos prescribe ciertas identidades sociales. Las categorías ideológicas que están en uso, en otras palabras, nos *posicionan* en relación con la descripción del proceso tal como es retratado en el discurso. El obrero que se relaciona con su condición de existencia en el proceso capitalista como un "consumidor" —que entra al sistema, por así decirlo, a través de esa entrada— participa en el proceso mediante una práctica distinta de la de aquellos que se inscriben en el sistema como "trabajador cualificado", o que no se inscriben en él en absoluto, como las "amas de casa". Todas estas inscripciones tienen efectos que son reales. Logran causar una diferencia material, pues la manera en que actuamos en ciertas situaciones depende de cuáles son nuestras definiciones de la situación.

Creo que se puede elaborar un tipo similar de "relectura" en relación con otra serie de proposiciones sobre la ideología que han sido, en los últimos años, vigorosamente rebatidas: a saber, la determinación de clase [*class-determination*] de las ideas y la correspondencia directa entre las "ideas dominantes" y las "clases dominantes". Laclau (1977) ha demostrado definitivamente la naturaleza insostenible de la proposición de que las clases, como tales, son los sujetos de ideologías de clase fijas y atribuidas. También ha desmantelado la proposición de que ideas y conceptos particulares "pertenecen" exclusivamente a una clase en particular. Ha demostrado, con efectos considerables, que ninguna formación social corresponde a esta imagen de ideologías de clase atribuidas. Asimismo, ha argumentado convincentemente que la noción de ideas particulares fijadas permanentemente a una clase particular es antitética con lo que sabemos ahora acerca de la naturaleza del lenguaje y del discurso. Las ideas y los conceptos no se dan, en el lenguaje o en el pensamiento, de esa

manera única, aislada, con su contenido y su referencia fijos. El lenguaje, en su sentido más amplio, es el vehículo del razonamiento, de la consciencia y del cálculo práctico por la manera en que ciertos significados y referencias han sido asegurados históricamente. Pero su convicción depende de la "lógica" que conecta una proposición con otra en una cadena de significados donde las connotaciones sociales y el significado histórico se condensan y reverberan. Además, estas cadenas nunca están permanentemente aseguradas, ni en sus sistemas de significados internos ni en términos de las clases y los grupos sociales a los cuales "pertenecen". De otro modo, la noción de lucha ideológica y la transformación de la consciencia —cuestiones centrales en la política de cualquier proyecto marxista— serían una farsa vacía, una danza de figuras retóricas muertas.

Debido a que el lenguaje, el medio del pensamiento y del cálculo ideológico, es "multiacentual", como lo dijo Volóshinov, el campo de lo ideológico es siempre un campo de "acentos cruzados" y el "cruzarse de intereses sociales distintamente orientados":

> Así, varias clases diferentes usarán un mismo lenguaje. Como resultado, acentos distintamente orientados se cruzan en cada signo ideológico. El signo se vuelve la arena de la lucha de clases [...] Un signo que ha sido retirado de las presiones de la lucha social —que, para decirlo de algún modo, es inaceptable para la lucha social— inevitablemente pierde fuerza, degenera en una alegoría y se vuelve el objeto no de inteligibilidad social viva, sino de comprensión filológica (Volóshinov 1973: 23).

Este enfoque reemplaza la noción de significados ideológicos fijos e ideologías adscritas a clase por los conceptos de terrenos de lucha ideológicos y la tarea de la transformación ideológica. Es el movimiento general en esta dirección (que se aparta de una teoría de la ideología general y abstracta), hacia un análisis más concreto de cómo, en situaciones históricas particulares, las ideas "organizan las masas humanas y crean el terreno sobre el cual se mueven los hombres, y adquieren consciencia de su posición, lucha, etc.", lo que hace del trabajo de Gramsci (de quien se toma esa cita, 1971) un hito en el desarrollo del pensamiento marxista en el ámbito de lo ideológico.

Una de las consecuencias de este tipo de trabajo revisionista ha sido, a menudo, destruir completamente el *problema* de la estructuración de clase de la ideología y las maneras en las que la ideología interviene en las luchas sociales. A menudo, este enfoque reemplaza las nociones insuficientes de ideologías adscritas en bloques a las clases por una noción "discursiva" igualmente insatisfactoria que implica una flotación totalmente libre de todos los elementos y discursos ideológicos. La imagen de grandes batallones de clase inamovibles tirando de su equipaje ideológico adscrito en el campo de la lucha, con sus números de placa en sus espaldas, como alguna vez dijo Poulantzas, se reemplaza aquí por la infinidad de variaciones sutiles a través de las que los elementos de un discurso aparecen espontáneamente para combinarse y recombinarse entre sí, sin restricciones materiales de ningún tipo aparte de las proporcionadas por las mismas operaciones discursivas.

Ahora, es perfectamente correcto sugerir que el concepto de "democracia" no tiene un significado totalmente fijo, que se pueda adscribir exclusivamente al discurso de formas burguesas de representación política. La "democracia" en el discurso de "Occidente libre" no acarrea el mismo significado cuando hablamos de la lucha "popular democrática" o del contenido democrático cada vez más profundo de la vida política. No podemos permitir que el término sea completamente expropiado hacia el discurso de la Derecha. Lo que necesitamos es desarrollar una polémica estratégica alrededor del concepto mismo. Por supuesto, ésta no es una operación meramente "discursiva". Símbolos poderosos y lemas de ese tipo, con una carga política poderosamente positiva, no oscilan de un lado a otro sólo en el lenguaje o en la representación ideológica. La expropiación del concepto tiene que ser rebatida a través del desarrollo de una serie de polémicas, a través de conducir formas particulares de lucha ideológica: separando un significado del concepto del ámbito de la consciencia pública para suplantarlo dentro de la lógica de otro discurso político. Gramsci argumentó precisamente que la lucha ideológica no tiene lugar a través del desplazamiento de un pensamiento entero e integral del tipo de clase con otro sistema de ideas completamente formado:

> Lo que importa es la crítica a la que tal complejo ideológico es sometido por los primeros representantes de la nueva fase histórica. Esta crítica posibilita un proceso de diferenciación y cambio en el peso relativo que antes poseían los elementos de lo ideológico antiguo. Lo que anteriormente era secundario y subordinado, o hasta incidental, ahora se supone que es primario: se vuelve el núcleo de un nuevo complejo ideológico y teórico. La antigua voluntad colectiva se disuelve en sus elementos contradictorios, ya que los subordinados se desarrollan socialmente, etc. (Gramsci 1971: 195).

En pocas palabras, su concepción de la lucha ideológica es la de una "guerra de posición". También supone articular las diferentes concepciones de "democracia" dentro de una cadena entera de ideas asociadas. Y supone articular este proceso de deconstrucción y reconstrucción ideológica con un conjunto de posiciones políticas organizadas, así como con un conjunto particular de fuerzas sociales. Las ideologías no se vuelven efectivas como fuerza material porque emanan de las necesidades de clases sociales plenamente constituidas. No obstante, lo contrario también es cierto, aunque invierte la relación entre las ideas y las fuerzas. Ninguna concepción ideológica puede volverse materialmente efectiva a no ser que y hasta que *pueda ser* articulada al campo de fuerzas políticas y sociales y a las luchas entre las diferentes fuerzas que están en juego.

Sin duda, no es necesariamente una forma de materialismo vulgar decir que, aunque no podamos atribuir a la posición de clase ciertas ideas en combinaciones fijas, de las condiciones materiales en las que existen los grupos y clases sociales *sí* surgen ideas y *pueden reflejarlas.* En ese sentido —es decir, históricamente—, bien podría haber ciertos *alineamientos tendenciales*. Creo que esto es lo que Marx quiso decir en *El dieciocho de Brumario* cuando sostuvo que, en realidad, no era necesario que las personas se ganen la vida como miembros de la antigua pequeña burguesía para sentirse atraídas por

ideas pequeñoburguesas. No obstante, sugirió que había alguna relación, o tendencia, entre la posición objetiva de esa fracción de clase y los límites y horizontes del pensamiento por los que se sentiría "espontáneamente" atraída. Este era un juicio sobre las "formas características del pensamiento" adecuadas como un tipo ideal para ciertas posiciones en la estructura social. Definitivamente, no era una ecuación simple, en la realidad histórica, la establecida entre la posición y las ideas de clase. El punto sobre las "relaciones históricas tendenciales" es que no hay nada de ellas que sea inevitable, necesario o fijo para siempre. Las líneas tendenciales de fuerzas sólo definen cuán *dado* es el terreno histórico.

Indican cómo ha sido estructurado históricamente el terreno. Así, es perfectamente posible que a la idea de la "nación" se le dé una connotación y un significado progresivos, que encarnan una voluntad nacional popular colectiva, como argumentó Gramsci. Sin embargo, en una sociedad como la británica, la idea de la "nación" ha sido constantemente articulada hacia la derecha. Las ideas de "identidad nacional" y "grandeza nacional" están íntimamente ligadas con aquellas de la supremacía imperial, con connotaciones racistas, y están sustentadas por una historia de cuatro siglos de colonización, supremacía en el mercado global, expansión imperial y destino global sobre los pueblos nativos. Por lo tanto, es mucho más difícil dar a la noción de "Gran Bretaña" una referencia socialmente radical o democrática. Estas asociaciones jamás están dadas por siempre. Sin embargo, son difíciles de romper porque el terreno ideológico de esta formación social particular ha sido estructurado de esa manera, con tanta fuerza, por su historia previa. Estas conexiones históricas definen la manera en que se ha establecido el mapa del terreno ideológico de una sociedad particular. Son los "rastros" que mencionó Gramsci: los "depósitos estratificados en la filosofía popular" (1971: 324), que ya no tienen un inventario, pero que establecen y definen los campos a lo largo de los cuales la lucha ideológica *probablemente* se mueva.

Ese terreno, sugirió Gramsci, era sobre todo el espacio de lo que llamaba "el sentido común": una forma histórica, no natural o universal, de pensamiento popular que es necesariamente "fragmentaria, deshilvanada y episódica". El "sujeto" del sentido común —que se compone de formaciones ideológicas muy contradictorias— "contiene elementos de la Edad de Piedra y principios de una ciencia más avanzada, prejuicios de todas las fases pasadas de la historia en el nivel local y las instituciones de una filosofía futura que será la de una raza humana unida en todo el mundo" (Gramsci 1971: 324). Y, sin embargo, ya que esta red de rastros preexistentes y elementos de sentido común constituye el ámbito del pensamiento práctico para las masas del pueblo, Gramsci insistió en que era precisamente en este terreno que la lucha ideológica tenía lugar con mayor frecuencia. El "sentido común" se convirtió en una de las apuestas sobre las que se debía conducir la lucha ideológica. En última instancia, "[l]a relación entre el sentido común y el nivel superior de la filosofía es asegurada por la 'política' [...]" (Gramsci 1971: 331).

Las ideas sólo se vuelven efectivas si es que, al final, *se conectan* con una constelación particular de fuerzas sociales. En ese sentido, la lucha ideológica es una parte de la lucha social general por el dominio y el liderazgo: en una

palabra, por la hegemonía. Pero la "hegemonía", en el sentido de Gramsci, no designa la simple escalada de una clase entera al poder, con su "filosofía" plenamente constituida, sino al *proceso* por el cual se construye un bloque histórico de fuerzas sociales y se asegura su ascendencia. Entonces, la manera en que nosotros conceptualizamos la relación entre "ideas dominantes" y "clases dominantes" se piensa mejor en términos de los procesos de "dominación hegemónica".

Sin duda, abandonar la cuestión o el problema del "gobierno" —de la hegemonía, la dominación y la autoridad— porque la forma en que se planteó originalmente resulta insatisfactoria, no resuelve el problema. A las ideas dominantes no se les garantiza su predominio a través de su emparejamiento ya establecido con las clases dominantes. Más bien, el emparejamiento efectivo de las ideas dominantes *con* el bloque histórico que ha adquirido poder hegemónico en un período particular es lo que el proceso de lucha ideológica *pretende asegurar.* Este es el objeto del ejercicio, no la representación de un guión ya escrito y concluido.

Estará claro que el argumento, aunque conducido en relación con el problema de la ideología, tiene ramificaciones mucho más amplias para el desarrollo de la teoría marxista. El asunto general en cuestión es una concepción particular de la "teoría": la teoría como la elaboración de un conjunto de garantías. Lo que también está en cuestión es una definición particular de la "determinación" [*determination*]. Está claro, a partir de las "lecturas" que ofrecí anteriormente, que el aspecto económico de la producción capitalista tiene efectos realmente limitantes y restringentes (es decir, determinación [*determinancy*]) para las categorías en las que se *piensan,* ideológicamente, los circuitos de producción, y viceversa. Lo económico proporciona el repertorio de categorías que será utilizado en el pensamiento. Lo que lo económico no puede hacer es (a) proporcionar los *contenidos* de los pensamientos particulares de clases sociales o grupos particulares en cualquier momento específico; ni (b) fijar o garantizar por siempre qué ideas serán usadas por qué clases. La determinación [*determinancy*] que proporciona lo económico para lo ideológico puede darse, por lo tanto, sólo en la medida en que lo primero asigne los límites para definir el terreno de las operaciones, estableciendo las "materias primas" del pensamiento. Las circunstancias materiales son la red de restricciones, las "condiciones de existencia" del pensamiento práctico y del cálculo sobre la sociedad.

Ésta es una concepción de la "determinación" [*determinancy*] distinta de aquella que implica el sentido normal de la "determinismo económico" o la manera de concebir las relaciones entre las diferentes prácticas en una formación social como una totalidad expresiva. Las relaciones entre estos niveles distintos son, efectivamente, determinadas: es decir, mutuamente determinantes. La estructura de las prácticas sociales —el conjunto—, por lo tanto, no flota libremente ni es inmaterial. Pero tampoco es una estructura transitiva, cuya inteligibilidad se halle exclusivamente en la transmisión unidireccional (desde la base hacia arriba) de efectos. Lo económico *no puede* efectuar una clausura final sobre el ámbito de la ideología en el sentido estricto de garantizar siempre un resultado. No siempre puede asegurar un

conjunto particular de correspondencias o proporcionar modos particulares de razonamiento para clases particulares según su lugar dentro de su sistema. Esto ocurre, precisamente, debido a que (a) las categorías ideológicas se desarrollan, generan y transforman según sus propias leyes de desarrollo y evolución, aunque, claro está, se generan *desde* materiales dados; y a (b) la "apertura" necesaria del desarrollo histórico a la práctica y la lucha. Tenemos que reconocer la indeterminación [*indeterminancy*] real de lo político, el nivel que condensa todos los demás niveles de la práctica y asegura su funcionamiento en un sistema de poder particular.

Esta apertura o indeterminación [*indeterminancy*] relativa es necesaria para el mismo marxismo como teoría. Lo "científico" de la teoría marxista de la política es que procura entender los límites de la acción política dados por el terreno sobre el que opera. Este terreno se define no por las fuerzas que podemos predecir con la certeza de la ciencia natural, sino por el balance existente de fuerzas sociales, naturaleza específica y coyuntura concreta. Es "científica" porque se entiende a sí misma como determinada y porque procura desarrollar una práctica que se informa teóricamente. Pero *no* es "científica" en el sentido de que las consecuencias y los resultados políticos de la conducta de las luchas políticas estén ya dispuestos por las estrellas económicas.

Entender la "determinación" [*determinacy*] en términos de la asignación de límites, el establecimiento de parámetros, la definición del espacio de las operaciones, las condiciones concretas de la existencia, lo "dado" de las prácticas sociales, en vez de en términos de la predictibilidad absoluta de resultados particulares, es la única base de un "marxismo sin garantías finales". Establece el *horizonte abierto* de la teorización marxista, la determinación [*determinacy*] sin clausuras garantizadas. El paradigma de sistemas de pensamiento perfectamente cerrados, perfectamente predecibles, corresponde a la religión o a la astrología, no a la ciencia. Sería preferible, desde esta perspectiva, pensar en el "materialismo" de la teoría marxista en términos de la "determinación [*determination*] por lo económico en *primera* instancia", ya que el marxismo seguramente tiene razón, en contra de todo idealismo, en insistir en que ninguna práctica social o conjunto de relaciones flota libre de los efectos determinados de las relaciones concretas en que se da. No obstante, la "determinación [*determination*] en última instancia" ha sido por mucho tiempo depositaria del sueño perdido o de la ilusión de la *certeza* teórica. Y esto ha tenido un gran costo, ya que la certeza estimula la ortodoxia, los rituales congelados, la entonación de una verdad ya atestiguada y todos los demás atributos de una teoría incapaz de ideas frescas. Representa el fin del *proceso de teorización,* del desarrollo y refinamiento de nuevas explicaciones y conceptos que, por sí solos, constituyen el signo de un cuerpo de pensamiento vivo, aún capaz de captar y entender algo de la verdad sobre las nuevas realidades históricas.

Referencias citadas

Althusser, Louis
1969a *For Marx*. Londres: Allen Lane. [*La revolución teórica de Marx*. 2º ed. México: Siglo XXI Editores,1968].
1969b "Ideology and Ideological State Apparatuses". En: *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Londres: New Left Books. [*Ideología y aparatos ideológicos del estado*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1974].
1976 *Essays in Self-Criticism*. London: New Left Books.

Alhusser, Louis y Etienne Balibar
1970 *Reading Capital*. London: New Left Books. [*Para leer el Capital*. México: Siglo XXI Editores, 1969].

Anderson, Perry
1976 *Considerations on Western Marxism*. Londres: New Left Books. [*Consideraciones sobre el marxismo occidental*. 9º ed. México: Siglo XXI Editores, 1985].

Gramsci, Antonio
1971 *Selections from the Prison Notebooks*. Nueva York: International Publishers. [Hay una edición completa: *Cuadernos de la cárcel. Edición crítica del Instituto Gramsci*. México: Ediciones Era, 1981].

Laclau, Ernesto
1977 *Politics and Ideology in Marxist Theory*. Londres: New Left Books. [*Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*. México: Siglo XXI Editores, 1978].

Marx, Karl
1967 *Capital*. Vol. I. Nueva York: International Publishers. [*El Capital*. Vol. 1. 7º ed. México: Siglo XXI Editoral, 1979].
1970 *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Nueva York: International Publishers. [*Contribución a la crítica de la economía política*. 5º ed. México: Siglo XXI Editores, 1997].
1971 *Grundrisse*. Nueva York: Harper and Row. [*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: (Borrador) 1857-1858*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1972].

Volóshinov, Valentín
1973 *Marxism and the Philosophy of Language*. Nueva York: Seminar Press. [*El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2009].

7. El redescubrimiento de la "ideología": el retorno de lo reprimido en los estudios de los medios

La investigación de la comunicación de masas ha tenido, por decir lo menos, una trayectoria llena de altibajos. Desde su inicio como área especializada de la indagación e investigación científica —aproximadamente, durante las primeras décadas del siglo XX— podemos identificar por lo menos tres fases distintas. La ruptura más dramática es aquella que ocurrió entre la segunda y la tercera fase. Esto diferencia al período enorme de la investigación conducida dentro de los enfoques sociológicos de la ciencia conductista estadounidense "convencional", que comienza en los años cuarenta y que estuvo al mando del campo incluso en los años cincuenta y sesenta, del período de su declive y el surgimiento de un paradigma alternativo y "crítico". Este trabajo intenta describir este importante cambio de paradigma, a grandes trazos, e identificar algunos de los elementos teóricos que se han reunido en el curso de la formación del enfoque "crítico". Dos observaciones básicas deben hacerse con respecto a esta ruptura, en esta etapa del argumento. Primera, aunque las diferencias entre los enfoques "convencionales" y "críticos" podrían parecer, a primera vista, principalmente metodológicas y de procedimiento, esta apariencia es, según nuestro punto de vista, falsa. Diferencias profundas en perspectiva teórica y en cálculo político distinguen el uno del otro. Estas diferencias aparecen por primera vez en relación con el análisis de los medios. Pero, detrás de este objeto de atención inmediato, hay diferencias más amplias en términos de cómo las sociedades o las formaciones sociales en general han de ser analizadas. Segunda, la manera más simple de caracterizar el cambio de perspectivas "convencionales" a perspectivas "críticas" en términos del movimiento es desde, esencialmente, una perspectiva conductista a una perspectiva ideológica.

"Sueño vuelto realidad": el pluralismo, los medios y el mito de la integración

El enfoque "convencional" era conductista en dos sentidos. La cuestión central que interesaba a los sociólogos mediáticos estadounidenses durante este período era la cuestión de los efectos de los medios. Estos efectos —se asumía— podrían identificarse y analizarse mejor, en términos de los cambios que se decía que los medios habían efectuado en la conducta de individuos expuestos a su influencia. El enfoque era "conductista" también en un sentido más metodológico. La especulación sobre los efectos de los medios tenía que estar sujeta a los tipos de prueba empírica que caracterizaban la ciencia social positivista. Este enfoque se instaló como el dominante en la floreciente investigación de los medios en Estados Unidos, en los años cuarenta. Su predominio iba paralelo a la hegemonía institucional de la ciencia conductista

estadounidense a escala mundial, en los días felices de los años cincuenta y a principios de los sesenta. Su declive iba paralelo al de los paradigmas sobre los que aquella hegemonía intelectual se había fundado. Aunque las cuestiones teóricas y metodológicas eran de importancia central en este cambio de dirección, sin duda no pueden aislarse de sus contextos históricos y políticos. Esta es una de las razones por las cuales los cambios entre diferentes fases de la investigación pueden, sin demasiada simplificación, caracterizarse también como una especie de oscilación entre el polo estadounidense y el polo europeo de la influencia intelectual.

Para entender la naturaleza de la investigación mediática en el periodo de la hegemonía conductista convencional, y su interés por un conjunto determinado de efectos, debemos entender la manera en que se relaciona, a su vez, con la primera fase de la investigación mediática. Pues, detrás de este interés por los efectos en la conducta había una tradición de pensamiento más larga, menos científica y empírica, que ofrecía, de modo especulativo, un conjunto de tesis estimulantes acerca del impacto de los medios modernos sobre las sociedades industriales modernas. Con un enfoque básicamente europeo, su debate mayor asumió un conjunto muy poderoso de efectos, en gran medida directos, atribuibles a los medios. La premisa de este trabajo fue la suposición de que, en algún momento del período del desarrollo capitalista industrial tardío, las sociedades modernas se habían vuelto "sociedades de masas". Los medios de comunicación de masas eran vistos tanto como instrumentos en esta evolución, como algo sintomático de sus tendencias más preocupantes. El debate de "la sociedad de masas/la cultura de masas" en realidad se remonta, por lo menos, al siglo XVIII. Sus términos fueron definidos por primera vez en el período del ascenso de una cultura comercial urbana, la cual fue interpretada en la época como una amenaza a los valores culturales tradicionales debido a su dependencia directa de la producción cultural para sostener un mercado. Pero el debate se reanimó de una forma particularmente intensa al final del siglo XIX. Es común, hoy en día —y estamos de acuerdo con este punto de vista— descartar en gran parte los términos en los que se debatieron estos problemas culturales y sociales, asociados con el desarrollo del capitalismo industrial. No obstante, el debate de la cultura de masas efectivamente identificó un cambio profundo y cualitativo en las relaciones sociales, que ocurrió en muchas sociedades capitalistas, industriales y avanzadas, en este período. Aunque la naturaleza de estas transformaciones históricas no podía entenderse adecuadamente o teorizarse correctamente dentro de los términos de la tesis de la "sociedad de masas", estos fueron efectivamente los términos que prevalecieron cuando el "debate" pasó de nuevo a primer plano al comienzo de lo que, hoy en día, quisiéramos caracterizar como la transición a los monopolios del desarrollo capitalista avanzado.

Los efectos por los que más se interesó este enfoque, más especulativo, pueden ser agrupados bajo tres gruesos encabezamientos. Algunos fueron definidos como culturales: el desplazamiento, la degradación y la trivialización de la alta cultura como resultado de la diseminación de la cultura de masas asociada a los nuevos medios. Algunos fueron definidos como políticos: la

vulnerabilidad de las masas a los falsos encantos, la propaganda y la influencia de los medios. Algunos fueron definidos como sociales: la desintegración de los vínculos comunitarios, de *gemeinschaft,* de los grupos intermediarios de cara-a-cara y la exposición de las masas a las influencias comercializadas de las élites, a través de los medios. Una imagen histórica muy específica llegó a dominar este escenario: la desintegración de sociedades europeas bajo el doble asalto de la depresión económica y el fascismo, este último visto en términos del desencadenamiento de fuerzas políticas irracionales, en el que los medios propagandísticos habían desempeñado un rol central.

La Escuela de Frankfurt dio a esta crítica su elaboración filosófica más penetrante. Cuando a raíz del fascismo, la Escuela de Frankfurt se dispersó y sus miembros se refugiaron en Estados Unidos, trajeron con ellos sus presentimientos pesimistas sobre la cultura de masas. En pocas palabras, su mensaje era: "puede pasar aquí también". De alguna manera, la ciencia conductista estadounidense —que ya discrepaba con las primeras versiones de esta crítica a la sociedad de masas— siguió, en los años cuarenta y cincuenta, desarrollando una especie de respuesta desplazada a este reto. Argumentó que, aunque algunas de las tendencias de la sociedad de masas eran indudablemente visibles en Estados Unidos, había algunas tendencias compensatorias fuertes. Los grupos primarios no se habían desintegrado. Los efectos de los medios no eran directos, sino mediados por otros procesos sociales. Esencialmente, ante la acusación de que la sociedad estadounidense mostraba síntomas de una especie de totalitarismo paulatino, los científicos sociales estadounidenses dieron una respuesta optimista: "aquí el pluralismo funciona".

Quizás más importantes que la distinción entre predicciones sociales "pesimistas" y "optimistas" sobre los efectos de los medios, fueron las distinciones entre los enfoques teóricos y metodológicos de las dos escuelas. El enfoque europeo era históricamente y filosóficamente amplio, especulativo, ofrecía un conjunto de hipótesis rico pero muy generalizado. El enfoque estadounidense era empírico, conductista y cientificista. De hecho, las hipótesis propuestas dentro de un marco a menudo se probaban, refinaban y necesitaban en uno completamente distinto. No es de extrañar que las hipótesis y las conclusiones no fueran conmensurables. Sólo aquellos que creen que hay un conjunto dado e incontrovertible de hechos, inocentes del marco teórico en el que se identifican, y que pueden estar sujetos a verificación empírica según un método científico universal, hubieran esperado que lo fueran. Pero esto es exactamente lo que la ciencia conductista estadounidense se ofrecía como capaz de hacer. Aquí hay algunos momentos de transición intrigantes que vale la pena mencionar, a falta de una descripción más completa. Pueden ser encapsulados dentro de la historia de dos emigrados. Lazarsfeld, un metodólogo europeo distinguido, vinculado con la Escuela de Frankfurt aunque no miembro suscrito a ella, se volvió, en efecto, el decano y lumbrera principal de la metodología conductista en el contexto estadounidense.[1] Adorno, por

1 Se ha especulado que su éxito en esta última tarea podría haber estado relacionado con su sensibilización anterior a cuestiones europeas más especulativas: sin duda, fue un metodólogo más teóricamente sofisticado que sus colegas más técnicos.

otro lado, el más formidable de los teóricos de la Escuela de Frankfurt, intentó, sin ningún éxito manifiesto, adaptar su crítica especulativa a procedimientos empíricos. *The Authoritarian Personality* (1950) fue un monstruo híbrido justamente de este tipo, el producto de un origen mixto pero impuro.

En el enfoque que siguió a la crítica europea el foco principal estaba centrado en el cambio de conducta. Si es que los medios tenían "efectos", se argumentó que éstos debían notarse empíricamente en términos de una influencia directa sobre los individuos, lo cual se registraría como un cambio de conducta. Los cambios de elección —entre bienes de consumo anunciados o entre candidatos presidenciales— se consideraban un caso paradigmático de apreciable influencia e impresión. El modelo del poder y la influencia que se empleaba aquí era paradigmáticamente empirista y pluralista: su foco principal era el individuo, teorizaba el poder en términos de la influencia directa de A en la conducta de B; se preocupaba por el proceso de la toma de decisiones (como lo ha hecho la llamada "ciencia política" en este patrón desde entonces). Su prueba experimental ideal era una de antes/después: su modelo ideal de influencia era el de la campaña. Los estudios de campañas políticas concebían la política principalmente en términos de votar, y al votar principalmente en términos de influencias de campañas y las elecciones consecuentes de los votantes. El paralelismo con las campañas de publicidad era exacto. No sólo se fundaba una gran parte de la investigación con la finalidad de identificar cómo entregar audiencias específicas a los anunciantes —titulada, con altivez, "investigación de políticas"— sino que el modelo comercial tendía a dominar la teoría, aun en la atmósfera más enrarecida de la academia. Los cambios históricos mayores, las cuestiones de formación y proceso políticos ante la urna y más allá de ella, los asuntos de poder social y político, de estructura social y de relaciones económicas, simplemente estaban ausentes, no por casualidad, sino porque estaban *teóricamente fuera del marco de referencia.* Pero esto se debía a que el enfoque, aunque propuesto como empíricamente fundamentado y científico, se basaba en un conjunto muy específico de presuposiciones políticas e ideológicas. Estas presuposiciones, sin embargo, no fueron puestas a prueba dentro de la teoría, sino que fueron enmarcadas y respaldadas como un conjunto de postulados no-examinados. El enfoque debería haber preguntado: "¿funciona el pluralismo?", y "¿cómo funciona el pluralismo?". Por el contrario, afirmó: "el pluralismo funciona" y de allí pasó a medir, precisa y empíricamente, exactamente cuán bien se encontraba. Esta mezcla de profecía y esperanza, con un positivismo brutal, práctico y conductista, proporcionó un menjunje teórico embriagador que, por un largo tiempo, se hizo pasar por "ciencia pura".

En este modelo, el poder y la influencia eran términos idénticos e intercambiables: ambos podían demostrarse empíricamente en el punto de la toma de decisión. Ocasionalmente, este reduccionismo se proyectaba sobre un lienzo más grande y el impacto de los medios se discutía en términos de la "sociedad" en general. Pero esta conexión se realizó de una manera muy específica. Y la sociedad se definió de un modo muy limitado. Se asumió una definición principalmente cultural de la sociedad. Las formaciones de clase, los procesos económicos y los conjuntos de relaciones de poder insti-

tucionales, en gran medida, no fueron reconocidos. Se acordó que lo que mantenía unido a la sociedad eran sus normas. En una sociedad pluralista, se asumió que un amplio consenso sobre las normas prevalecía por toda la población. La conexión entre los medios y este consenso normativo, entonces, sólo podía establecerse en el nivel de los valores. Este era un término difícil. En el "sistema social" de Parsons (1951), tales valores desempeñan un papel absolutamente crucial; pues los mecanismos de integración que mantenían el orden social se organizaban alrededor de ellos. Sin embargo, lo que estos valores eran —su contenido y estructura— o cómo se producían, o cómo, en una sociedad moderna, industrial y capitalista, altamente diferenciada y dinámica, había surgido espontáneamente un consenso integral sobre "el sistema de valores centrales", eran preguntas que no fueron, y no podían ser, explicadas. No obstante, el consenso de valor se supuso. Culturalmente, argumentó Edward Shils (colaborador de Parsons), este conjunto amplio de valores se compartía de manera tan generalizada que se asignó a sí mismo el poder de lo sagrado (Shils 1961a:117). Si algunos grupos, inexplicablemente, aún no eran miembros completamente comprometidos del club del consenso, estaban camino a integrarse en él. El núcleo gradualmente absorbería las culturas más "brutales" de la periferia (Shils 1961b). Así, la emancipación democrática de todos los ciudadanos dentro de la sociedad política, y la emancipación económica de todos los consumidores dentro de la economía de libre empresa, rápidamente serían igualadas a la asimilación cultural de todos los grupos dentro de la cultura del centro. El pluralismo se apoyaba en estos soportes mutuamente reforzadores. En su forma más pura, el pluralismo aseguraba que ninguna barrera o límite de clase estructural obstruiría este proceso de asimilación cultural: pues, como "sabíamos" todos, Estados Unidos ya no era una sociedad de clases. Nada impedía el largo viaje de las masas estadounidenses hacia el centro. Esto debe de haber sido muy buena noticia para los negros, hispános, chicanos, indígenas, italianos de Nueva York, irlandeses de Boston, ilegales mexicanos, japoneses californianos, obreros manuales, albañiles, vagabundos de Bowery, blancos pobres del sur y otros elementos recalcitrantes que aún se cocinaban a fuego lento en el crisol estadounidense. Es más (idea reconfortante en las profundidades de la Guerra Fría), todas las demás sociedades estaban muy avanzadas en el continuo "modernizante". El pluralismo se volvió, así, no sólo una manera de definir el particularismo estadounidense, sino *el modelo* de la sociedad como tal, inscrito en las ciencias sociales. A pesar de la forma teórica en la que fue propuesta esta construcción destartalada, y las metodologías refinadas a través de las cuales se confirmó su progreso empíricamente, el acuerdo político e ideológico que la respaldó es inconfundible. Daniel Bell nos aseguró, en *El final de la ideología* (1960), que el problema clásico de la "ideología" había sido superado al fin. Habría una gama de conflictos pluralistas de interés y valor. Pero todos podrían ser resueltos dentro del marco del consenso pluralista y sus "reglas del juego". Esto se debía esencialmente a que, como lo planteó de forma contundente otro apologista, Seymour Lipset:

> Los problemas políticos fundamentales de la revolución industrial han sido resueltos: los obreros han conseguido ciudadanía industrial y política; los conservadores han aceptado el estado de bienestar; y la

> izquierda democrática ha reconocido que un incremento en el poder general del estado acarreaba más peligros para la libertad que soluciones para problemas económicos (1963: 496).

La instalación del pluralismo como *el* modelo del orden social industrial moderno representaba un momento de profunda clausura teórica y política. No estaba, sin embargo, destinado a sobrevivir los tiempos difíciles de las rebeliones de gueto, los levantamientos de los campus universitarios, la agitación contra-cultural y movimientos anti bélicos de fines de los años sesenta. Pero, por un tiempo, prevaleció. Se volvió una ideología global, respaldada por las credenciales de la ciencia social. Fue exportada con voluntad alrededor del planeta. Algo de su fuerza tiene origen en el hecho de que lo que en teoría debería ser el caso, podía demostrar tan convincente y empíricamente ser, en efecto, el caso. El "sueño americano" se había verificado empíricamente. Una gama completa de intervenciones decisivas se llevaron a cabo en países en desarrollo, en nombre de conducirlos a toda prisa por este camino modernizante. A veces se pregunta qué aspecto tendría un momento de acuerdo político y hegemonía ideológica: éste sin duda sería un buen candidato.

Los medios se articularon principalmente de dos maneras con este modelo social científico general. En el marco de la campaña/toma de decisiones, sus influencias fueron rastreadas: directamente, en los cambios de conducta entre los individuos; indirectamente, en sus influencias sobre la opinión que llevaron, en un segundo paso, a diferencias empíricamente observables. Aquí, los mensajes de los medios fueron leídos y codificados en términos de las intenciones y los prejuicios de los comunicadores. Desde que el mensaje se asumió como una especie de concepto lingüístico vacío, fue obligado a reflejar las intenciones de sus productores de una manera relativamente simple. Fue simplemente el medio a través del cual las intenciones de los comunicadores influenciaron eficazmente la conducta de los receptores individuales. Ocasionalmente, se anunciaban movidas para volver más completamente social el modelo de la influencia de los medios. Pero éstas, en gran medida, permanecieron en el nivel de promesas programáticas incumplidas. Los métodos para codificar y procesar un corpus inmenso de mensajes de una manera objetiva y empíricamente-verificable (el análisis de contenido) eran inmensamente sofisticados y refinados. Pero, conceptualmente, el mensaje de los medios, como vehículo simbólico de signos o discurso estructurado con su propia complejidad y estructuración interna, permaneció completamente sin desarrollar en lo teórico.

En el nivel más amplio, se consideraba que los medios, en gran medida, reflejaban o expresaban un consenso alcanzado. La conclusión de que, después de todo, los medios no eran muy influyentes se fundó en la creencia de que, en su sentido cultural más amplio, los medios en gran medida reforzaban aquellos valores y normas que ya habían alcanzado un amplio fundamento consensuado. Ya que el consenso era "una cosa buena", aquellos efectos reforzadores de los medios fueron leídos de una manera benigna y positiva. La noción de la percepción selectiva fue introducida posteriormente, para tomar en cuenta el hecho de que diferentes individuos podían traer su propia estructura de atención y selectividad a lo que ofrecían los medios. Pero

estas interpretaciones diferenciales tampoco fueron referidas a una teoría de la lectura o a un mapa complejo de ideologías. Fueron, por el contrario, interpretadas funcionalmente. Individuos diferentes podían derivar satisfacciones diferentes y satisfacer distintas necesidades, desde varias partes de la programación. Se suponía que estas necesidades y satisfacciones eran universales y transhistóricas. La suposición positiva que surgía de todo esto era, en suma, que los medios —aunque abiertos a influencias comerciales, entre otras— eran, por lo general, funcionales para la sociedad, porque se desempeñaban acorde con los valores de ésta y fortalecían su sistema nuclear. Es decir, respaldaban el pluralismo.

Los desviados y el consenso

Podemos identificar dos tipos de rupturas dentro de esta síntesis teórica, que empezaron a ocurrir hacia los últimos años del predominio del paradigma, pero antes de estas rupturas, el paradigma fue retado más profundamente desde fuera de sus límites. La primera puede ser resumida como la problematización del término "consenso" en sí. Como hemos sugerido, la suposición de un consenso integral y orgánico hizo que fueran inaceptables ciertos grupos empíricamente identificables. Ya que, en primera instancia, estos grupos no fueron concebidos para estar organizados en torno a principios estructurales o ideológicos encontrados, se definieron exclusivamente en términos de su desviación del consenso. Estar fuera del consenso era estar, no en un sistema-de-valores alternativo, sino simplemente fuera de las normas como tales: ser sin-norma [*normless*], y, por lo tanto, anómico. En una teoría de la sociedad de masas, ser anómico se consideraba una condición particularmente vulnerable a ser excesivamente influenciada por los medios. Pero cuando estas formaciones desviadas empezaron a ser estudiadas más de cerca, se vio claramente que a menudo tenían enfoques de integración alternativos. Luego, estos enclaves fueron definidos como "subculturales". Pero la relación de las subculturas con la cultura dominante siguió definiéndose culturalmente. Esto es, la desviación subcultural podía entenderse como algo que aprende, se afilia o se subscribe a una "definición de la situación" distinta o desviada de lo institucionalizado, dentro del sistema de valores nucleares. El desviado social [*career deviant*] en una subcultura se había suscrito de manera definitiva a, digamos, una definición del consumo de drogas que el consenso dominante consideraba fuera de la norma (con la excepción del alcohol y el tabaco que, inexplicablemente, tenían una importancia especial dentro del sistema estadounidense central de valores). Por un tiempo, estas distintas "definiciones de la situación" se dejaron simplemente unas al lado de las otras. Los teóricos subculturales empezaron a investigar la rica vida subyacente de las comunidades desviadas, sin preguntar mucho sobre cómo se conectaban con el sistema social mayor. Robert Merton (1957) es uno de los pocos sociólogos que, desde una posición dentro de la perspectiva estructural funcionalista o de "anomia", tomaba esta cuestión en serio.

Pero este pluralismo teórico no podía sobrevivir mucho tiempo. Pues pronto se vio claramente que estas diferenciaciones entre formaciones

"desviadas" y "consensuales" no eran naturales sino definidas socialmente, como indicó el contraste entre las diferentes actitudes frente el alcohol y la marihuana. Es más, eran históricamente variables: los teóricos subculturales apenas tenían la edad necesaria para recordar los días de la Ley Seca, y podían contrastarlos con el período cuando las definiciones positivas de la masculinidad estadounidense parecían requerir una dieta estable de licor fuerte y cigarros extralargos. Lo que importaba era el poder de los que tomaban alcohol para definir a los que fumaban marihuana como desviados. En breve: estaban involucrados asuntos de poder cultural y social —el poder para definir las reglas del juego al que todos estaban obligados a adscribirse— en las transacciones entre los que eran adeptos del consenso y los que eran tildados de desviados. Existía lo que Howard Becker (1967), uno de los primeros "apreciadores" de la desviación, llamaba una "jerarquía de credibilidad". Es más, tales "definiciones" eran operacionales. Los desviados fueron identificados y etiquetados de manera definitiva: el proceso de etiquetamiento sirvió para movilizar en su contra la censura moral y la sanción social. Esto tuvo —como reconocían aquellos que ahora recordaban las partes olvidadas del programa de Durkheim— la consecuencia de reforzar la solidaridad interna de la comunidad moral. Como lo planteó Durkheim: "El crimen congrega a las consciencias honradas y las concentra" (1960: 102). Pero también sirvió para imponer una mayor conformidad a las "reglas" de la sociedad a través de castigar y estigmatizar a aquellos que se desvían de ellas. Más allá del límite de la censura moral estaban, por supuesto, todas aquellas prácticas más severas de procesamiento y de aplicación legal que castigaban, en nombre de la sociedad, a los infractores desviados. Entonces surgió la pregunta: ¿quién tenía el poder de definir a quién? Y, más pertinentemente, ¿en el interés de qué se aseguraba la disposición de poder entre los que definen y los definidos? ¿En el interés de quién "funcionaba" el consenso? ¿Qué tipo particular de orden especial sostenía y sustentaba?

En realidad, lo que estaba en cuestión aquí era el problema del control social, y el papel del control social en el mantenimiento del orden social. Pero esto ya no era simplemente aquella forma de orden social revelada expresivamente en el "acuerdo espontáneo de estar de acuerdo en los principios básicos" de la gran mayoría: no fue simplemente el "vínculo social" que fue impuesto. Fue un consentimiento a un tipo particular de orden social; un consenso alrededor de una forma particular de sociedad: la integración dentro de las reglas de un conjunto muy definitivo de estructuras sociales, económicas y políticas y la conformidad con ellas. Fue por el bien de estas estructuras —en un sentido directo o indirecto— que se puede decir que las reglas "funcionan". El orden social ahora parecía una proposición bastante distinta. Implicaba la imposición de disciplina social, política y legal. Estaba articulado con lo que existía: con las disposiciones de clase, poder y autoridad dadas: con las instituciones de la sociedad establecidas. Este reconocimiento problematizaba radicalmente toda la noción de "consenso".

Más aún, ahora se podía preguntar si el consenso en realidad simplemente surgió espontáneamente o si fue el resultado de un proceso complejo de construcción y legitimación social. Una sociedad democrática en su orga-

nización formal, comprometida a la vez por la concentración del capital económico y del poder político, con la distribución enormemente desigual de la riqueza y la autoridad, tenía mucho que ganar de la producción continua del consentimiento popular a su estructura existente, a los valores que la sostenían y respaldaban, y a su continuidad de existencia. Pero esto suscitó preguntas respecto al rol social de los medios. Pues si los medios no simplemente reflejaban o "expresaban" un consenso ya logrado, sino que por el contrario tendían a reproducir aquellas mismas definiciones de la situación, que favorecían y legitimaban la estructura existente de las cosas, entonces lo que había parecido en primera instancia un papel meramente reforzador ahora tendría que reconceptualizarse en términos del rol de los medios en el proceso de la formación del consenso.

Una segunda ruptura, entonces, surgió en torno a la noción de las "definiciones de la situación". Lo que sugería este término era que un elemento crucial en la producción del consentimiento era cómo se definían las cosas. Pero esto pone en duda el rol reflexivo de los medios —simplemente mostrar las cosas como eran— y cuestiona la idea transparente del lenguaje que sostenía su supuesto naturalismo. Pues la realidad ya no podía verse como simplemente un conjunto dado de hechos: era el resultado de una manera particular de construir la realidad. Los medios definían, y no meramente reproducían, "la realidad". Las definiciones de la realidad se mantenían y se producían a todo lo largo de esas prácticas lingüísticas (en el sentido amplio), por medio de las cuales se representaban definiciones selectivas de "lo real". Pero la representación es una noción muy distinta a la de reflejar. Implica el trabajo activo de seleccionar y presentar, de estructurar y moldear: no meramente la transmisión de un significado ya existente, sino la labor más activa de *hacer que las cosas signifiquen.* Era una práctica, una producción, de sentido: lo que llegó a ser posteriormente definido como una "práctica significante". Los medios eran agentes significadores. Toda una nueva concepción de las prácticas simbólicas a través de las que se sostenía este proceso de significación intervino en el jardín inocente del "análisis de contenido". El mensaje ahora tenía que analizarse, no en términos de su "mensaje" manifiesto, sino en términos de su estructuración ideológica. Entonces, siguieron varias preguntas: ¿cómo se lograba esta estructuración ideológica? ¿Cómo debe conceptualizarse su relación a las demás partes de la estructura social? En palabras de Bachrach y Baratz, ¿importaba que los medios parecían sistemáticamente respaldar "un conjunto de valores, creencias, rituales y procedimientos institucionales predominantes ('las reglas del juego') que operan sistemáticamente y consistentemente en beneficio de ciertas personas y grupos a costa de los demás?" (1970: 43-44). En esta movida hacia tomar en serio el poder de los medios para significar la realidad y para definir lo que pasaba como "lo real", la tesis del llamado "fin de la ideología" también se problematizó radicalmente.

En parte, lo que involucraban estas preguntas era un retorno del problema del poder al universo impotente del pluralismo convencional, pero también un cambio en la misma concepción del poder. El pluralismo, como ha sugerido Lukes (1976), sí retuvo un modelo de poder centrado en la noción de la "influencia". A influenció a B para que tome la decisión X. Sin duda,

esto era una forma de poder. El pluralismo matizaba la persistencia de esta forma de poder a través de demostrar que, ya que en cualquier situación de toma de decisiones, las As eran diferentes, y las diversas decisiones tomadas no tenían coherencia dentro de cualquier estructura de dominio, ni favorecían exclusivamente a cualquier interés, por lo tanto el poder en sí había sido relativamente "pluralizado". La dispersión del poder, más lo azaroso de las decisiones, mantenía a la sociedad pluralista relativamente libre de un centro-de-poder identificable.[2] Lukes observa que éste es un modelo de poder sumamente conductista y unidimensional. Pero la noción del poder que surgió de la crítica de la teoría del consenso, y que propusieron Bachrach y Baratz, por ejemplo, era de orden muy distinto: "El poder también se ejerce cuando A dedica energías a crear o reforzar valores sociales y políticos y prácticas institucionales que limitan el alcance del proceso político a la consideración pública de sólo aquellos asuntos que son relativamente inocuos para A" (1970: 7); una manera modesta de plantear la cuestión ideológica. Lukes plantea este modelo bidimensional de manera aún más clara cuando se refiere a aquel poder ejercido "a través de influenciar, moldear y determinar las mismas necesidades [de un individuo]" (1976: 6). En realidad, esta es una cuestión enteramente distinta, un modelo tridimensional, que ha roto completamente con las suposiciones conductistas y pluralistas. Es el poder que surge de "moldear apreciaciones, cogniciones y preferencias de modo que ellos [los agentes sociales] acepten su rol en el orden existente de las cosas, o porque no pueden ver o imaginar ninguna alternativa a él, o porque lo consideran natural e inalterable, o porque lo valoran como disposición divina o beneficiosa" (Lukes 1976: 24). Este es un modelo "ideológico" del poder, sea cual sea el nombre que se le dé. El paso del modelo pluralista al modelo crítico de la investigación de los medios implicaba, principalmente, un cambio de un modelo de poder unidimensional a los modelos bi o tridimensionales en las sociedades modernas. Desde el punto de vista de los medios, lo que estaba en cuestión ya no eran los mensajes-de-requerimientos específicos, de A a B, para que haga esto o aquello, sino el dar forma a todo el ambiente ideológico: una manera de representar el orden de cosas que dotaba sus perspectivas limitantes de aquella inevitabilidad natural o divina que las hace parecer universales, naturales y colindantes con la "realidad" misma. Este movimiento —hacia ganar una validez y una legitimidad universal para las descripciones del mundo que son parciales y particulares, y hacia fundamentar estas construcciones particulares en lo dado-por-sentado de "lo real"— es, efectivamente, el mecanismo característico y distintivo de "lo ideológico".

El paradigma crítico

Es alrededor del redescubrimiento de la dimensión ideológica que giraba el paradigma crítico en los estudios de los medios masivos de comunicación.

2 Varios huecos en este modelo de poder-aleatorio fueron taponados de forma poco convincente por la utilización discreta de una teoría de "elitismo democrático" para actualizar el modelo pluralista "puro" y hacer que cuadrara más con las realidades contemporáneas.

Estaban implicados dos aspectos: cada uno se trata por separado a continuación. ¿Cómo funciona el proceso ideológico y cuáles son sus mecanismos? ¿Cómo debe concebirse "lo ideológico" en relación con otras prácticas dentro de una formación social? El debate se desarrolló en ambos frentes, simultáneamente. El primero, que concernía a la producción y a la transformación de los discursos ideológicos, fue moldeado con fuerza por teorías relacionadas al carácter simbólico y lingüístico de los discursos ideológicos: la noción de que la elaboración de la ideología encontraba en el lenguaje (concebido de manera amplia) su esfera de articulación verdadera y privilegiada. El segundo, que concernía a cómo conceptualizar la instancia ideológica dentro de una formación social, también se volvió el lugar de un amplio desarrollo teórico y empírico.

En nuestra discusión de estos dos elementos que dan apoyo al paradigma crítico, no me preocuparé por identificar en detalle los aportes teóricos específicos de disciplinas particulares —la lingüística, la fenomenología, la semiótica, el psicoanálisis, por ejemplo— ni por los argumentos internos detallados entre estos distintos enfoques. Tampoco intentaré ofrecer una narración cronológica estricta de cómo se integró la sucesión de conceptos y disciplinas al paradigma en secuencias. Más bien me preocuparé exclusivamente por identificar las líneas generales a través de las que ocurrió la reconceptualización de "lo ideológico", y la integración de ciertos elementos teóricos clave al marco general del paradigma como tal.

Inventarios culturales

Examinaré primero cómo funcionan las ideologías. Aquí podemos comenzar con la influencia de la hipótesis de Sapir-Whorf en la antropología lingüística: una idea que, aunque nunca fue adoptada en detalle, sugiere algunas continuidades importantes entre el paradigma nuevo y algunos trabajos anteriores, especialmente en la antropología social. La hipótesis de Sapir-Whorf sugirió que cada cultura tenía una manera distinta de clasificar el mundo. Argumentó que los esquemas se reflejarían en las estructuras lingüísticas y semánticas de sociedades distintas. Lévi-Strauss trabajó una idea similar, aunque gradualmente se interesó menos en la especificidad cultural del sistema de clasificaciones de cada sociedad, y se dedicó más a esbozar las "leyes" universales de la significación —una "gramática" cultural universal transformacional, común a todos los sistemas culturales— asociadas con la función cognitiva, las leyes de la mente. Así, Lévi-Strauss realizó tal análisis de los sistemas y mitos culturales de las sociedades llamadas "primitivas", "sociedades sin historia", como las llamaba. Estos ejemplos calzaban bien con su universalismo, ya que sus sistemas culturales eran muy repetitivos, al consistir a menudo en el entrelazamiento de diferentes transformaciones de los mismos "conjuntos" clasificatorios muy limitados. Aunque claramente el enfoque no se puede aplicar tan bien a sociedades de una transformación histórica más continua y amplia, la idea general resultó ser fructífera: mostró cómo una construcción aparentemente "libre" de discursos ideológicos particulares podía concebirse como transformaciones trabajadas, a base de la misma red ideológica básica.

Al hacer esto, Lévi-Strauss estaba siguiendo la convocatoria de Saussure (1960) al desarrollo de una "ciencia general de signos": la semiología, el estudio de "los signos de vida en el corazón de la vida social" (Lévi-Strauss 1967: 16). Se argumentó que potencialmente el enfoque podía aplicarse a todas las sociedades y a una gran variedad de sistemas culturales. El nombre asociado de manera más visible con esta ampliación de "la ciencia de los signos" fue el de Roland Barthes, cuyo trabajo sobre los mitos modernos, *Mitologías,* es un *locus classicus* para el estudio de la intersección del mito, el lenguaje y la ideología. La extrapolación siguiente —que sociedades enteras y prácticas sociales además del lenguaje podían analizarse también "sobre el modelo de un lenguaje"— se desarrolló posteriormente, especialmente en el estructuralismo marxista: aunque el germen de la idea iba a encontrarse en Lévi-Strauss, que analizó las relaciones de parentesco en sociedades primitivas justamente de esta manera (es decir, sobre un modelo comunicativo: el intercambio de bienes, mensajes y mujeres) (Lévi-Strauss 1969).

El hilo estructuralista es, claramente, el más significativo, teóricamente, en este desarrollo. Pero debemos notar que podrían encontrarse indicadores similares en enfoques teóricos muy lejanos al universo del estructuralismo. También estaba presente en el enfoque de la "construcción social de la realidad", desarrollado por Berger y Luckmann (1966). La teoría de la desviación interaccionista —que sugerimos antes que identificó por primera vez la cuestión de "la definición de la situación" y "¿quién define a quién?"— también se movió, aunque más tentativamente, en la misma dirección. El libro de David Matza, *El proceso de desviación,* se concluyó con una sección extraña y rebelde, titulada curiosamente "La significación". El trabajo de los etnometodologistas también era relevante, con su preocupación por las estrategias involucradas en las comprensiones de situaciones cotidianas, la forma de narración práctica a través de la cual los miembros de la sociedad producían el saber social que usaban para hacerse entender, y su atención creciente a las estrategias conversacionales.

En el enfoque estructuralista, el asunto giró alrededor del problema de la significación. Esto implica, como ya hemos dicho, que las cosas y los eventos en el mundo real no contienen ni proponen su propio significado integral, único e intrínseco, que luego meramente se transfiere a través del lenguaje. El significado es una producción social, una práctica. Se tiene que *hacer que el mundo signifique*. El lenguaje y la simbolización son los medios a través de los que se produce el significado. Este enfoque destronó la noción referencial del lenguaje, que había sostenido al análisis de contenido previo, donde el significado de un término o una oración particular podía ser validado simplemente a través de mirar a lo que hacía referencia en el mundo real. Por el contrario, se había considerado al lenguaje como el medio en el cual se producían significados específicos. Lo que esta idea puso en cuestión, entonces, fue el asunto de qué tipos de significado se construyen alrededor de eventos particulares. Ya que el significado no era dado sino producido, se siguió que diferentes tipos de significado se podían atribuir a los mismos eventos. Así, para que un significado se produzca regularmente, tenía que ganarse una especie de credibilidad o legitimidad, o darse por sentado. Eso

suponía marginar, rebajar de categoría y deslegitimar las construcciones alternativas. Efectivamente, hubo ciertos tipos de explicación que, dado el poder de y la credibilidad adquirida por la gama preferida de significados, eran literalmente impensables o indecibles (cfr. Hall, Connell y Curti 1977). Dos preguntas siguieron a esto. Primera, ¿cómo se estableció el discurso dominante como *la* explicación, y cómo sostuvo un límite, una prohibición o una proscripción sobre las definiciones alternativas o rivales? Segunda, ¿cómo lograron mantener las instituciones que eran responsables de describir y explicar los eventos del mundo —en las sociedades modernas, los medios de comunicación, por excelencia— una gama preferida o delimitada de significados en los sistemas de comunicación dominantes? ¿Cómo se realizaba en la práctica este trabajo activo de privilegiar o dar preferencia?

Esto dirigió la atención a esos muchos aspectos de la práctica mediática actual que se habían analizado previamente de una manera puramente técnica. Los acercamientos convencionales al contenido de los medios han asumido que las cuestiones de selección y exclusión; el editar juntas distintas versiones; el construir una "historia" partiendo de una descripción; el uso de tipos particulares de exposiciones narrativas; la manera en que los discursos verbales y visuales de, digamos, la televisión se articularon para tener cierto tipo de sentido; eran todos asuntos meramente técnicos. Eran adyacentes a la cuestión de los efectos sociales de los medios sólo en la medida en que la mala edición o los modos complejos de narración podrían llevar a la incomprensión por parte del televidente, y así impedir que el significado preexistente de un evento, o la intención de la emisora de comunicar claramente, pase de una manera ininterrumpida o transparente al receptor. Pero, desde el punto de vista de la significación, todos eran elementos o formas elementales de una práctica social. Eran el medio a través del cual se construían explicaciones particulares. La significación era una práctica social porque, dentro de las instituciones de los medios, se había desarrollado una forma particular de organización social que permitía que los productores (las emisoras) emplearan el medio de la producción de significado a su disposición (el equipo técnico) a través de uno de sus usos prácticos (la combinación de los elementos de significación identificados arriba) para producir un producto (un significado específico) (cfr. Hall 1975). La especificidad de las instituciones mediáticas se encontraba, por lo tanto, precisamente en la manera en la que se organizaba una *práctica social* para producir, así, un *producto simbólico.* Construir *esta* explicación en vez de *aquella* requería la elección específica de ciertos medios (la selección) y de articularlos a través de la práctica de la producción de significado (la combinación). Los lingüistas estructurales como Saussure y Jakobson habían identificado, anteriormente, la selección y la combinación como dos de los mecanismos esenciales de la producción general del significado o del sentido. Algunos investigadores críticos asumieron entonces que la descripción ofrecida arriba —los productores, combinándose de maneras específicas, usando medios determinados, para construir un producto a partir de las materias primas— justificaba describir la significación como exactamente similar a cualquier otro proceso de trabajo mediático. Efectivamente se iban a ganar ciertas aclaraciones de ese enfoque. Sin embargo, la significación se diferenciaba de otros procesos modernos de trabajo precisamente debido a

que el producto que producía la práctica social era un objeto discursivo. Lo que lo diferenciaba entonces, como práctica, era precisamente la articulación de elementos sociales y simbólicos, si es que se permite la distinción aquí para los fines del argumento. Los automóviles, naturalmente, tienen, además de sus valores de cambio y de uso, un valor simbólico en nuestra cultura. Pero, en el proceso de la construcción de significado, los valores de cambio y de uso dependen del valor simbólico que contiene el mensaje. El carácter simbólico de esta práctica es el elemento dominante aunque no el único. Se les escapó esta distinción crucial a los teóricos críticos que argumentaron que un mensaje podía analizarse como meramente otro tipo de mercancía (Garham 1979, Golding y Murdock 1979).

Las políticas de la significación

Como hemos sugerido, mientras más se acepte que la manera en que actúen las personas dependerá en parte de cómo se definan las situaciones en las cuales actúan, y mientras menos se puede asumir ya sea un significado natural de todo o un consenso universal sobre lo que significan las cosas, entonces más importante se vuelve, social y políticamente, el proceso por medio del cual ciertos eventos se significan recurrentemente de maneras particulares. Este es el caso específicamente donde los eventos en el mundo son problemáticos (esto es, donde son inesperados); donde rompen con el marco de nuestras expectativas previas sobre el mundo; donde están implicados intereses sociales poderosos; o donde están en juego intereses radicalmente contrarios o encontrados. El poder implicado aquí es un poder ideológico: el poder de significar eventos de una manera particular.

Para dar un ejemplo obvio: supongamos que cada disputa industrial podría significarse como una amenaza a la vida económica del país y, por lo tanto, en contra del "interés nacional". Entonces tales significaciones construirían o definirían los asuntos relacionados con el conflicto económico e industrial en términos que consistentemente favorecerían las estrategias económicas actuales, apoyando cualquier cosa que mantenga la continuidad de la producción, mientras se estigmatizaría a todo lo que rompa la continuidad de la producción, favoreciendo de esta manera los intereses generales de los empleadores y accionistas que no tienen nada que ganar de la interrupción de la producción y dando crédito a las políticas específicas de los gobiernos que buscan restringir el derecho al paro o debilitar la posición para negociar y el poder político de los sindicatos. Para los fines del argumento posterior, notemos que tales significaciones dependen de dar el interés nacional por sentado. Parten de la base de que todos vivimos en una sociedad donde los vínculos que enlazan el trabajo y el capital son más fuertes, y más legítimos, que los agravios que nos dividen en trabajo versus capital. Es decir, parte de la función de una significación de este tipo es construir un sujeto al cual se aplica el discurso: por ejemplo, transformar un discurso cuyo sujeto es "trabajadores versus empleadores" en un discurso cuyo sujeto es el "nosotros, el pueblo" colectivo. El hecho de que, en general, efectivamente se signifiquen así las disputas industriales, es una conclusión firmemente

respaldada por los análisis detallados proporcionados posteriormente por la investigación, por ejemplo, del Glasgow Media Group (1976, 1980). Ahora, naturalmente, una disputa industrial no tiene ningún significado singular dado. Podría, alternativamente, significarse como un rasgo necesario de toda economía capitalista, parte del derecho inalienable de los obreros de retirar su trabajo y una defensa necesaria de los estándares de vida de la clase obrera, es decir, la misma finalidad de los sindicatos, para la cual han tenido que librar una lucha histórica larga y amarga. Entonces, ¿por qué recurrentemente se prefiere el primer conjunto de significaciones dentro del conjunto de maneras en que se construyen las disputas industriales en nuestra sociedad? ¿De qué manera se excluyen las definiciones alternativas que hemos enumerado? ¿Y los medios, que se supone que son imparciales, cómo cuadran su producción de definiciones del conflicto industrial, si con su afirmación de reportar eventos de una manera balanceada e imparcial, sistemáticamente, favorecen una parte en tales disputas? Lo que surge con mucha fuerza de esta argumentación es que el poder de significar no es una fuerza neutral en la sociedad. Las significaciones ingresan a los asuntos sociales controversiales y enfrentados como una fuerza social positiva y real, afectando sus resultados. Se debe luchar por la significación de los eventos, pues es el medio por el cual se crean los entendimientos sociales colectivos y, así, el medio por el que el consentimiento para resultados particulares puede movilizarse de manera eficaz. La ideología, según esta perspectiva, no sólo se ha vuelto una "fuerza material" real, para utilizar una expresión antigua, porque es "real" en sus efectos, sino que también se ha vuelto un escenario de lucha (entre definiciones enfrentadas) y una apuesta —un premio para ganarse— en la realización de luchas particulares. Esto quiere decir que la ideología ya no puede verse como una variable dependiente, un mero reflejo de una realidad previamente dada en la mente. Tampoco son predecibles sus resultados, mediante la derivación desde alguna lógica determinista simple. Dependen del balance de fuerzas en una coyuntura histórica particular: de la "política de la significación".

La cuestión de la clasificación y del encuadramiento era un punto clave dentro de la discusión sobre cómo se sostenía una gama particular de significados privilegiados. Lévi-Strauss, inspirándose en los modelos de la lingüística transformacional, sugirió que la significación dependía, no del significado intrínseco de términos aislados particulares, sino del conjunto organizado de elementos interrelacionados dentro de un discurso. Dentro del espectro de colores, por ejemplo, la gama de colores sería subdividida de maneras diferentes según cada cultura. Los esquimales tienen varias palabras para la cosa que nosotros llamamos "nieve". El latín tiene una palabra, *mus,* para el animal que en inglés se distingue con dos términos, "rata" ["*rat*"] y "ratón" ["*mouse*"]. El italiano distingue entre *legno* y *bosco* donde el inglés sólo habla de un "bosque" ["*wood*"]. Pero donde el italiano tiene tanto *bosco* como *foresta,* el alemán sólo tiene el término único, *wald.*[3] Éstas no son distinciones de la Naturaleza sino de la Cultura. Lo que importa, desde el punto de vista de la significación, no es el significado integral de cualquier único término de color

3 Los ejemplos son del ensayo de Umberto Eco (1973).

—malva, por ejemplo— sino el sistema de diferencias entre todos los colores en un sistema clasificatorio particular; y dónde se posiciona, en un lenguaje particular, el punto de diferencia entre un color y otro. Fue a través de este juego de la diferencia que un sistema de lenguaje aseguró una equivalencia entre su sistema interno (los significantes) y los sistemas de referencia (los significados) que empleaba. El lenguaje constituía el significado a través de puntuar el continuo de la Naturaleza, para volverlo un sistema cultural; tales equivalencias o correspondencias serían, por lo tanto, marcadas de manera diferente. Así, no había ninguna coincidencia natural entre una palabra y su referente: todo dependía de las convenciones del uso lingüístico, y de la manera en que el lenguaje intervenía en la Naturaleza para entenderla. Debemos notar que al menos dos posiciones epistemológicas bastante diferentes pueden derivarse de este argumento. Una posición kantiana o neo-kantiana diría que, por lo tanto, nada existe excepto lo que existe en el lenguaje o el discurso y para él. Otra lectura es que, aunque el mundo existe fuera del lenguaje, sólo podemos entenderlo a través de su apropiación en el discurso. En años recientes, ha habido una fuerte guerra epistemológica alrededor de estas posiciones.

Lo que significaba, en realidad, era la posicionalidad de términos particulares dentro de un conjunto. Cada posicionamiento marcaba una diferencia pertinente en el esquema clasificatorio involucrado. A esto, Lévi-Strauss añadió un punto más estructuralista: que no es la enunciación particular de los hablantes la que proporciona el objeto de análisis, sino el sistema clasificatorio que subyace a esos enunciados y desde el que se producen, como una serie de transformaciones variantes. Así, a través de pasar de la narrativa superficial de mitos particulares al sistema o a la estructura generativa de la que fueron producidos, uno podría demostrar cómo mitos aparentemente diferentes (en el nivel superficial) en realidad pertenecían a la misma familia o constelación de mitos (en el nivel de la estructura profunda). Si el conjunto subyacente es un conjunto limitado de elementos que pueden combinarse de varias maneras, entonces las variantes superficiales pueden, en su sentido particular, ser infinitamente variadas, y producirse espontáneamente. La teoría corresponde íntimamente, en ciertos aspectos, con la teoría del lenguaje de Chomsky, que intentaba mostrar cómo el lenguaje podía ser libre y espontáneo, y aún regular y "gramático". Los cambios en el significado, por lo tanto, dependían de los sistemas clasificatorios involucrados, y de las maneras en que se seleccionaban y combinaban elementos distintos para crear diferentes significados. No obstante, las variaciones en el sentido superficial de una afirmación no podían resolver, por sí solas, la pregunta acerca de si era una transformación del mismo conjunto clasificatorio o no.

Este paso del contenido a la estructura o del significado manifiesto al nivel del código es un paso absolutamente característico del enfoque crítico. Implicaba una redefinición de lo que era la ideología o, al menos, de cómo funcionaba la ideología. Veron plantea el punto claramente:

> Si las ideologías son estructuras [...] entonces no son 'imágenes' ni 'conceptos' (podemos decir, no son contenidos) sino conjuntos de reglas que determinan una organización y el funcionamiento de imágenes y

> conceptos [...] La ideología es un sistema de codificación de la realidad y no un conjunto determinado de mensajes codificados [...] De esta manera, la ideología se vuelve autónoma en relación con la consciencia o la intención de sus agentes: éstos pueden estar conscientes de sus puntos de vista sobre las formas sociales pero no de las condiciones semánticas (las reglas y categorías o la codificación) que hacen posibles estos puntos de vista [...] Desde esta perspectiva, entonces, una 'ideología' puede definirse como un sistema de reglas semánticas para generar mensajes [...] es uno de los muchos niveles de organización de mensajes, desde el punto de vista de sus propiedades semánticas [...] (1971: 68).

Los críticos han sugerido que este enfoque renuncia demasiado al contenido de los mensajes particulares por el bien de identificar su estructura subyacente. Además, que omite cualquier consideración de cómo interpretan el mundo los mismos hablantes, aun si esto siempre está dentro del marco de esos conjuntos de significados compartidos que median entre actores/hablantes individuales y las formaciones discursivas en las que están hablando. Pero, siempre que la tesis no se estire demasiado en una dirección estructuralista, proporciona una manera fructífera de reconceptualizar a la ideología. Lévi-Strauss consideraba los esquemas clasificatorios de una cultura como un conjunto de elementos formales "puros" (aunque, en su trabajo anterior, estaba más interesado en las contradicciones sociales que se articulaban en los mitos, a través de operaciones combinadas sobre sus conjuntos generativos).

Los teóricos posteriores han propuesto que los discursos ideológicos de una sociedad particular funcionan de un modo análogo. Se podría decir por lo tanto, según este punto de vista, que los esquemas clasificatorios de una sociedad consisten en elementos o premisas ideológicos. Las formulaciones discursivas particulares serían, entonces, ideológicas, no por el prejuicio manifiesto ni las distorsiones de sus contenidos superficiales, sino porque fueron generadas desde una matriz o conjunto ideológico limitado, o eran transformaciones basadas en ella. Así como el narrador del mito puede no ser consciente de los elementos básicos desde los que se genera su versión particular de éste, así las emisoras podrían no ser conscientes del hecho de que los marcos y las clasificaciones en las que se inspiraban reproducían los inventarios ideológicos de su sociedad. Los hablantes nativos usualmente pueden producir oraciones gramáticas en su lenguaje nativo; pero sólo rara vez pueden describir las reglas de sintaxis en uso que hacen que sus oraciones sean ordenadas, inteligibles para los demás y gramáticas en la forma. De la misma manera, las afirmaciones pueden estar inspirándose inconscientemente en los marcos ideológicos y esquemas clasificatorios de una sociedad y pueden estar reproduciéndolos —para que parezcan ideológicamente "gramaticales"— sin que quienes los hacen sean conscientes de estar haciendo tal cosa. Fue en este sentido que los estructuralistas insistieron en que, aunque el habla y los actos de habla individuales podrían ser un asunto de individuos, el sistema de lenguaje (los elementos, las reglas de combinación, los conjuntos clasificatorios) era un sistema social: y por lo tanto que los hablantes eran "hablados" por su lenguaje, tanto como lo hablaban. Las reglas del discurso funcionaban

de modo tal que posicionaban al hablante como si fuera el autor intencional de lo que se hablaba. El sistema del cual dependía esta autoría siguió siendo, sin embargo, profundamente inconsciente. Los teóricos posteriores notaron que, aunque esto des-centraba el "yo" del autor, volviéndolo dependiente de los sistemas de lenguaje que hablaban a través del sujeto, esto dejaba un espacio vacío donde había existido previamente, en la concepción cartesiana del sujeto, el "yo" todo-abarcador. En las teorías influenciadas por el psicoanálisis freudiano y lacaniano (también inspirándose en Lévi-Strauss), esta cuestión de cómo se posicionaba el hablante, el sujeto de la enunciación, en el lenguaje se volvió no simplemente uno de los mecanismos a través de los que se articulaba la ideología, sino el mecanismo principal de la ideología misma (Coward y Ellis 1977). De manera más general, no obstante, no es difícil entender cómo la proposición de Lévi-Strauss —"los hablantes producen el significado, pero a base de condiciones que no son de la creación del hablante, y que pasan a través de él hacia el lenguaje, inconscientemente"— podría asimilarse a la proposición marxista más clásica de que "las personas hacen la historia, pero sólo en condiciones determinadas que no son de su creación, y que pasan a sus espaldas". En desarrollos posteriores, estas homologías teóricas fueron enérgicamente explotadas, desarrolladas y rebatidas.

Historizando las estructuras

Naturalmente, además de las homologías con el enfoque de Lévi-Strauss, también hubo diferencias significativas. Si los inventarios de los que se generaban las significaciones particulares se concebían no simplemente como un esquema formal de elementos y reglas, sino como un conjunto de elementos ideológicos, entonces las concepciones de la matriz ideológica tenían que historizarse radicalmente. La "estructura profunda" de una afirmación tenía que concebirse como la red de elementos, premisas y suposiciones tomadas de los discursos antiguos e históricamente elaborados que se habían unido con los años, dentro de la que toda la historia de la formación social se había sedimentado y que ahora constituía una reserva de temas y premisas en las que podían inspirarse, por ejemplo, las emisoras para la tarea de significar eventos nuevos y preocupantes. Gramsci, quien se refirió, de una manera menos formal, al inventario de ideas tradicionales —las formas de pensamiento episódico que nos proporcionan los elementos de nuestro saber práctico que se dan por sentado— llamaba a este inventario el "sentido común":

> Lo que debe explicarse es cómo sucede que en todos los períodos coexisten aquí muchos sistemas y corrientes del pensamiento filosófico, cómo nacen estas corrientes, cómo se difunden, y por qué en el proceso de difusión se fracturan en ciertas líneas y en ciertas direcciones [...] esta es la historia que muestra cómo el pensamiento ha sido elaborado durante siglos y el esfuerzo colectivo que ha sido puesto en la creación de nuestro método de pensamiento actual que ha subsumido y absorbido toda esta historia pasada, incluyendo todas sus locuras y errores (Gramsci 1971: 327).

En otro contexto, argumentó:

> Cada estrato social tiene su propio 'sentido común' y su propio 'buen sentido', que son básicamente la concepción más difundida de la vida y de los hombres. Cada corriente filosófica deja una sedimentación en el 'sentido común'; esto es el documento de su eficacia histórica. El sentido común no es algo rígido e inmóvil, sino que está transformándose continuamente, enriqueciéndose con ideas científicas y con opiniones filosóficas que han entrado a la vida ordinaria [...] El sentido común crea el folclor del futuro, esto es, una fase relativamente rígida del conocimiento popular en un lugar y momento dado (Gramsci 1971: 326).

La concepción formalista del "inventario cultural" sugerida por el estructuralismo no estaba, en mi opinión, disponible como soporte teórico para la elaboración de una concepción adecuada de la ideología, hasta que se había historizado completamente de esta manera. Sólo así la preocupación que inició Lévi-Strauss por las "gramáticas" universales de la cultura empezó a proporcionar conocimientos sobre las gramáticas históricas que dividían y clasificaban el saber, de las sociedades particulares, en sus inventarios ideológicos distintivos.

El estudio estructural del mito sugirió que, además de las maneras en las que se clasificó y enmarcó el conocimiento del mundo social, habría una lógica distintiva en las formas en las que los elementos de un inventario podrían proporcionar ciertas historias o afirmaciones sobre el mundo. Según Lévi-Strauss, la "lógica de la disposición" en lugar de los contenidos particulares de un mito, era lo que "significaba". Era en este nivel que las regularidades y recurrencias pertinentes podían observarse mejor. Por "lógica", sin duda, no se refería a lógica en el sentido filosófico adoptada por el racionalismo occidental. Ciertamente, su propósito era demostrar que el racionalismo era sólo uno de los muchos tipos de disposición discursiva posibles, intrínsecamente en nada diferente, en términos de cómo funcionaba, de la lógica del llamado pensamiento pre-científico o mítico. La lógica aquí simplemente quería decir una cadena aparentemente necesaria de implicación entre la afirmación y la premisa. En la lógica occidental, se dice que las proposiciones son lógicas si obedecen a ciertas reglas de la inferencia y de deducción. A lo que el analista cultural se refería con "lógica" era simplemente a que todas las proposiciones ideológicas sobre el mundo social se basaban o se fundaban en premisas similares, o se deducían de ellas. Implicaban un marco de proposiciones vinculadas, aun si reprobaron el examen de la deducción lógica. Se tenía que suponer que las premisas eran ciertas para que las proposiciones que dependían de ellas fueran aceptadas como verdaderas. Esta noción de "la implicación de las proposiciones" o, como dirían los semanticistas, la inserción [*embeddedness*] de las afirmaciones, resultó ser de valor trascendental en el desarrollo del análisis ideológico. Para plantear esto en su forma extrema, una afirmación como "la huelga de los fabricantes de herramientas de Leyland hoy debilitó más la posición económica de Gran Bretaña" partía de la premisa de todo un conjunto de proposiciones dadas por sentado sobre cómo funcionaba la economía, lo que era el interés nacional, etc. Para que

ganara credibilidad, se tenía que suponer que la lógica entera de la producción capitalista era verdadera. Se podría decir mucho de lo mismo sobre cualquier artículo de un boletín convencional de noticias: que, sin toda una gama de premisas tácitas o conocimientos dados por sentado, cada afirmación descriptiva sería literalmente ininteligible. Pero esta "estructura profunda" de presuposiciones, que volvió ideológicamente "gramatical" a la afirmación, rara vez se hizo explícita y era en gran medida inconsciente, ya sea para los que la utilizaban para entender al mundo o para aquellos de los que se requería que lo entendieran. Ciertamente, la misma forma declarativa y descriptiva de la afirmación invisibilizó la lógica tácita en la que estaba clavada. Esto dio a la afirmación una obviedad no cuestionada, y un valor de verdad incuestionable. Lo que eran, en realidad, proposiciones sobre cómo eran las cosas, desaparecieron, y adquirieron la afirmación significativa de declaraciones meramente descriptivas: "los hechos del caso". Estando ocluida la lógica de su implicación, las oraciones parecían funcionar por sí solas. Parecían estar libres de proposiciones, ser afirmaciones naturales y espontáneas sobre "la realidad".

El efecto realidad

De esta manera, el paradigma crítico empezó a diseccionar la llamada "realidad" del discurso. En el enfoque referencial, se pensaba que el lenguaje era transparente a la verdad de "la realidad misma", que meramente transfería este significado de origen al receptor. El mundo real era tanto el origen como la justificación de la verdad de cualquier afirmación sobre él. Pero en la teoría del lenguaje convencional o constructivista, la realidad llegó a entenderse, por el contrario, como el resultado o el efecto de cómo se han significado las cosas. Era debido a que una afirmación generaba una especie de "efecto de reconocimiento" en el receptor, que se tomaba o "leía" como una afirmación empírica simple. El trabajo de formulación que la producía aseguraba esta clausura del círculo pragmático de saber. Pero este efecto de reconocimiento no era un reconocimiento de la realidad detrás de las palabras, sino una especie de confirmación de la obviedad, de lo dado por sentado, de la manera en que se organizaba el discurso y de las premisas subyacentes de las que la afirmación, de hecho, dependía. Si uno considera las leyes de una economía capitalista como fijas e inmutables, entonces sus nociones adquieren una inevitabilidad natural. Cualquier afirmación que está así insertada parecerá, meramente, una afirmación sobre "cómo son las cosas realmente". El discurso, en breve, tuvo el efecto de sostener ciertas "clausuras", de establecer ciertos sistemas de equivalencia entre lo que se podía suponer sobre el mundo y lo que se podía decir que era verdadero. "Verdadero" significa creíble, o al menos capaz de ganar credibilidad como una exposición de los hechos. Los eventos nuevos, problemáticos o preocupantes, que abrieron una brecha en las expectativas dadas por sentadas sobre cómo debería ser el mundo, se podían entonces "explicar" a través de darles las formas de explicación que habían servido "a efectos prácticos", en otros casos. En este sentido, Althusser posteriormente iba a argumentar que la ideología, a diferencia de la ciencia, se movía constantemente dentro de un círculo cerrado, produciendo no

conocimiento sino un reconocimiento de las cosas que ya sabíamos. Hacía esto porque tomaba exactamente como un hecho ya establecido las premisas que deberían haber sido puestas en duda. Aun más tarde, esta teoría iba a ser complementada por las teorías psicoanalíticas del sujeto que intentaban demostrar cómo ciertos tipos de exposición narrativa construyen un lugar o una posición de saber empírico, para cada sujeto, en el centro de cualquier discurso: una posición única o punto de vista único desde el cual el discurso "tiene sentido". Por consiguiente, definió tales procedimientos narrativos, que establecieron una clausura empírico-pragmática en el discurso, como pertenecientes todos al discurso del "realismo".

De manera más general, sugirió este enfoque, los discursos no sólo hacían referencia a sí mismos en la estructura del saber social ya objetivado (lo "ya conocido") sino que establecían al espectador en una relación de complicidad entre el saber pragmático y la "realidad" del discurso mismo. "El punto de vista" no se limita, por supuesto, a los textos visuales: los textos escritos también tienen sus posiciones de saber preferidos. Pero la naturaleza visual de la metáfora de punto de vista hizo que fuera particularmente apropiada para aquellos medios en los que el discurso visual parecía ser dominante. La teoría se elaboró de manera más completa, por lo tanto, en relación con el cine: pero aplicaba, sin más, a la televisión también, el medio dominante del discurso y de la representación social en nuestra sociedad. Gran parte del poder de la televisión para significar se encontraba en su carácter visual y documental, su inscripción de sí misma como meramente una "ventana al mundo", que muestra las cosas como son realmente. Sus proposiciones y explicaciones fueron sustentadas por haber basado su discurso en "lo real", en la evidencia de los ojos de uno. Su discurso parecía particularmente un discurso naturalista de los hechos, la afirmación y la descripción. Pero a la luz del argumento teórico esbozado arriba, sería más adecuado definir el discurso típico de este medio no como naturalista sino como *naturalizado:* no basado en la naturaleza sino produciendo la naturaleza como una especie de garantía de su verdad. El discurso visual es particularmente vulnerable en este aspecto porque los sistemas de reconocimiento visual de los que depende están tan ampliamente disponibles, en cualquier cultura, que parecen no involucrar ninguna intervención de codificación, selección o disposición. Parece reproducir el verdadero rastro de la realidad en las imágenes que transmite. Esto, por supuesto, es una ilusión —la "ilusión naturalista"— ya que la combinación del discurso verbal y visual que produce este efecto de "realidad" requiere los procedimientos de codificación más hábiles y elaborados: montar, vincular y coser los elementos, trabajándolos para que sean un sistema de narración o exposición que "tenga sentido".

Este argumento se relaciona con la clásica definición materialista de cómo funcionan las ideologías. Marx, como recordarán, argumentó que la ideología funciona porque parece fundamentarse en la mera apariencia superficial de las cosas. Al hacer esto, reprime cualquier reconocimiento de la contingencia de las condiciones históricas de las que dependen todas las relaciones sociales. Las representa, por el contrario, como fuera de la historia: incambiables, inevitables y naturales. También disfraza sus premisas como

hechos ya conocidos. Así, a pesar de sus descubrimientos científicos, Marx describió incluso la economía política clásica como "ideológica", en última instancia, porque tomaba las relaciones sociales y la forma capitalista de organización social como el tipo de orden económico, único e inevitable. Presentaba por lo tanto la producción capitalista como "encerrada en leyes naturales eternas, independientes de la historia". Las relaciones burguesas eran entonces metidas clandestinamente "como las leyes inviolables sobre las que la sociedad está fundada en abstracto". Llamó a esta eternalización o naturalización de condiciones históricas y cambios históricos "un olvidar". Su efecto, argumentó, fue reproducir, en el corazón de la teoría económica, las categorías del sentido común vulgar burgués. Las afirmaciones sobre las relaciones económicas perdieron así su carácter condicional y fundamentado, y parecieron simplemente surgir de "cómo son las cosas" e, implícitamente, "cómo deben ser para siempre". Pero este "efecto de realidad" surgió precisamente del carácter circular y sin presuposiciones, y de la naturaleza autogeneradora y auto-confirmadora, del mismo proceso de representación.

La "lucha de clases en el lenguaje"

Posteriormente, dentro del marco de un enfoque más lingüístico, teóricos como Pêcheux (1975) iban a demostrar cómo la lógica y el sentido de los discursos particulares dependían de que hagan referencia, dentro del discurso, a estos elementos pre-construidos. También cómo el discurso, en sus sistemas de narración y exposición, hacía que sus conclusiones se adelanten, lo cual le permitía realizar ciertos significados potenciales dentro de la cadena o lógica de sus inferencias, y cerrando otras posibilidades. Cualquier hilo discursivo particular estaba anclado dentro de todo un campo discursivo o complejo de discursos existentes (el "interdiscurso"); y éstos constituyeron los pre-significados de sus afirmaciones o enunciaciones. Claramente, lo "preconstituido" era una manera de identificar, lingüísticamente, lo que, en un sentido más histórico, Gramsci llamó el inventario del "sentido común". Así, una vez más, se forjó el vínculo, en el análisis ideológico, entre los asuntos lingüísticos o semiológicos, por un lado, y el análisis histórico de las formaciones discursivas del "sentido común" por el otro. Al hacer referencia, dentro de su sistema de narración, a "lo que ya se conocía", los discursos ideológicos se justificaron a sí mismos en las reservas comunes del saber en la sociedad y, además, las reprodujeron selectivamente.

Dado que el significado ya no dependía de "cómo eran las cosas" sino de cómo se significaban las cosas, se siguió, como hemos dicho, que el mismo evento podía representarse de distintas maneras. Ya que la significación era una práctica, y "la práctica" se definía como "cualquier proceso de transformación de una materia prima en un producto específico, una transformación efectuada por un trabajo humano particular, usando ciertos medios (de 'producción')" (Althusser 1969: 166), también se siguió que la significación involucró una forma de labor, un "trabajo" específico: el trabajo de la producción de significado, en este caso. El significado no era, por lo tanto, determinado, digamos, por la estructura de la realidad misma, sino

que tenía como condición que el trabajo de significación fuera realizado con éxito a través de una práctica social. Se siguió, también, que este trabajo no necesariamente necesitaba ser efectuado exitosamente: ya que era una forma "determinada" de trabajo, era sujeto a condiciones contingentes. El trabajo de significación era un logro social —para usar la terminología etnometodológica por un momento— su resultado no se derivaba de una manera estrictamente predecible o necesaria de una realidad dada. En esto, la teoría emergente discrepaba significativamente tanto de las teorías del lenguaje del reflejo o referenciales encarnadas en la teoría positivista, como del tipo de teoría del reflejo también implícita en la teoría marxista clásica del lenguaje y las superestructuras.

Tres líneas de desarrollo importantes siguieron a esta ruptura con las primeras teorías del lenguaje. En primer lugar, uno tenía que explicar cómo era posible que el lenguaje tuviera esta referencialidad múltiple al mundo real. Aquí, la naturaleza polisémica del lenguaje —el hecho de que el mismo conjunto de significantes podía acentuarse de diversas maneras en esos significados— resultó ser de valor inmenso. Volóshinov planteó este punto mejor cuando observó:

> La existencia reflejada en el signo no está meramente reflejada sino refractada. ¿Cómo se determina esta refracción de la existencia en el signo ideológico? Por un cruzarse de intereses sociales orientados de manera diferente en cada signo ideológico. El signo se vuelve una escena de la lucha de clases. Esta multiacentualidad social del signo ideológico es un aspecto muy crucial [...] Un signo que ha sido retirado de las presiones de la lucha social —que, por así decirlo, atraviesa más allá de la totalidad de la lucha social— inevitablemente pierde fuerza, se degenera en alegoría, volviéndose el objeto no de una inteligibilidad social viva, sino de una comprensión filológica (1973: 23).

El segundo punto también se aborda como una adenda en el comentario de Volóshinov. El significado, una vez que se problematiza, debe ser el resultado, no de una reproducción funcional del mundo en el lenguaje, sino de una lucha social —una lucha por el dominio en el discurso— por el tipo de acentuación social que prevalecerá y ganará credibilidad. Esto reintrodujo tanto la noción de "intereses sociales orientados de manera diferente" como la concepción del signo como "un escenario de lucha", dentro la consideración del lenguaje y del "trabajo" de la significación.

Althusser (1971), que transpuso algo de este tipo de pensamiento a su teoría general de la ideología, tendió a presentar el proceso como demasiado uniacentual, demasiado adaptado funcionalmente a la reproducción de la ideología dominante. Efectivamente, era difícil, desde la línea de base de esta teoría, discernir cómo algo que no sea la "ideología dominante" pudiera alguna vez ser reproducido en el discurso. El trabajo de Volóshinov y Gramsci ofreció una corrección importante para este funcionalismo a través de reintroducir al dominio de la ideología y al lenguaje la noción de una "lucha por el significado" (que Volóshinov probó teóricamente con su argumento sobre la multiacentualidad del signo). Lo que argumentaba Volóshinov era

que el dominio de la lucha sobre el significado en el discurso tenía, como su efecto o resultado más pertinente, impartir un "carácter eterno, de supraclase, al signo ideológico, para extinguir o llevar hacia adentro la lucha entre juicios de valor sociales que ocurre dentro de él, para hacer que el signo sea uniacentual" (1973: 23). Para volver por un momento al argumento anterior sobre el efecto de realidad: el punto de Volóshinov era que la uniacentualidad —donde las cosas parecían tener sólo un significado dado, inmutable y "de supraclase"— era el resultado de una práctica de clausura: el establecimiento de un *sistema de equivalencia logrado* entre el lenguaje y la realidad, que el dominio efectivo de la lucha por el significado producía como su efecto más pertinente. Estas equivalencias, sin embargo, no se daban en la realidad, ya que, como hemos visto, la misma referencia puede significarse de diferentes maneras en sistemas semánticos distintos; y algunos sistemas pueden constituir diferencias que otros sistemas no tienen manera de reconocer o puntuar. Las equivalencias, entonces, se aseguraban a través de la práctica discursiva. Pero esto también significaba que tal práctica era condicional. Dependía de que se cumplieran ciertas condiciones. Los significados que habían sido efectivamente asociados también podían ser desasociados. La "lucha en el discurso" consistía por lo tanto, precisamente, en este proceso de articulación y desarticulación discursiva. Sus consecuencias, en el resultado final, sólo podían depender de la fuerza relativa de las "fuerzas en la lucha", el equilibrio entre ellas en cualquier momento estratégico, y la realización efectiva de la "política de la significación". Podemos pensar en muchos ejemplos históricos pertinentes donde la realización de una lucha social dependía, en un momento particular, precisamente, de la desarticulación efectiva de ciertos términos clave —por ejemplo, "la democracia", "el imperio de la ley", "los derechos civiles", "la nación", "el pueblo", "los *hombres*" ["*Man*kind"]— de sus asociaciones previas, y su extrapolación a nuevos significados, representando el surgimiento de nuevos sujetos políticos.

El tercer punto, entonces, concernía a los mecanismos dentro de los signos y el lenguaje que hacía posible la "lucha". A veces, la lucha de clases en el lenguaje ocurría entre dos diferentes términos: la lucha, por ejemplo, por reemplazar el término "inmigrante" con el término "negro". Pero a menudo la lucha tomó la forma de una acentuación distinta del *mismo* término: por ejemplo, el proceso por medio del cual el color despectivo "negro" se volvió el valor elevado "Negro" (como en "*Black is Beautiful*" ["Lo Negro es Bello"]). En el segundo caso, la lucha no era por el término en sí mismo sino por su significado connotativo. Barthes, en su ensayo acerca del "mito", argumentó que el campo asociativo de los significados de un solo término —su campo de referencia connotativo— era, por excelencia, el ámbito a través del cual la ideología invadía el sistema de lenguaje. Lo hacía a través de explotar el "valor social" asociativo, variable y connotativo del lenguaje. Por mucho tiempo se malinterpretó este punto, se argumentaba que los significados denotativos o relativamente fijos de un discurso no estaban abiertos a la acentuación múltiple, sino que constituían un sistema de lenguaje "natural"; y sólo los niveles connotativos del discurso estaban abiertos a una inflexión ideológica distinta. Pero esto era simplemente un malentendido. Los significados denotativos, naturalmente, no están sin codificar; ellos, también, implican

sistemas de clasificación y reconocimiento de una manera muy parecida a como lo hacen los significados connotativos; no son signos naturales sino "motivados". La distinción entre denotación y connotación era una distinción analítica, no sustantiva (cfr. Carmago 1980a, Hall 1980a). Sugería, solamente, que los niveles connotativos del lenguaje, siendo más abiertos y asociativos, eran particularmente vulnerables a inflexiones ideológicas contrarias o contradictorias.

Hegemonía y articulación

La verdadera sorpresa final desagradable no residía allí, sino en una prolongación, en gran medida inadvertida, del argumento de Volóshinov. Pues si la lucha social en el lenguaje podía llevarse a cabo por el mismo signo, se siguió que los signos (y, por una extensión mayor, cadenas enteras de significantes, discursos enteros) no podían asignarse, de una manera determinada, permanentemente a ninguna parte en la lucha. Por supuesto, una lengua nativa no se distribuye en partes iguales entre todos los hablantes nativos sin tener en cuenta la clase, la posición socio-económica, el género, la educación y la cultura: ni está distribuida al azar la competencia para desempeñarse en el lenguaje. El desempeño y la competencia lingüística están distribuidas socialmente, no sólo por clase sino también por género: las instituciones clave —a este respecto, la pareja familia-educación— desempeñan un papel muy significativo en la distribución social del "capital" cultural, en el que el lenguaje desempeñaba un papel crucial, como han demostrado teóricos como Bernstein o Bourdieu. Pero, aun donde el acceso al mismo sistema de lenguaje se podía garantizar para todos, no se suspendía lo que Volóshinov llamaba la "lucha de clases en el lenguaje". Por supuesto, el mismo término, por ejemplo "negro", pertenecía tanto a los vocabularios de los oprimidos como a los de los opresores. Por lo que se luchaba no era por la "pertenencia de clase" del término, sino por la inflexión que podría dársele, por su campo connotativo de referencia. En el discurso del movimiento negro, la connotación despectiva de "negro = la raza despreciada" podía invertirse para formar su opuesto: "negro = bello". Así, hubo una "lucha de clase en el lenguaje"; pero no una en la que discursos enteros podían asignarse sin problemas a clases o grupos sociales enteros. Por consiguiente, Volóshinov argumentó:

> La clase no coincide con la comunidad del signo, es decir, con la comunidad que es la totalidad de los usuarios de un mismo conjunto de signos para la comunicación ideológica. Así, varias clases distintas usarán el mismo lenguaje. Como resultado, acentos orientados de manera diferente se cruzan en cada signo ideológico. El signo se vuelve escenario de la lucha de clase (1973: 23).

Este fue un paso importante: las ramificaciones se trazan en pocas palabras más adelante. Pero uno podría inferir, inmediatamente, dos cosas de esto. Primero, ya que la ideología podía realizarse a través de la acentuación semántica del mismo signo ideológico, se siguió que, aunque ésta y el lenguaje estaban vinculados íntimamente, no podían ser la misma cosa. Se tenía que mantener una distinción analítica entre los dos términos. Este es un punto

que los teóricos posteriores, que identificaron la entrada del niño en su cultura lingüística como el mismo mecanismo que la entrada de éste en la ideología de su sociedad, no demostraron. Pero los dos procesos, aunque evidentemente están conectados (uno no puede aprender un lenguaje sin aprender algo de sus inflexiones ideológicas actuales) no pueden identificarse ni equipararse de esa manera perfectamente homóloga. Los discursos ideológicos pueden ganar, para sus maneras de representar el mundo, sujetos que ya han adquirido lenguaje, es decir, sujetos que ya están posicionados dentro de una gama de discursos existentes, hablantes plenamente sociales. Esto subrayó la necesidad de considerar la "articulación" de la ideología en el lenguaje y el discurso y a través de ellos.

Segundo, aunque el discurso podía volverse escenario de lucha social, y todos los discursos implicaban ciertas premisas claras sobre el mundo, esto no era lo mismo que atribuir las ideologías a las clases de una manera fija, necesaria o determinada. Los términos ideológicos y elementos no "pertenecen" necesariamente a las clases de esta manera definitiva: y no se derivan necesaria ni inevitablemente de esta posición de clase. Un mismo término elemental, "la democracia" por ejemplo, podía articularse con otros elementos y condensarse para formar ideologías muy distintas: la democracia del Occidente Libre y la República Democrática Alemana, por ejemplo. El mismo término podía desarticularse desde su lugar dentro de un discurso y articularse en otra posición: el reconocimiento por parte de la Reina del homenaje de "su pueblo", por ejemplo; frente a ese sentido del "pueblo" o "lo popular" que tiene un significado de oposición a todo lo que connota la élite, los poderosos, el gobernante, el bloque de poder. Lo que importaba era la manera en la que diferentes intereses o fuerzas sociales podrían llevar a cabo una lucha ideológica para desarticular un significante de un sistema de significados dominante o preferido, y rearticularlo dentro de otra cadena de connotaciones distinta. Esto podría lograrse formalmente, por otros medios. El cambio de "negro = despreciado" a "negro = bello" se logra a través de la inversión. El cambio de "cerdo = animal con hábitos sucios" a "cerdo = policía brutal" en el lenguaje de los movimientos radicales de los años sesenta, a "cerdo = cerdo machista" en el lenguaje del feminismo, es un mecanismo metonímico de deslizar el significado negativo a lo largo de una cadena de significantes connotativos. Esta teoría de "ninguna necesaria pertenencia de clase" de los elementos ideológicos y las posibilidades de lucha ideológica para articular/desarticular el significado era una idea inspirada principalmente en la obra de Gramsci, pero desarrollada considerablemente en escritos más recientes de teóricos como Laclau (1977).

Pero la "lucha por el significado" no se desarrolla, exclusivamente, en las condensaciones discursivas a las que son sujetos diferentes elementos ideológicos. También estaba la lucha por el acceso a los mismos medios de significación: la diferencia entre aquellos testigos y portavoces acreditados que tenían un acceso privilegiado, por derecho propio, al mundo del discurso público y cuyas afirmaciones llevaban la representatividad y la autoridad que los permitía establecer el marco o los términos primarios de un argumento; en contraste a aquellos que tenían que luchar para ganar acceso al mundo

del discurso público, cuyas "definiciones" eran siempre más parciales, fragmentarias y deslegitimadas; y quienes, cuando sí ganaban acceso, tenían que *desempeñarse con los términos establecidos de la problemática en juego.*

Un ejemplo simple pero recurrente de este punto, en el discurso actual de los medios, es el de plantear los términos del debate sobre los inmigrantes negros a Gran Bretaña como un problema "de números". Los portavoces liberales o radicales de asuntos de raza podían ganar todo el acceso físico a los medios que eran capaces de reunir. Pero serían constreñidos con mucha fuerza si tenían que argumentar, entonces, dentro del terreno de un debate en el que "el juego de números" se aceptaba como *la definición privilegiada* del problema. Entrar al debate en estos términos era equivalente a dar credibilidad a la problemática dominante: por ejemplo, "la tensión racial es el resultado de demasiadas personas negras en el país, no un problema de racismo blanco". Cuando la lógica del "juego de números" está operando, pueden plantearse argumentos contrarios con la contundencia de la que es capaz cualquier persona que habla: pero los términos definen la "racionalidad" del argumento, y constriñen cómo se desarrollará el discurso "libremente". Un contraargumento —que los números *no son* demasiado elevados— demuestra lo contrario: pero inevitablemente, *también reproduce los términos dados del argumento.* Acepta la premisa de que el argumento "trata de números". Los argumentos contrarios son fáciles de montar. Cambiar los términos de un argumento es sumamente difícil, ya que la definición dominante del problema adquiere, a través de la repetición, y a través del peso y la credibilidad de quienes la proponen o subscriben, la garantía del "sentido común". Se considera que los argumentos que se atienen a esta definición del problema se deducen "lógicamente". Los argumentos que buscan cambiar los términos de referencia se leen como argumentos que "se desvían del punto". Entonces parte de la lucha es por la manera en la que se formula el problema: los términos del debate y la "lógica" que conlleva.

Un caso similar es la manera en que el "problema del estado de bienestar" ha llegado, en la era de la recesión económica y el monetarismo extremo, a definirse como "el problema del gorrón", en lugar de como "el problema de los números inmensos de personas que podían reclamar prestaciones legalmente, y necesitarlas, pero no lo hacen". Cada marco tiene, por supuesto, consecuencias sociales reales. El primero establece una línea de base desde la que se pueden desarrollar las percepciones públicas del "problema negro" —vinculando una explicación antigua a un aspecto nuevo—. El siguiente estallido de violencia entre negros y blancos también es visto por lo tanto como un problema "de números"— dando crédito a los que proponen la plataforma política de que "todos deberían ser mandados a casa", o de que los controles inmigratorios deben fortalecerse—. La definición del estado de bienestar como un "problema del solicitante ilegal" sirve mucho en una sociedad que necesita convencerse de que "no podemos pagar el bienestar", que "debilita el carácter moral de la nación" y, por lo tanto, que el gasto del bienestar público debe reducirse drásticamente. Otros aspectos del mismo proceso —por ejemplo, el establecimiento de la gama de asuntos que requieren atención pública (o como se conoce más comúnmente, la cuestión de "quién establece

la agenda nacional")— se elaboraron como parte de la misma tentativa de ampliar y rellenar, precisamente, lo que nosotros podríamos querer decir al afirmar que la significación era un lugar de lucha social.

El hecho de que uno no podría leer la posición ideológica de un grupo social o individuo desde la posición de clase, sino que tendría que tomar en cuenta cómo se llevaba a cabo la lucha por el significado, implica que la ideología dejó de ser un mero reflejo de las luchas que tenían lugar o que eran determinadas en otro sitio (por ejemplo, en el nivel de la lucha económica). Esto dio a la ideología una independencia relativa o "autonomía relativa". Las ideologías dejaron de ser simplemente la variable dependiente en la lucha social: por el contrario, la lucha ideológica adquirió una especificidad y una pertinencia propia, pues necesitaba ser analizada en sus propios términos, y con efectos reales sobre los resultados de luchas particulares. Esto debilitó, y al final derrocó por completo, la concepción clásica de las ideas como establecidas enteramente por otros factores determinantes (por ejemplo, la posición de clase). La ideología podría proporcionar conjuntos de representaciones y discursos a través de los que vivimos, "de manera imaginaria, nuestra relación con nuestras condiciones de existencia reales" (Althusser 1969: 233). Pero era tan "real" o "material" como las llamadas prácticas no ideológicas, porque afectaba su resultado. Era "real" porque era *real en sus efectos.* Era determinada, porque dependía de que se cumplan otras condiciones. "Negro" no podría ser convertido en "negro = bello" simplemente a través de desear que fuera así. Tuvo que volverse parte de una práctica organizada de luchas, requiriendo la acumulación de formas colectivas de resistencia negra así como el desarrollo de nuevas formas de consciencia negra. Pero, a la vez, la ideología también era determinante, porque, dependiendo de cómo se llevaba a cabo la lucha ideológica, los resultados materiales se afectarían de manera positiva o negativa. El papel tradicional de los sindicatos es asegurar y mejorar las condiciones materiales de sus miembros. Pero un movimiento sindical que haya perdido la lucha ideológica, y que haya sido exitosamente demonizado como "enemigo del interés nacional", sería uno que podría ser limitado, contenido y restringido por medios legales y políticos; es decir un movimiento, en una posición más débil en comparación con otras fuerzas en el escenario social; y así menos capaz de llevar a cabo una lucha exitosa en defensa de los estándares de vida de la clase obrera. En el mismo período en el que estaba siendo propuesto el paradigma crítico se tuvo que aprender esta lección de la manera más difícil. Las limitaciones de una lucha sindical que perseguía objetivos económicos, exclusivamente, a costa de las dimensiones políticas e ideológicas de la lucha se revelaron con claridad, cuando fueron obligados a llegar a aceptar una coyuntura política donde el mismo equilibro de fuerzas y los términos de la lucha habían sido profundamente alterados por una campaña ideológica intensiva realizada con fuerza, sutileza y persistencia peculiar por la Derecha radical. La teoría de que la clase obrera estaba adscrita permanente e inevitablemente al socialismo democrático, al partido laborista y al movimiento sindical, por ejemplo, no podía sobrevivir un período en el que la intensidad de las campañas de Thatcher que precedieron a las elecciones generales de 1979 se adentró de manera estratégica y decisiva, precisamente, en sectores importantes del voto de la clase obrera

(Hall 1979 1980b). Uno de los puntos de inflexión clave en la lucha ideológica fue la manera en que se consiguió significar la rebelión de los trabajadores, menos pagados, del servicio público contra la inflación, en el "Invierno del Descontento" ["*Winter of Discontent*"] de 1978-1979; no como una defensa de los estándares de vida y diferenciales desgastados, sino como un ejercicio cruel e inhumano del "poder sindical" desmedido, dirigido contra los indefensos enfermos, ancianos y moribundos y, de hecho, los "miembros del público ordinario" muertos pero aún sin enterrar.

La ideología en la formación social

Este podría ser un punto conveniente en el argumento para dirigirnos, brevemente, al segundo hilo: concerniente a la manera en la que se concebía la ideología con relación a otras prácticas en una formación social. Muchos de los puntos de esta parte del argumento ya han sido esbozados. Las formaciones sociales complejas tenían que analizarse en términos de las instituciones y prácticas económicas, políticas e ideológicas a través de las que fueron elaboradas. A cada uno de estos elementos tenía que atribuírsele un peso específico, en la determinación de los resultados de coyunturas particulares. La cuestión de la ideología no podía extrapolarse de algún otro nivel —el económico, por ejemplo— como proponían algunas versiones del marxismo clásico. Pero tampoco podía asumirse o tratarse la cuestión del consenso de valores como un proceso dependiente que meramente refleja en la práctica aquel consenso ya logrado en el nivel de las ideas, como suponía el pluralismo. Las condiciones económicas, políticas e ideológicas tenían que identificarse y analizarse antes de que cualquier evento único pudiera explicarse. Más aún, como ya hemos mostrado, la presuposición de que el reflejo de la realidad económica en el nivel de las ideas podía reemplazarse por una "determinación de clase" sencilla, también resultó ser un camino falso y engañoso. No reconoció, suficientemente, la autonomía relativa de los procesos ideológicos, o los efectos reales de la ideología en otras prácticas. Trataba las clases como "dadas históricamente" —su "unidad" ideológica dada ya por su posición en la estructura económica— mientras que, en la nueva perspectiva, las clases tenían que entenderse sólo como el resultado complejo de la prosecución exitosa de diferentes formas de lucha social, en todos los niveles de la práctica social, incluyendo el ideológico. Esto dio a la lucha en torno a los medios y sobre ellos —el medio dominante de significación social en las sociedades modernas— una especificidad y una centralidad de las que, en las teorías previas, había carecido por completo. La elevó a una posición central y relativamente independiente en cualquier análisis de la cuestión de "la política de la significación".

Aunque estos argumentos fueron presentados dentro de un marco materialista, claramente se desviaban radicalmente de ciertas maneras convencionales de plantear la cuestión marxista. En su texto más extendido sobre la cuestión, *La ideología alemana,* Marx y Engels habían escrito: "Las ideas de las clases dominantes son en cada época las ideas dominantes, es decir, la clase que es la fuerza material dominante es a la vez su fuerza intelectual

dominante" (1970: 64). El pasaje es, en realidad, más sutil y matizado que lo que sugiere ese comienzo clásico e inolvidable. Pero, en la forma simple en la que apareció, ya no se podía sostener, por las razones esbozadas en parte anteriormente. Algunos teóricos pensaron que esto significaba que cualquier relación entre la clase dominante y las ideas dominantes tenía, por lo tanto, que abandonarse. Mi propio punto de vista es que esto sacrifica lo valioso de este pasaje al deshacerse de lo que molesta de él, en dos sentidos. Estaba basado en la idea infundada pero aparentemente persuasiva de que, ya que no se podía dar a las "ideas" una *necesaria* "pertenencia de clase", por tanto no podía haber relación de ningún tipo entre los procesos a través de los cuales se generaban las ideologías en la sociedad, y la constitución de una alianza dominante o bloque de poder basado en una configuración específica de clases y otras fuerzas sociales. Pero claramente no fue indispensable ir tan lejos al liberar a la teoría de la ideología de una lógica necesitaria. Un enfoque más satisfactorio era tomar el punto de "ninguna necesaria pertenencia de clase", y de allí preguntar bajo qué circunstancias y a través de qué mecanismos ciertas articulaciones de clase de la ideología pueden asegurarse activamente. Está claro, por ejemplo, que aunque no hay ninguna necesaria pertenencia del término "libertad" a la burguesía, históricamente, de hecho, cierta articulación de clase del término ha sido asegurada efectivamente durante largos períodos históricos: aquél que articuló la "libertad" con la libertad del individuo, con el "libre" mercado y valores políticos liberales, pero que la desarticulaba de sus condensaciones posibles en un discurso basado en la "libertad" del trabajador para retirar su trabajo o la "libertad" del "combatiente por la libertad" [*freedom fighter*]. Estos rastros históricos no son ni necesarios ni determinados de una manera definitiva. Pero tales articulaciones han sido aseguradas históricamente. Y sí tienen efectos. Habiendo sido sostenidas las equivalencias, son constantemente reproducidas en otros discursos, en prácticas sociales y en instituciones, en "sociedades libres". Estas asociaciones tradicionales, o "rastros" como los llama Gramsci, ejercen una fuerza tradicional poderosa sobre las maneras en que discursos posteriores pueden desarrollarse, empleando los mismos elementos. Dan a tales términos, no un carácter de clase completamente determinado, sino una articulación de clase tendencial. La pregunta de cómo se puede conceptualizar la articulación de discursos ideológicos con formaciones particulares de clase, sin retroceder a un simple reduccionismo de clase, es un asunto sobre el que se ha hecho mucho trabajo importante (el trabajo de Laclau al cual se ha hecho referencia aquí es, otra vez, fundamental).

Segundo, perder la proposición de la clase-dominante/ideas-dominantes por completo es, por supuesto, también correr el riesgo de perder la noción de "dominio" íntegramente. Pero la dominación es central si se van a cuestionar las proposiciones del pluralismo. Y, como hemos demostrado, el paradigma crítico ha trabajado mucho para mostrar cómo una concepción no reduccionista de la dominación puede elaborarse en el contexto de una teoría de la ideología. Sin embargo, se tienen que efectuar modificaciones importantes a nuestra manera de concebir la dominación, antes de que la idea sea rescatable. Esa noción de dominación que implicó la imposición directa de un marco, por fuerza ostensible o coacción ideológica, sobre una clase subordinada, no

era lo suficientemente sofisticada para satisfacer las complejidades del caso. Uno también tenía que entender que la dominación se realizaba en el nivel inconsciente así como en el consciente: entenderlo como una propiedad del sistema de relaciones involucrado, en lugar de como prejuicios ostensibles e intencionados de los individuos; y reconocer su papel en la misma actividad de regulación y exclusión que funcionaba a través del lenguaje y el discurso, antes de que una concepción adecuada de la dominación pueda asegurarse teóricamente. Mucho de este debate giraba en torno a la sustitución de todos los términos que significaban la imposición externa de ideas, o la incorporación total a las "ideas dominantes", por el concepto ampliado de "hegemonía". La hegemonía implicaba que la dominación de ciertas formaciones estaba asegurada, no por coacción ideológica, sino por liderazgo cultural. Circunscribía a todos aquellos procesos mediante los cuales una alianza de clases dominantes o un bloque dirigente, que ha asegurado eficazmente el control de los principales procesos económicos en la sociedad, extiende y expande su control de la misma de tal manera que puede transformar y rehacer sus modos de vida, sus *costumbres* y su conceptualización, y su misma forma y nivel de cultura y civilización en una dirección que, si bien no da beneficios inmediatos a los intereses estrechos de alguna clase particular, favorece el desarrollo y la ampliación del sistema dominante productivo y de vida social, en conjunto. El punto crítico de esta concepción del "liderazgo" —que fue la contribución más distinguida de Gramsci— es que se entiende que la hegemonía se logra, no sin la debida medida de coacción legal y legítima, sino principalmente por medio de ganar el consentimiento activo de aquellos grupos y clases, que estaban subordinados dentro de ella.

Del "reflejo del consenso" a la "producción del consentimiento"

Este era un asunto vital y una revisión crítica. Pues la debilidad de las posiciones marxistas anteriores se encontraba, precisamente, en su incapacidad para explicar el papel del "consentimiento libre" de los gobernados a los líderes de las clases gobernantes bajo el capitalismo. El gran valor de la teoría pluralista era, precisamente, que incluía este elemento de consentimiento, aunque le dio una glosa o interpretación muy idealista y libre de poder. Pero, especialmente en las sociedades de clase formalmente democráticas, de las que Estados Unidos y Gran Bretaña son casos arquetípicos, lo que tenía que explicarse era exactamente la *combinación* del dominio mantenido de las clases poderosas *con* el consentimiento activo o inactivo de la mayoría impotente. La fórmula de clase-dominante/ideas-dominantes no iba lo suficientemente lejos en explicar lo que era claramente el elemento más estabilizador en tales sociedades: el consentimiento. La "teoría del consentimiento", sin embargo, dio una lectura no problemática a este elemento, reconociendo el aspecto del consentimiento, pero teniendo que reprimir las nociones complementarias de poder y dominación. Pero la hegemonía intentaba proporcionar, al menos, una idea aproximada de una explicación sobre cómo funcionaba el poder en tales sociedades, que se sujetara de ambos extremos de la cadena a la vez. La cuestión del "liderazgo", entonces, se volvió no meramente una matización menor de la teoría de la ideología, sino el principal punto de diferencia entre

un marco explicativo más adecuado y uno menos adecuado. El punto crítico para nosotros es que, en cualquier teoría que busca explicar tanto el monopolio del poder y la difusión del consentimiento, la cuestión del lugar y el papel de la ideología se vuelve absolutamente crucial. Resultó, entonces, que la cuestión del consenso, en la teoría pluralista, no estaba tan equivocada como incorrectamente o inadecuadamente planteada. Como es el caso a menudo en asuntos teóricos, una configuración entera de ideas puede ser revelada a través de tomar una premisa inadecuada y mostrar las condiciones no examinadas sobre las que se apoyaba. La "ruptura", por tanto, ocurrió precisamente en el punto donde los teóricos preguntaban, "¿pero quién produce el consenso?"; "¿para cuáles intereses funciona?"; "¿de qué condiciones depende?" Aquí, los medios y otras instituciones significadoras vuelven a la cuestión, ya no sobre cómo las instituciones meramente reflejaban y sostenían el consenso, sino sobre cómo las instituciones ayudaban a producirlo y manufacturaban el consentimiento.

Este enfoque también podía ser usado para demostrar cómo las instituciones de los medios podían articularse a la producción y reproducción de las ideologías dominantes, aunque a la vez eran "libres" de coacción, e "independientes" de cualquier intento directo de los poderosos de sobornarlas. Tales instituciones aseguran eficazmente el consentimiento precisamente porque su afirmación de ser independientes, del juego directo de los intereses políticos o económicos, o del estado, no es enteramente ficticia. La afirmación es ideológica, no porque es falsa sino porque no comprende adecuadamente todas las condiciones que hacen posibles la libertad y la imparcialidad. Es ideológica porque ofrece una explicación parcial como si fuera una explicación completa y adecuada: toma la parte por el todo (fetichismo). No obstante, su legitimidad depende de que esa parte de la verdad, que confunde con el todo, sea real en los hechos, y no meramente una ficción educada.

Esta idea fue la base para todo ese trabajo que trató de demostrar cómo podía ser cierto que las instituciones mediáticas estaban, a la vez, libres de coacción y restricción directa, y, sin embargo, se articulaban libre y sistemáticamente alrededor de definiciones de la situación que favorecían la hegemonía de los poderosos. Las complejidades de esta demostración no pueden entrar aquí y sólo un argumento, relacionado con el consenso, tendrá que presentarse. Podríamos plantearlo de esta manera. Formalmente, la legitimidad del constante liderazgo y autoridad de las clases dominantes en la sociedad capitalista se deriva de su responsabilidad ante las opiniones de la mayoría popular: la "voluntad soberana del pueblo". En los mecanismos formales de elección y el sufragio universal se requiere que se sometan, en intervalos regulares, a la voluntad o al consenso de la mayoría. Uno de los medios por los cuales los poderosos pueden seguir gobernando con consentimiento y legitimidad es, por tanto, si los intereses de una clase particular o bloque de poder pueden alinearse con los intereses generales de la mayoría, o hacerse equivalentes a ellos. Una vez que se ha logrado este sistema de consonancias, los intereses de la minoría y la voluntad de la mayoría pueden ser "compartidos" porque ambos pueden ser representados como coincidentes en el consenso, en el que están de acuerdo todas las partes. El consenso es el medio, el regulador, a

través del cual se logra esta alineación (o igualación) necesaria entre el poder y el consentimiento. Pero si el consenso de la mayoría puede moldearse de modo que encaje con la voluntad de los poderosos, entonces los intereses particulares (de clase) pueden representarse como idénticos a la voluntad de consenso del pueblo. Esto requiere, sin embargo, el moldeamiento, la educación y la tutoría del consentimiento: también involucra todos aquellos procesos de representación que hemos esbozado líneas arriba.

Ahora consideremos los medios de representación. Para ser imparciales e independientes en sus operaciones diarias, no pueden ser vistos tomando directivas de los poderosos, o conscientemente forzar sus versiones del mundo para que cuadren con las definiciones dominantes. Pero deben ser sensibles a —y sólo pueden sobrevivir legítimamente si operaran dentro de— las fronteras generales o el marco de "en lo que todos están de acuerdo": el consenso. Cuando el anterior Director General de la BBC, Sir Charles Curran, comentó que "la BBC no podría existir fuera de los términos de la democracia parlamentaria", lo que estaba señalando era el hecho de que la emisión, como cualquier otra institución del estado en Gran Bretaña, debe subscribirse a la forma fundamental del régimen político de la sociedad, ya que es la fundación de la sociedad misma y ha sido legitimada por la voluntad de la mayoría. Es más, la independencia y la imparcialidad de las que se enorgullecen las emisoras dependen de esta coincidencia más amplia entre los protocolos formales de la emisión y la forma de estado y sistema político que los autoriza. Pero, al orientarse en el "consenso" y, a la vez, intentar enmendar el consenso, actuando sobre él de una manera formativa, los medios se vuelven parte integrante de ese proceso dialéctico de la "producción de consentimiento" —moldeando el consenso mientras lo reflejan— que los orienta dentro del campo de fuerza de los intereses sociales dominantes representados dentro del estado.

Hay que notar que hemos dicho el "estado", no partidos políticos o intereses económicos particulares. Los medios, al abordar asuntos polémicos públicos o políticos, se considerarían, con toda razón, parciales si es que adoptaran sistemáticamente el punto de vista de un partido político particular o de una sección de los intereses capitalistas. Es sólo en la medida en que (a) estos partidos o intereses han adquirido dominio en el estado, y (b) que el dominio ha sido asegurado legítimamente a través del ejercicio formal de la "voluntad de la mayoría", que sus estrategias pueden ser representadas como coincidentes con el "interés nacional", y por lo tanto formar la base o el marco legítimo que pueden asumir los medios. La "imparcialidad" de los medios requiere así la mediación del estado, ese conjunto de procesos a través de los cuales se generalizan los intereses particulares y, habiendo asegurado el consentimiento de la "nación", llevan el sello de la legitimidad. De esta manera un interés particular se representa como "el interés general" y "el interés general como 'dominante'". Este es un punto importante, ya que algunos críticos han interpretado el argumento de que las operaciones de los medios dependen de la mediación del estado de una forma demasiado literal, como si se tratara meramente de si la institución es controlada o no. Se dice, entonces, que el argumento "funciona mejor para la BBC que para ITV". Pero

debe estar claro que las conexiones que hacen legítimas e "imparciales" las operaciones de los medios en los asuntos políticos no son asuntos institucionales, sino una cuestión más amplia del papel del estado en la mediación de conflictos sociales. Es en este nivel que se puede decir (plausiblemente, aunque los términos siguen siendo confusos) que los medios son "aparatos ideológicos del estado".[4]

Esta conexión es una conexión sistémica: esto es, opera en el nivel donde coinciden y se sobreponen los sistemas y las estructuras. Como hemos tratado de mostrar, no funciona en el nivel de las intenciones conscientes y los prejuicios de las emisoras. Cuando al frasear una pregunta, en la era del monetarismo, un entrevistador simplemente da por sentado que las crecientes demandas de salario son la única causa de la inflación, está tanto "formulando una pregunta libremente" en nombre del público, como estableciendo una lógica que es compatible con los intereses dominantes en la sociedad. Y este sería el caso sin importar si la emisora particular era partidaria de toda la vida de alguna secta izquierdista trotskista. Este es un ejemplo simple; pero su punto es reforzar el argumento de que, en el paradigma crítico, la ideología es una función del discurso y de la lógica de los procesos sociales, en lugar de una intención del agente. La consciencia de la emisora de lo que está haciendo —cómo explica su práctica a sí misma, cómo explica la conexión entre sus acciones "libres" y la inclinación deductiva sistemática de lo que produce— ciertamente es una cuestión interesante e importante. Pero no afecta significativamente al asunto teórico. La ideología ha "funcionado" en tal caso porque el discurso se ha hablado a través de ésta. Involuntariamente, inconscientemente, la emisora ha servido como respaldo para la reproducción de un campo discursivo ideológico dominante.

El paradigma crítico no está de ninguna manera completamente desarrollado; ni está asegurado teóricamente en todos los sentidos. Se requiere de trabajo empírico extenso para demostrar lo apropiado de sus términos explicativos, y para refinar, elaborar y desarrollar sus percepciones nacientes. De lo que no se puede dudar es de que la revolución teórica profunda que ya ha logrado. Ha colocado el análisis de los medios masivos de comunicación en los fundamentos de una problemática bastante nueva. Ha fomentado un nuevo comienzo en los estudios de los medios masivos de comunicación cuando el marco tradicional de análisis se había desmoronado manifiestamente y cuando el duro positivismo empírico de los días felices de "la investigación de los medios" había llegado, titubeante, a casi detenerse por completo. Este es su valor e importancia. Y en el centro de este cambio de paradigma estaba el redescubrimiento de la ideología y la importancia del lenguaje, y la política del signo y del discurso: sería más apropiado decir el *re*-descubrimiento de la ideología, el retorno de lo reprimido.

4 Sin embargo, Althusser, de quien proviene esta frase, no llegó lo suficientemente lejos con su argumento, dejándose abierto a la acusación de asimilar ilegítimamente todas las instituciones ideológicas al estado, y de dar a esta identificación una glosa funcionalista.

Referencias citadas

Adorno, Theodor *et al.*
1950 *The Authoritarian Personality.* Nueva York: Harper & Bros. [*La personalidad autoritaria*. Buenos Aires: Proyección, 1965].

Althusser, Louis
1969a *For Marx.* Londres: Allen Lane. [*La revolución teórica de Marx*. 2º ed. México: Siglo XXI Editores, 1968].
1969b "Ideology and Ideological State Apparatuses". En: *Lenin and Philosophy and Other Essays.* Londres: New Left Books. [*Ideología y aparatos ideológicos del estado*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1974].

Bachrach, Peter y Morton Baratz
1970 *Power and Poverty, Theory and Practice.* Oxford: Oxford University Press.

Barthes, Roland
1972 *Mythologies.* Londres: Jonathan Cape. [*Mitologías*. 3º ed. México: Siglo XXI Editores, 1981].

Becker, Howard
1967 "Whose side are we on?" *Social Problems* (14): 239-247.

Bell, Daniel
1960 *The End of Ideology.* Nueva York: Free Press. [*El fin de las ideologías*. Madrid: Editorial Tecnos, 1964].

Berger, Peter y Thomas Luckmann
1966 *The Social Construction of Reality.* Harmondsworth: Penguin. [*La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1968].

Camargo, Marina
1980 "Ideological dimension of media messages". En: Stuart Hall *et al* (eds.), *Culture, Media, Language.* Londres: Hutchinson.

Coward, Rosalind y John Ellis
1977 *Language and Materialism.* Londres: Routledge & Kegan Paul.

Durkheim, Emile
1960 *The Division of Labour in Society.* Glenroe: Free Press. [*De la división del trabajo social*. Buenos Aires: Schapire, 1967].

Eco, Umberto
1973 "Social life as a sign system". En: David Robey (ed.), *Structuralism: An Introduction.* Oxford: Claredon Press. [*Introducción al estructuralismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1976].

Garnham, Nicholas
1979 Contribution to a political economy of mass communication. *Media, Culture and Society*. 1 (2): 123-146.

Glasgow University Media Group
1976 *Bad News.* Londres: Routledge y Kegan Paul.
1980 *More Bad News.* Londres: Routledge-Kegan Paul.

Golding, Peter y Graham Murdock
1979 "Ideology and Mass Communication: The Question of Determination". En: Michele Barrett, *et al*. (eds.), *Ideology and Cultural Production.* Londres: Croom Helm.

Gramsci, Antonio
1971 *Selections from the Prison Notebooks.* Londres: Lawrence & Wishart. [Hay una edición completa: *Cuadernos de la cárcel. Edición crítica del Instituto Gramsci*. México: Ediciones Era, 1981].

Hall, Stuart
1975 "Encoding and decoding in the television discourse". *Education and Culture 6*. Council of Europe, Strasbourg. [Codificación y descodificación en el discurso televisivo. *Cuadernos de información y comunicación*. (9): 210-236, 2004].
1979 The Great Right Moving Show. *Marxism Today.* (23): 14-20.
1980a "Encoding and decoding". En: Stuart Hall, *et al* (eds.), *Culture, Media, Language.* Londres: Hutchinson.
1980b "Popular democratic vs. authoritarian populism". En *Marxism and Democracy,* editado por A. Hunt. Londres: Lawrence & Wishart.

Hall, Stuart, Ian Connell y Lidia Curti
1977 "The 'Unity' Of Current Affairs Television". *Cultural Studies* (9): 51-94.

Laclau, Ernesto
1977 *Politics and Ideology in Marxist Theory.* Londres: New Left Books. [*Política e ideologiía en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*. México: Siglo XXI Editores, 1978].

Lévi-Strauss, Claude
1969 *The Elementary Structures of Kinship.* Londres: Eyre & Spottiswoode. [*Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidos, 1969].
1967 *The Scope of Anthropology.* Londres: Jonathan Cape. [*Elogio de la antropología: lección inaugural en el Colegio de Francia, el 5 de enero de 1960*. 2º ed. México: Ediciones Pasado y Presente, 1977].

Lispet, Seymour
1963 *Political Man.* Londres: Heinemann.

Lukes, Steven
1975 *Power: A Radical View.* Londres: Macmillan. [*El poder: un enfoque radical*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1985].

Marx, Karl y Friedrich Engels
1970 *The German Ideology.* Londres: Lawrence & Wishart. [*Ideología alemana*. México: Ediciones de Cultura Popular, 1972].

Matza, David
1969 *Becoming Deviant*. Nueva Jersey: Prentice Hall. [*El proceso de desviación*. Madrid: Taurus, 1981].

Merton, Robert
1957 *Social Theory and Social Structure*. Nueva York: Free Press. [*Teoría social y estructura social: 4 estudios*. Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello, 1960].

Parsons, Talcott
1951 *The Social System*. Nueva York: Free Press. [*El sistema social*. 2º ed. Madrid: Alianza Editorial, 1984].

Pêcheux, Michel
1975 *Les Verités de la Police*. París: Maspero.

Saussure, Ferdinand de
1960 *Course in General Linguistics*. Londres: P. Owen. [*Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1945].

Shils, Edward
1961a "Centre and periphery". En: *The Logic of Personal Knowledge*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
1961b "Mass society and its culture". En: N. Jacobs (ed.), *Culture for the Millions*. Nueva York: Van Nostrand.

Veron, Eliseo
1971 Ideology and the social sciences. *Semiotica* 3 (2): 59-76.

Volóshinov, Valentin
1973 *Marxism and the Philosophy of Language*. Nueva York: Seminar Press. [*El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2009].

8. Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas[1]

Althusser me persuadió, y sigo persuadido, de que Marx conceptualiza el conjunto de relaciones que componen la sociedad entera —la "totalidad" de Marx— esencialmente como una estructura compleja, no como una estructura simple. De allí que la relación, dentro de esa totalidad, entre sus diferentes niveles —digamos, el económico, el político y el ideológico (como Althusser lo habría expresado)— no puede ser una relación simple o inmediata. Por tanto, la noción de simplemente leer diferentes tipos de contradicciones sociales en diferentes niveles de práctica social, en términos de un principio rector de organización económica y social (en términos marxistas clásicos, el "modo de producción"), o de leer diferentes niveles de una formación social en términos de una correspondencia uno a uno entre prácticas, no son ni útiles, ni son las maneras en que Marx, al final, conceptualizaba la totalidad social. Por supuesto que una formación social no se estructura de manera compleja simplemente porque interactúa con todo lo demás; ése es el enfoque tradicional, sociológico, multifactorial que no tiene prioridades determinantes. Una formación social es una "estructura en dominación". Tiene ciertas tendencias distintivas; tiene cierta configuración; tiene una estructuración definida. Esta es la razón por la que el término "estructura" sigue siendo importante. Pero, aun así, es una estructura compleja en la que es imposible reducir un nivel de la práctica a otro de manera sencilla. La reacción contra estas tendencias al reduccionismo, en las versiones clásicas de la teoría marxista de la ideología, ha venido progresando por largo tiempo; de hecho, fueron los mismos Marx y Engels quienes empezaron este trabajo de revisionismo. Pero Althusser fue la figura clave en la teorización moderna sobre esta cuestión, pues claramente rompió con algunos de los antiguos protocolos y brindó una alternativa persuasiva que permanece en general dentro de los términos de la problemática marxista. Esto fue un enorme logro teórico, por mucho que ahora podamos, en cambio, criticar y modificar los términos del descubrimiento althusseriano. Creo que Althusser también está en lo cierto al argumentar que ésta es la manera en que la formación social está teorizada en realidad en la *Introducción de 1857* de Marx a los *Grundrisse* ([1953]1973), su texto metodológico más elaborado.

Otro avance general que Althusser ofrece es permitirme vivir en la *diferencia* y con ella. El quiebre de Althusser con una concepción monista

1 Este ensayo busca evaluar la contribución de Althusser a la reconceptualización de la ideología. En lugar de ofrecer una exégesis detallada, el ensayo brinda algunas reflexiones generales sobre las ganancias teóricas que fluyen del quiebre de Althusser con las formulaciones marxistas clásicas de la ideología. Argumenta que estas ganancias abren una nueva perspectiva dentro del marxismo, permitiéndole repensar la ideología de una manera significativamente diferente.

del marxismo exigió una teorización de la diferencia: el reconocimiento de que hay diferentes contradicciones sociales con orígenes diferentes; que las contradicciones que mueven el proceso histórico no siempre aparecen en el mismo lugar, y no siempre tendrán los mismos efectos históricos. Tenemos que pensar sobre la articulación entre diferentes contradicciones; sobre las diferentes especificidades y duraciones temporales por medio de las que operan, sobre las diferentes modalidades en las que funcionan. Creo que Althusser tiene razón al señalar un hábito obstinadamente monista en la práctica de muchos marxistas muy distinguidos que están dispuestos, en nombre de la complejidad, a jugar con la diferencia siempre y cuando exista una garantía de unidad más adelante en el camino. Pero los avances significativos dentro de esta teleología pueden encontrarse ya en la *Introducción de 1857* a los *Grundrisse*. Allí, Marx dice, por ejemplo, que por supuesto todos los lenguajes tienen algo en común. De lo contrario, no seríamos capaces de identificarlos como pertenecientes al mismo fenómeno social. Pero cuando decimos eso sólo estamos diciendo algo sobre el lenguaje en un nivel de abstracción *bastante* general: el nivel del "lenguaje en general". Sólo hemos empezado nuestra investigación. El problema teórico más importante es pensar la especificidad y la diferencia en diferentes lenguajes, examinar las múltiples determinaciones, en un análisis concreto, de formaciones lingüísticas o culturales particulares y aspectos particulares que se diferencian unos de otros. El descubrimiento de Marx, de que el pensamiento crítico se aleja de la abstracción hacia lo concreto en el pensamiento que es resultado de múltiples determinaciones, es una de sus propuestas epistemológicas más profundas y menos tomadas en consideración, una que Althusser mismo de algún modo malinterpreta.

Debo añadir inmediatamente, sin embargo, que Althusser me permite pensar la "diferencia" de un modo particular, que es distinto de las tradiciones subsiguientes que a veces lo reconocen como su origen. Si uno da una mirada a la teoría del discurso,[2] por ejemplo —al postestructuralismo o a Foucault— uno encontrará allí, no sólo el cambio de la práctica al discurso, sino también cómo el énfasis sobre la diferencia —sobre la pluralidad de los discursos, sobre el perpetuo desplazamiento del significado, sobre el deslizamiento sin fin del significante— ahora es llevado *más allá* del punto donde es capaz de teorizar la irregularidad necesaria de una unidad compleja, o incluso la "unidad en la diferencia" de una estructura compleja. Creo que es por eso que, cuando Foucault parece estar en peligro de juntar las cosas (como los múltiples cambios epistémicos que traza, todos los cuales fortuitamente coinciden con el cambio del *ancien régime* al régimen moderno en Francia), debe apresurarse para asegurarnos que jamás encaja una cosa con todo lo demás. El énfasis siempre cae sobre el continuo desplazamiento que se aleja

2 El término general "teoría del discurso" refiere a un número de avances recientes y relacionados entre sí en la lingüística, la semiótica y la teoría psicoanalítica, que siguen a la "ruptura" realizada por la teoría estructuralista en los años setenta, con el trabajo de Barthes y Althusser. Algunos ejemplos en Gran Bretaña podrían ser el trabajo sobre cine y discurso en *Screen*, escritos críticos y teóricos influenciados por Lacan y Foucault, y el deconstruccionismo post-Derrida. En los EE.UU., mucha de estas tendencias ahora serían colocadas bajo el título de "post-modernismo".

de cualquier posible conjunción. Pienso que no hay otra manera de entender el elocuente silencio de Foucault sobre el tema del estado. Por supuesto, él dirá que sabe que el estado existe; ¿qué intelectual francés diría que no? Sin embargo, sólo puede postularlo con un espacio abstracto y vacío —el estado como Gulag— el otro ausente/presente de una noción igualmente abstracta de resistencia. Su protocolo dice: "no sólo el estado sino también la microfísica dispersa del poder", su práctica consistentemente privilegia lo segundo e ignora la existencia del poder estatal.

Foucault tiene mucha razón, por supuesto, en decir que hay muchos marxistas que conciben el estado como una suerte de objeto individual; esto es, simplemente como la voluntad unificada del comité de la clase dominante, dondequiera que se esté reuniendo actualmente. De esta concepción fluye la necesidad de empalmarlo todo. Estoy de acuerdo con que uno ya no puede pensar en el estado de esta manera. El estado es una formación contradictoria, lo que quiere decir que tiene diferentes modos de acción, que está activo en muchos lugares distintos: es pluricéntrico y multidimensional. Tiene tendencias muy diferentes y dominantes pero no tiene inscrito un carácter único de clase. Por otro lado, el estado permanece como uno de los lugares cruciales en la formación social capitalista moderna donde se *condensan* las prácticas políticas de diferentes tipos. La función del estado es, en parte, precisamente juntar o articular, dentro de una instancia complejamente estructurada, el espectro de discursos políticos y prácticas sociales involucrados, en diferentes lugares, con la transmisión y la transformación del poder —algunas de estas prácticas, en realidad, tienen poco que ver con el dominio político como tal, involucradas más bien con otros dominios que son sin embargo articulados en el estado, como por ejemplo la vida familiar, la sociedad civil, el género y las relaciones económicas. El estado es la instancia donde se lleva a cabo una condensación que permite que ese lugar de intersección entre diferentes prácticas se transforme en una práctica sistemática de regulación, de reglas y normas, de normalización, dentro de la sociedad. El estado condensa muchas prácticas sociales diferentes y las transforma en la operación de gobierno y dominación sobre clases particulares y otros grupos sociales. La manera de alcanzar tal conceptualización no es sustituyendo la diferencia por su reflejo inverso, la unidad, sino repensando ambos en términos de un nuevo concepto: la articulación.[3] Este es exactamente el paso que Foucault rechaza.

Por tanto, debemos caracterizar el avance de Althusser no en términos de su insistencia en la "diferencia" por sí sola —el grito de batalla del decons-

3 Con el término "articulación" me refiero a una conexión o un vínculo que no se da necesariamente en todos los casos como una ley o un hecho de la vida, sino que requiere condiciones particulares de existencia para aparecer, que tiene que ser sostenido positivamente por procesos específicos, que no es "eterno" sino que tiene que ser renovado constantemente, que puede bajo algunas circunstancias desaparecer o ser desplazado, llevando a los antiguos vínculos a ser disueltos y a las nuevas conexiones —rearticulaciones— a forjarse. También es importante que una articulación entre diferentes prácticas no significa que se vuelvan idénticas o que una se disuelva en la otra. Cada una retiene sus determinaciones distintivas y las condiciones de su existencia. Sin embargo, una vez que se forma una articulación, las dos prácticas pueden funcionar juntas, no como una "identidad inmediata", en el lenguaje de la *Introducción de 1857* de Marx, sino como "distinciones dentro de una unidad".

truccionismo derrideano— sino en términos de la necesidad de pensar la unidad *y* la diferencia; la diferencia *en* la unidad compleja, sin que esto se vea atrapado por el privilegio de la diferencia como tal. Si Derrida (1977) tiene razón al argumentar que existe siempre un perpetuo desplazamiento del significante, una continua "deferencia", también es correcto argumentar que sin alguna "fijación" arbitraria, o lo que estoy llamando "articulación", no habría significación o significado en absoluto. ¿Qué es la ideología sino, precisamente, este trabajo de fijar el significado por medio del establecimiento, por selección y combinación, de cadenas de equivalencias? Esta es la razón por la que, a pesar de sus fallas, quiero presentarles no el texto alhusseriano protolacaniano, neofoucaultiano, prederrideano, que es "Ideología y aparatos ideológicos de estado" (Althusser [1970] 1971), sino en cambio, uno menos elaborado teóricamente, pero a mi parecer más generativo, más original, quizás por ser más tentativo en *La revolución teórica de Marx* (Althusser [1965] 1969), y especialmente el ensayo "Sobre la contradicción y la sobredeterminación" (Althusser [1965] 1969: 87-128), que empieza a pensar precisamente sobre tipos complejos de determinación sin un reduccionismo a una unidad simple.[4] No estoy interesado aquí en el rigor teórico absoluto de *La revolución teórica de Marx*: corriendo el riesgo del eclecticismo teórico, me inclino a preferir "estar en lo correcto sin ser riguroso" a "ser riguroso pero estar equivocado". Al permitirnos pensar sobre diferentes niveles y diferentes tipos de determinación, *La revolución teórica de Marx* nos dio lo que *Para leer El Capital* no: la habilidad para teorizar sobre eventos históricos reales, o sobre textos particulares (como *La ideología alemana* de Marx y Engels), o formaciones ideológicas particulares (el humanismo) como determinadas por más de una estructura (por ejemplo, para pensar el proceso de la sobredeterminación). Pienso que "contradicción" y "sobredeterminación" son conceptos teóricamente muy *ricos*, uno de los "prestamos" más felices que Althusser tomó de Freud y Marx; no es el caso, desde mi punto de vista, que su riqueza haya sido agotada por las maneras en que fueron aplicados por el propio Althusser.

La articulación de la diferencia y la unidad involucra una manera diferente de intentar conceptualizar un concepto marxista clave, la determinación. Algunas de las formulaciones clásicas de base/superestructura que han dominado las teorías marxistas de la ideología representan maneras de pensar sobre la determinación que están esencialmente basadas en la idea de una correspondencia necesaria entre un nivel y otro de una formación social. Con o sin una identidad inmediata, estas teorías suponen que, tarde o temprano, prácticas políticas, legales e ideológicas se conformarán y por tanto serán llevadas a una correspondencia necesaria con lo que es —incorrectamente— llamado "lo económico". Ahora, como resulta de rigor en este punto de la teorización postestructuralista avanzada, en el retroceso desde la "necesaria correspondencia" ha habido el deslizamiento filosófico

4 He preferido consistentemente *La revolución teórica de Marx* al mejor acabado y más estructuralista *Para leer El Capital* (Althusser y Balibar [1968] 1970), una preferencia fundada no sólo en mi sospecha de la maquinaria de causalidad estructuralista spinozista que atraviesa el segundo texto, sino también en mi prejuicio contra la suposición intelectual de que "lo último" es necesariamente "lo mejor".

usual que llega hasta la orilla opuesta; esto es, una omisión hacia lo que suena casi igual pero es sustancial y radicalmente diferente: la declaración de que "necesariamente no hay correspondencia". Paul Hirst, uno de los más sofisticados entre los teóricos postmarxistas, aportó su considerable peso y autoridad a este perjudicial desplazamiento. Decir que "necesariamente no hay correspondencia" es expresar la noción esencial a la teoría del discurso, que nada realmente conecta con ninguna otra cosa. Aun cuando el análisis de formaciones discursivas particulares constantemente revela la superposición o el deslizamiento de un conjunto de discursos sobre otros, todo parece depender de la reiteración polémica del principio de que no hay, necesariamente, ninguna correspondencia.

No acepto esta inversión simple. Yo pienso que lo que hemos descubierto es que *no necesariamente hay correspondencia*, lo cual es diferente; y esta formulación representa una tercera posición. Eso significa que no hay ninguna ley que garantice que la ideología de una clase sea dada inequívocamente dentro de la posición que la clase ocupa en las relaciones económicas de la producción capitalista o se corresponda con ella. La afirmación de que "no hay garantía" —que rompe con la teleología— también implica que no necesariamente *no hay* correspondencia. Esto es, no hay garantía de que, bajo todas las circunstancias, ideología y clase nunca puedan articularse juntas de ninguna manera o producir una fuerza social capaz, por un tiempo, de una "unidad en la acción" autoconsciente en una lucha de clases. Una posición teórica fundada sobre la naturaleza abierta de la práctica y el conflicto debe tener como uno de sus posibles resultados una articulación en términos de *efectos* que no necesariamente se corresponda con sus orígenes. Para ponerlo de un modo más concreto: una intervención efectiva por parte de fuerzas sociales particulares en, digamos, los eventos en Rusia en 1917, no requiere que nosotros digamos si la revolución rusa fue el producto del conjunto del proletariado ruso, unido detrás de una sola ideología revolucionaria (claramente no lo fue); ni que el carácter decisivo de la alianza (su articulación conjunta) de trabajadores, campesinos, soldados e intelectuales, que sí constituyeron la base social de esa intervención, estuvo garantizado por su lugar y posición asignados en la estructura social rusa y las formas necesarias de consciencia revolucionaria adheridas a ellos. Aun así, 1917 ocurrió —y, como Lenin sorprendentemente observa, ocurrió cuando "como resultado de una situación histórica extremadamente única, corrientes *absolutamente disímiles*, intereses de clase *absolutamente heterogéneos*, objetivos políticos y sociales *absolutamente contrarios* […] se fusionaron […] de una manera impresionantemente 'armoniosa'". Esto apunta, como nos lo recuerda el comentario de Althusser sobre este pasaje en *La revolución teórica de Marx*, al hecho de que, si la contradicción ha de volverse "activa en su sentido más fuerte, para convertirse en principio de ruptura, debe haber una acumulación de circunstancias y corrientes tal que cualquiera que fuera su origen y sentido […] ellas se 'fusionen' en una unidad de ruptura" ([1965] 1969: 99). El objetivo de una práctica política configurada teóricamente debe ser, ciertamente, impulsar o construir la articulación entre fuerzas sociales o económicas, y aquellas formas de política e ideología que podrían llevarlas en la práctica a intervenir en la historia de una manera progresiva, en una articulación que

debe ser *construida* por medio de la práctica precisamente porque no está garantizada por la manera en que esas fuerzas están constituidas en primer lugar.

Eso deja el modelo mucho más indeterminado, abierto y contingente que la posición clásica. Sugiere que uno no puede "leer" la ideología de una clase (o incluso sectores de una clase) a partir de su posición original en la estructura de las relaciones socio-económicas. Pero rechaza la afirmación de que es imposible llevar a las clases o a fracciones de clases, u otros tipos de movimientos sociales, por medio de una práctica del conflicto, hacia una articulación con aquellas formas de política e ideología que les permitan volverse históricamente efectivos como agentes sociales colectivos. La principal inversión teórica que conseguimos afirmando que "no necesariamente hay correspondencia" es que la determinación es transferida del origen genético de la clase u otras fuerzas sociales en la estructura a los efectos o resultados de una práctica. De modo que quisiera quedarme con aquellas partes de Althusser que, según entiendo, retienen la doble articulación entre "estructura" y "práctica", en lugar de la causalidad estructuralista plena de *Para leer El Capital* o de las secciones iniciales de *Poder político y clases sociales* de Poulantzas. Por "doble articulación" quiero decir que la estructura —las condiciones dadas de existencia, la estructura de determinaciones en cualquier situación— puede también ser entendida, desde otro punto de vista, simplemente como el resultado de prácticas previas. Podríamos decir que una estructura es lo que prácticas previamente estructuradas han producido como resultado. Estas entonces constituyen las "condiciones dadas", el punto de partida necesario para nuevas generaciones de prácticas. En ninguno de los casos debería tratarse la "práctica" como transparentemente intencional: nosotros hacemos la historia, pero sobre la base de condiciones precedentes que no son producto nuestro. La práctica es la manera como una estructura es reproducida activamente. Aun así, necesitamos ambos términos si hemos de evitar la trampa de tratar a la historia como el resultado de una maquinaria estructuralista que se mueve sobre sí misma. La dicotomía estructuralista entre "estructura" y "práctica" —como la dicotomía similar entre "sincronía" y "diacronía"— sirve un propósito analítico útil pero no debería ser fetichizada en una distinción rígida y mutuamente exclusiva.

Intentemos ahora pensar un poco más esta cuestión, no de la necesidad, sino de la posibilidad de las articulaciones entre grupos sociales, prácticas políticas y formaciones ideológicas que *podrían* crear como resultado aquellos quiebres o cambios históricos que no encontramos ya inscritos y garantizados en las mismas estructuras y leyes del modo capitalista de producción. No se debe entender que aquí se está argumentando que no hay tendencias que surjan de nuestra posición dentro de las estructuras de relaciones sociales. No debemos permitirnos tropezar y pasar de una relativa autonomía de la práctica (en términos de sus efectos), a la fetichización de la práctica —un tropiezo que convirtió a muchos postestructuralistas en maoístas por un breve período antes que se volvieran suscriptores de la "Nueva Filosofía" de la derecha francesa de moda. Las estructuras exhiben tendencias: líneas de fuerza, aperturas y cierres que limitan, dan forma, canalizan y, en algún

sentido, "determinan". Pero no pueden determinar en el sentido duro de fijar absolutamente, de garantizar. La gente no está irrevocable e indeleblemente inscrita en las ideas que *deben* pensar; la política que *deben* tener no está impresa en sus genes sociológicos. El problema no es el despliegue de alguna ley inevitable, sino los *vínculos* que, aunque puedan trazarse, no necesariamente lo harán. No hay garantía de que las clases aparecerán en sus lugares políticos asignados, como Poulantzas lo describe vívidamente, con placas numeradas en sus espaldas. Al desarrollar prácticas que articulan diferencias en una voluntad colectiva, o al generar discursos que condensan el espectro de diferentes connotaciones, las condiciones dispersas de prácticas de diferentes grupos sociales *pueden* ser efectivamente reunidas de maneras que vuelvan esas fuerzas sociales no solamente una clase "en sí misma", puesta en posición por alguna otra relación sobre la cual no ejerce control alguno, *sino también* capaz de intervenir como fuerza histórica, una clase "para sí misma", capaz de establecer nuevos proyectos colectivos.

Estos me parecen ahora los avances generativos que el trabajo de Althusser pone en movimiento. Veo esta inversión de conceptos básicos con mucho más valor que muchas de las otras características de su trabajo que, en el momento de su aparición, emocionaron tanto a los discípulos althusserianos: por ejemplo, la cuestión de si los rastros implícitos de pensamiento estructuralista en Marx podían ser transformados sistemáticamente en un estructuralismo pleno por medio de una aplicación habilidosa de una combinatoria estructuralista de la variedad de Lévi-Strauss: la problemática de *Para leer El Capital*; o el intento claramente idealista de aislar la "práctica teórica" supuestamente autónoma; o la desastrosa conjunción de historicismo con "lo histórico" que posibilitó una avalancha de especulación teórica antihistórica por sus epígonos; o incluso la empresa descarriada de sustituir a Spinoza por el espectro de Hegel en la maquinaria marxista. La principal falla en la diatriba antialthusseriana de E. P. Thompson (1978) no es el catálogo de estos y otros errores fundamentales de dirección en el proyecto de Althusser —que Thompson no fue de ninguna manera el primero en señalar— sino su inhabilidad para reconocer, *al mismo tiempo*, los avances reales que aun así estaban siendo generados por el trabajo de Althusser. Esto dio paso a una evaluación no dialéctica de Althusser e, incidentalmente, del trabajo teórico en general. De allí la necesidad en este punto de señalar de nuevo, a pesar de sus muchas debilidades, lo que Althusser consiguió y que estableció un umbral más allá del cual no podemos permitirnos caer. Luego de "Contradicción y sobredeterminación", el debate sobre la formación social y la determinación en el marxismo nunca será el mismo. Eso en sí mismo constituye "una revolución teórica inmensa".

Ideología

Ahora quiero pasar a la cuestión específica de la ideología. La crítica de la ideología elaborada por Althusser sigue muchas de las líneas de su crítica a las posiciones generales del marxismo clásico que hemos esbozado arriba. Es decir, se opone al reduccionismo de clase en la ideología, esto es, la noción

de que hay alguna garantía de que la posición ideológica de una clase social corresponderá siempre a su posición en las relaciones sociales de producción. Aquí Althusser está criticando una perspectiva muy importante que ha sido tomada de *La ideología alemana,* el texto fundacional de la teoría marxista clásica de la ideología: nominalmente, que las ideas dominantes siempre corresponden a las posiciones de la clase dominante; que la clase dominante en su conjunto tiene una voluntad propia que está ubicada en una ideología particular. La dificultad está en que esto no nos permite entender por qué todas las clases dominantes que conocemos han avanzado en situaciones históricas reales, por medio de una variedad de ideologías diferentes o de poner en juego una ideología y luego otra. Ni tampoco por qué hay luchas internas, dentro de *todas* las principales formaciones políticas, sobre las "ideas" apropiadas por medio de las que los intereses de la clase dominante deben asegurarse. Ni tampoco por qué, en un grado significativo y en múltiples formaciones sociales históricas, las clases dominadas han usado las "ideas dominantes" para interpretar y definir sus intereses. Describir simplemente todo esto como *la* ideología dominante, que sin problema alguno se reproduce a sí misma y que ha seguido su marcha desde que el libre mercado apareció, es forzar sin fundamento la noción de una identidad empírica entre clase e ideología que el análisis histórico concreto niega.

El segundo objetivo de las críticas de Althusser es la noción de la "falsa consciencia" que, según argumenta, asume que hay una verdadera ideología atribuida para cada clase, y luego explica su fracaso en manifestarse a sí misma en términos de una pantalla que cae entre los sujetos y las relaciones reales en las que los sujetos son colocados, previniéndoles reconocer las ideas que deberían tener. Althusser tiene razón al afirmar que la noción de la "falsa consciencia" está fundada en una relación empirista con el conocimiento. Este concepto asume que las relaciones sociales muestran su propio conocimiento sin ambigüedades a sujetos que perciben y piensan; que hay una relación transparente entre las situaciones en las que los sujetos son colocados y cómo los sujetos las reconocen y derivan conocimiento de ellas. Consecuentemente, el conocimiento verdadero debe estar sujeto a una forma de enmascaramiento, cuya fuente es sumamente difícil identificar, pero que impide a las personas "reconocer lo real". En esta concepción, son siempre otras personas, nunca nosotros mismos, las que están bajo una falsa consciencia, que están embrujados por la ideología dominante, que son los engañados de la historia.

La tercera crítica de Althusser desarrolla sus nociones sobre la teoría. Insiste en que el conocimiento tiene que ser producido como una consecuencia de una práctica particular. El conocimiento, sea ideológico o científico, es la producción de una práctica. No es el reflejo de lo real en el discurso, en el lenguaje. Las relaciones sociales tienen que ser "representadas en el habla y en el lenguaje" para adquirir significado. El significado es producido como resultado del trabajo ideológico y teórico. No es simplemente un resultado de una epistemología empirista.

Como resultado, Althusser quiere pensar la especificidad de las prácticas ideológicas, pensar su diferencia de otras prácticas sociales. También quiere

pensar en la "unidad compleja" que articula el nivel de la práctica ideológica con otras instancias de formación social. Así, usando la crítica de las concepciones tradicionales de la ideología que encontró frente a él, se puso a trabajar para ofrecer alguna alternativa. Quisiera ver brevemente cuáles son, para Althusser, estas alternativas.

"Aparatos ideológicos de estado"

Aquella con la que todos están familiarizados es la presentada en el ensayo "Ideología y aparatos ideológicos de estado". Algunas de sus propuestas en este ensayo han tenido una influencia o resonancia muy fuerte en el debate subsiguiente. Primero que nada, Althusser busca pensar la relación entre la ideología y otras prácticas sociales en términos del concepto de reproducción. ¿Cuál es la función de la ideología? Es 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 con respecto al factor crítico de su trabajo, deben ellos mismos ser continuamente producidos y reproducidos. Althusser argumenta que en las formaciones sociales capitalistas, cada vez más el trabajo no se reproduce dentro de las relaciones sociales de producción mismas sino fuera de ellas. Por supuesto, él no quiere decir solamente reproducido biológica o técnicamente, sino también social y culturalmente. Es producido en el dominio de las superestructuras: en instituciones como la familia y la Iglesia. Requiere instituciones culturales como los medios, las asociaciones de comercio, los partidos políticos, etc., que no están directamente vinculados con la producción como tal pero que tienen la función crucial de "cultivar" el trabajo de cierto tipo moral y cultural: aquel que el modo de producción capitalista moderno requiere. Escuelas, universidades, juntas de formación y centros de investigación reproducen la competencia técnica del trabajo que requieren sistemas avanzados de producción capitalista. Pero Althusser nos recuerda que una fuerza de trabajo técnicamente competente pero políticamente insubordinada no es una fuerza de trabajo adecuada para el capital. Por lo tanto, la tarea más importante es cultivar el tipo de trabajo que está capacitado y dispuesto, moral y políticamente, a ser subordinado a la disciplina, la lógica, la cultura y las compulsiones del modo económico de producción del desarrollo capitalista, cualquiera que sea el nivel que haya alcanzado; esto es, trabajo que pueda ser sometido al sistema dominante *ad infinitum*. Consecuentemente, lo que la ideología hace, por medio de diversos aparatos ideológicos, es reproducir las relaciones sociales de producción en este sentido más amplio. Esta es la primera formulación de Althusser. La reproducción en este sentido es, por supuesto, un término clásico encontrado en Marx. Althusser no tiene que ir más lejos que *El Capital* para descubrirlo; aunque se debe decir que le da una definición sumamente restringida. Se refiere solamente a la reproducción de la capacidad de trabajo, mientras que la reproducción en Marx es un concepto mucho más amplio, incluyendo la reproducción de las relaciones sociales de posesión y explotación, además del modo de producción en sí. Esto es bastante típico de Althusser: cuando se introduce dentro de la bolsa

marxista y saca un término o un concepto que tiene amplias resonancias marxistas, con frecuencia le da un giro particularmente limitante que es específicamente suyo. De esta manera, continuamente reafirma el repertorio del pensamiento estructuralista en Marx.

Hay un problema con esta posición. La ideología en este ensayo parecería ser, sustancialmente, la de la clase dominante. Si hay una ideología de las clases dominadas, parece ser una que se adapta perfectamente a las funciones y los intereses de la clase dominante dentro del modo capitalista de producción. En este punto, el estructuralismo althusseriano está abierto a la acusación, que se le ha formulado, de un funcionalismo marxista que se le cuela sin querer. La ideología parece realizar la función que se requiere de ella (por ejemplo, reproducir la dominación de la ideología dominante), realizarla eficazmente, y seguir realizándola, sin encontrar ninguna tendencia contraria (un segundo concepto siempre encontrado en Marx cuando discute la reproducción, y que es precisamente el concepto que distingue el análisis en *El Capital* del funcionalismo). Cuando se pregunta por el campo contradictorio de la ideología, sobre cómo la ideología de las clases dominadas es producida y reproducida, sobre ideología de resistencia, exclusión, desviación, etc., no encuentra respuestas en este ensayo. Ni hay tampoco una explicación de por qué la ideología, que está virtualmente atada a la formación social en la explicación de Althusser, produciría alguna vez su opuesto o su contradicción. Pero una noción de la reproducción que está sólo funcionalmente ajustada al capital y que no tiene tendencias en su contra, no encuentra contradicciones, no es el lugar de una lucha de clases, y es radicalmente ajena a la concepción de Marx de la reproducción.

La segunda propuesta influyente en "Ideología y aparatos ideológicos de estado" es la insistencia en que la ideología es una práctica. Esto es, que aparece en prácticas localizadas dentro de los rituales de aparatos específicos o instituciones sociales y organizaciones. Althusser distingue aquí entre aparatos estatales represivos, como la policía y el ejército, y aparatos estatales ideológicos, como iglesias, asociaciones de comercio, y medios de comunicación que no están directamente organizados por el estado. El énfasis sobre "prácticas y rituales" es oportuno, especialmente si éstos no son interpretados de manera demasiado estrecha o polémica. Las ideologías son los marcos de pensamiento y cálculo sobre el mundo, las "ideas" que las personas usan para entender cómo funciona el mundo social, cuál es su lugar en él y qué *deberían* hacer. Pero el problema para una teoría materialista o no idealista es cómo lidiar con ideas, que son eventos mentales, y por tanto, Marx dice, sólo pueden ocurrir "en el pensamiento, en la cabeza" (¿dónde más?), en un sentido materialista, no idealista ni vulgar. El énfasis de Althusser es útil aquí, nos ayuda a salir del dilema filosófico, además de tener la virtud agregada, creo yo, de estar en lo cierto. Él pone el énfasis allí donde las ideas aparecen, donde los eventos mentales se registran o se ven realizados, como fenómenos sociales. Esto es principalmente, por supuesto, el lenguaje (entendido en el sentido de significar prácticas que involucran el uso de signos; en el dominio semiótico, el dominio del significado y la representación). De modo igualmente importante, en los rituales y las prácticas del comportamiento y la

acción social, en los que las ideologías se imprimen o se inscriben a sí mismas. El lenguaje y el comportamiento son los medios, por así decirlo, del registro material de la ideología, la modalidad de su funcionamiento. Estos rituales y prácticas siempre ocurren en lugares sociales, vinculados con aparatos sociales. Ésa es la razón por la que debemos analizar o reconstruir el lenguaje y el comportamiento para poder descifrar los patrones del pensamiento ideológico que están inscritos en ellos.

Este avance importante en nuestra concepción de la ideología se ha visto a veces oscurecido por teóricos que afirman que las ideologías no son "ideas" en absoluto, sino prácticas, y que es esto lo que garantiza que la teoría de la ideología sea materialista. No estoy de acuerdo con este enfoque. Creo que sufre de una "concreción fuera de lugar". El materialismo del marxismo no puede sostenerse sobre la afirmación de que es la abolición del carácter mental —menos aún de los efectos reales— de eventos mentales (por ejemplo, el pensamiento), pues eso sería precisamente el error que Marx consideraba un materialismo unilateral o mecánico.[5] Debe sostenerse sobre las formas materiales en las que el pensamiento aparece y sobre el hecho de que tiene efectos reales, materiales. Esto es, en cualquier caso, la manera en la que he aprendido a partir de la aseveración frecuentemente citada de Althusser, de que la existencia de la ideología es material "porque está inscrita en las prácticas". Althusser ha causado algo de daño con la formulación, demasiado dramática y demasiado condensada, que aparece en la conclusión de esta parte de su argumento: como lo expresa él, "¡Desaparece!: el término ideas". Althusser ha logrado mucho, pero a mi juicio no ha abolido la existencia de las ideas y el pensamiento, por más que ello pudiera convenir. 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 rituales en los que esas prácticas están inscritas dentro de la existencia material de un aparato ideológico", lo cual es distinto (Althusser [1970] 1971: 158).

Aun así, quedan serios problemas con la nomenclatura althusseriana. El ensayo "Ideología y aparatos ideológicos de estado", de nuevo, asume sin problemas una identidad entre las muchas partes "autónomas" de la sociedad civil y el estado. En contraste, esta articulación está en el centro del problema de Gramsci (1971) sobre la hegemonía. Gramsci tenía dificultades para formular el límite preciso entre estado y sociedad civil porque su lugar no es un asunto simple ni carente de contradicciones. Una pregunta crítica en las democracias liberales desarrolladas es precisamente cómo la ideología es reproducida en instituciones supuestamente privadas de la sociedad civil —el teatro del consentimiento— aparentemente fuera de la esfera de influencia directa del estado mismo. Si todo se encuentra más o menos bajo la supervisión del estado, es bastante fácil ver por qué la única ideología reproducida es la ideología dominante. Pero la pregunta mucho más pertinente, y mucho más difícil, es cómo una sociedad *permite* la relativa libertad de las instituciones civiles para operar en el campo ideológico, día tras día, sin dirección o instrucción del estado; y por qué la consecuencia de este "juego libre" de la

5 En las *Tesis sobre Feuerbach* (Marx 1963).

sociedad civil, por medio de un proceso reproductivo sumamente complejo, aun así consistentemente reconstituye la ideología como una "estructura de dominación". Este es un problema mucho más difícil de explicar, y la noción de "aparatos ideológicos de estado" precisamente cierra este tema. De nuevo, es un cierre de un tipo ampliamente "funcionalista" que presupone una necesaria correspondencia funcional entre los requerimientos del modo de producción y las funciones de la ideología.

Después de todo, en sociedades democráticas no es una ilusión de la libertad decir que no podemos explicar adecuadamente las inclinaciones estructuradas de los medios como si fueran instruidos por el estado sobre qué deben imprimir o permitir en la televisión. Pero entonces, ¿cómo es que un número tan grande de periodistas, guiándose sólo por su "libertad" para publicar y sufrir las consecuencias, sí tienden a reproducir, espontáneamente, sin obligación, una y otra vez, las visiones del mundo construidas dentro de las mismas categorías ideológicas fundamentales? ¿Cómo es que se ven llevados, una y otra vez, al mismo repertorio limitado dentro del ámbito ideológico? Incluso los periodistas que escriben dentro de la tradición sensacionalista con frecuencia parecieran estar inscritos en una ideología con la cual no se comprometen conscientemente, y que, en cambio, "los escribe".

Es *este* el aspecto de la ideología bajo el capitalismo liberal que más requiere una explicación. Esa es la razón por la que, cuando la gente dice "Por supuesto que esta es una sociedad libre, los medios de comunicación operan libremente", no tiene sentido responder "No, ellos operan sólo por medio de la compulsión del estado". Ojalá fuera así, pues entonces todo lo que se requeriría sería sacar cuatro o cinco de los controladores claves y posicionar algunos controladores de los nuestros. De hecho, la reproducción ideológica no puede explicarse por las inclinaciones de individuos o por la coacción encubierta (control social) más de lo que la reproducción económica puede explicarse por la fuerza directa. Ambas explicaciones —y ambas son análogas— deben empezar allí donde empieza *El Capital*: analizando cómo la "libertad espontánea" de los circuitos funciona en realidad. Este es un problema que la nomenclatura de los "aparatos ideológicos de estado" simplemente clausura. Althusser se rehúsa a distinguir entre el estado y la sociedad civil (por las mismas razones que Poulantzas ([1968] 1975) luego supuestamente también apoyó, por ejemplo, que las distinciones pertenecían sólo a la "ideología burguesa"). Su nomenclatura no aporta suficiente peso a lo que Gramsci llamaría las inmensas complejidades de la sociedad en las formaciones sociales modernas: "las trincheras y fortificaciones de la sociedad civil". Pero ni siquiera comienza a entender cuán complejos son los procesos por los que el capitalismo debe trabajar para ordenar y organizar una sociedad civil que no está, técnicamente, bajo su control inmediato. Estos son problemas importantes en el campo de la ideología y la cultura que la formulación de "aparatos ideológicos de estado" nos incentiva a evadir.

La tercera de las propuestas de Althusser es su afirmación de que la ideología sólo existe en virtud de la categoría constituyente del "sujeto". Hay aquí una larga y complicada historia, de la cual sólo elaboraré una parte. He

dicho en otro lugar[6] que *Para leer El Capital* es muy similar en su modo de argumentación a Lévi-Strauss y otros estructuralistas no marxistas. Como Lévi-Strauss ([1958] 1972), Althusser también habla de las relaciones sociales como procesos sin sujeto. Similarmente, cuando Althusser insiste en que las clases son simplemente "portadoras y soportes" de relaciones económicas y sociales, él, como Lévi-Strauss, está utilizando 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 de Althusser aquí está en la línea de la noción de un lenguaje que nos habla, como el mito "habla" de su creador. Esto es una abolición del problema de la identificación subjetiva y de cómo los individuos o grupos se convierten en anunciadores de la ideología. Pero como Althusser lo desarrolla en su teoría de la ideología, él se aleja de la noción de ésta como simplemente un proceso sin sujeto. Parece incorporar la crítica de que este dominio, del sujeto y de la subjetividad, no puede simplemente ser abandonado como un espacio vacío. "Descentrar al sujeto", que es uno de los proyectos principales del estructuralismo, aún nos deja abierto el problema de la subjetificación y subjetivación de la ideología. Aún existen procesos de efecto subjetivo que deben ser explicados. ¿Cómo es que individuos concretos adoptan un lugar dentro de ideologías particulares si es que no tenemos una noción de sujeto o subjetividad? Por otra parte, tenemos que reconsiderar esta pregunta de una manera distinta a la de la tradición de la filosofía empirista. Este es el principio de un desarrollo bastante largo, que empieza en el ensayo "Ideología y aparatos ideológicos de estado" con la insistencia de Althusser en que toda ideología funciona a través de la categoría del sujeto, y que es sólo en la ideología y para ella que los sujetos existen.

Este "sujeto" no debe confundirse con los individuos históricos vivientes. Es la categoría, la posición donde el sujeto —el Yo de las afirmaciones ideológicas— es constituido. Los discursos ideológicos mismos nos constituyen como sujetos para el discurso. Althusser explica cómo esto opera por medio del concepto, tomado de Lacan ([1966] 1977), de "interpelación". Esto sugiere que somos llamados o convocados por las ideologías que nos reclutan como sus "autores", su sujeto esencial. Somos constituidos por los procesos inconscientes de la ideología, en aquella posición de reconocimiento o fijación entre nosotros y la cadena de significantes sin la cual ninguna significación del contenido ideológico sería posible. Es justamente a partir de este punto en el argumento que termina el largo camino hacia el psicoanálisis y el postestructuralismo (y finalmente, fuera de la problemática marxista).

Hay algo al mismo tiempo profundamente importante y seriamente cuestionable sobre la forma de este ensayo, "Ideología y aparatos ideológicos de estado". Esto se refiere, exactamente, a su estructura en dos partes: la primera parte es sobre la ideología y la reproducción de las relaciones sociales de producción; la segunda parte es sobre la constitución de los sujetos y cómo las ideologías nos interpelan en el ámbito del Imaginario. Como resultado de tratar estos dos aspectos en dos compartimentos separados, ha ocurrido

6 Este es el tema del capítulo "Estudios culturales: dos paradigmas" de la presente compilación (Nota de los editores).

una dislocación fatal. Lo que fue originalmente concebido como un elemento crítico en la teoría general de la ideología —la teoría del sujeto— ha pasado a ser sustituido, metonímicamente, por el conjunto de la teoría misma. Las teorías enormemente sofisticadas que se han desarrollado posteriormente han sido, por lo tanto, todas teorías sobre la segunda cuestión. ¿Cómo se constituyen los sujetos en relación con diferentes discursos? ¿Cuál es el papel de los procesos inconscientes en la creación de estas posiciones? Este es el objeto de la teoría del discurso y del psicoanálisis influenciado por la lingüística. O uno puede preguntar por las condiciones de enunciación en una formación discursiva particular. Ese es el problema de Foucault. O uno puede preguntar por los procesos inconscientes por los que se constituyen los sujetos y la subjetividad. Ese es el problema de Lacan. Ha habido, entonces, una considerable teorización sobre la segunda parte de "Ideología y aparatos ideológicos de estado". Pero sobre la primera parte, nada. ¡Finito! La investigación simplemente se detuvo con la formulación inadecuada de Althusser sobre la reproducción de las relaciones sociales de producción. Los dos lados del difícil problema de la ideología fueron fracturados en aquel ensayo, y desde entonces se les han asignado polos diferentes. La cuestión de la reproducción ha sido asignada al polo marxista (masculino), y la cuestión de la subjetividad ha sido asignada al polo psicoanalítico (feminista). Desde entonces, los dos nunca se han encontrado. El segundo se constituye como una pregunta por el "interior" de las personas, sobre el psicoanálisis, la subjetividad y la sexualidad, y se entiende que trata "sobre" eso. De esta manera y en este lugar se ha teorizado el vínculo con el feminismo. El primero es "sobre" relaciones sociales, producción y el "lado duro" de los sistemas productivos, y es "sobre" eso que trata el marxismo y los discursos reduccionistas de clase. Esta bifurcación del proyecto teórico ha tenido consecuencias desastrosas para el desequilibrio del desarrollo posterior de la problemática de la ideología, por no hablar de sus perjudiciales efectos políticos.

Ideología en *La revolución teórica de Marx*

En lugar de seguir alguno de estos caminos, quiero romper con este impasse por un momento y buscar puntos de partida alternativos en Althusser, desde lo cuales me parece que aún pueden hacerse avances útiles. Mucho antes de que llegara a la posición "avanzada" de "Ideología y aparatos ideológicos de estado", Althusser afirmaba, en una corta sección de *La revolución teórica de Marx* (Althusser, [1965] 1969: 231-236), algunas cosas simples sobre la ideología que merecen ser repetidas y tomadas en consideración. Es aquí donde definió a las ideologías como, parafraseándolo, sistemas de representación —compuestos por conceptos, ideas, mitos o imágenes— en los cuales los hombres y las mujeres (adición mía) viven sus relaciones imaginarias con las condiciones reales de la existencia. Vale la pena examinar esta afirmación parte por parte.

La designación de las ideologías como "sistemas de representación" da cuenta de su carácter esencialmente discursivo y semiótico. Los sistemas de representación son sistemas de significado por los que representamos

el mundo para nosotros mismos y para los demás. Reconoce que el conocimiento ideológico es el resultado de prácticas específicas: las prácticas involucradas en la producción de significado. Pero dado que no hay prácticas sociales que ocurran fuera del dominio del significado (semiótico), ¿*todas* las prácticas son simplemente discursos?

Aquí debemos andar con cuidado. Estamos en presencia de un nuevo término suprimido o medio excluido. Althusser nos recuerda que las ideas no están flotando en el espacio vacío. Sabemos que están ahí porque están materializadas en las prácticas sociales, porque las informan. En ese sentido, lo social nunca está fuera de lo semiótico. Cada práctica social está constituida dentro de un juego entre el significado y la representación y puede ser representada. En otras palabras, no hay práctica social fuera de la ideología. Sin embargo, esto no quiere decir que porque todas las prácticas sociales están dentro de lo discursivo, no hay nada *más* en las prácticas sociales que el discurso. Entiendo lo que está en juego al describir procesos sobre los que solemos hablar en términos de ideas como prácticas; las "prácticas" parecen concretas. Ocurren en lugares y aparatos particulares, como salones de clase, iglesias, salas de conferencias, fábricas, escuelas y familias. Esta concreción nos permite afirmar que son "materiales". Pero deben notarse diferencias entre diferentes tipos de prácticas. Permítanme sugerir uno. Si uno está involucrado con una parte del proceso de trabajo capitalista moderno, está usando, junto con ciertos medios de producción, fuerza de trabajo —comprada a cierto precio— para transformar materia prima en un producto, una mercancía. Esta es la definición de una práctica: la práctica del trabajo. ¿Se encuentra *fuera* del significado y el discurso? Desde luego que no. ¿Cómo podrían grandes cantidades de personas aprender esta práctica o combinar su fuerza de trabajo en la división del trabajo con otros, día tras día, a menos que el trabajo estuviera dentro del dominio de la representación y el significado? ¿Es esta práctica de transformación, entonces, nada más que un discurso? Por supuesto que no. No se sigue que porque todas las prácticas estén *en* la ideología, o inscritas por la ideología, todas las prácticas sean *nada más que* ideología. Hay una especificidad en estas prácticas cuyo principal objeto es producir representaciones ideológicas. Son diferentes de aquellas prácticas que —de modo significativo, inteligible— producen otras mercancías. Aquellas personas que trabajan en los medios de comunicación están produciendo, reproduciendo y transformando el campo mismo de la representación ideológica. Se encuentran en una relación diferente con la ideología en general que otros que producen y reproducen el mundo de mercancías materiales y que están, sin embargo, inscritas por la ideología también. Barthes observaba hace mucho tiempo que todas las cosas son también significaciones. Estas últimas formas de prácticas operan en la ideología pero no son ideológicas en términos de la especificidad de su objeto.

Quiero retener la noción de que las ideologías son sistemas de representación materializados en prácticas, pero no quiero fetichizar la "práctica". Con frecuencia, a este nivel de teorización, el argumento tiende a identificar la práctica social con el discurso social. Aunque el énfasis en el discurso tiene razón en apuntar a la importancia del significado y la representación,

ha sido llevado hasta su absoluto opuesto, y esto nos permite hablar sobre la práctica como si no existiera nada fuera de la ideología. Esto es simplemente una inversión.

Noten que Althusser habla de "sistemas" y no de "sistema". Lo importante sobre los sistemas de representación es que no son singulares. Hay una cantidad de ellos en cualquier formación social. Son plurales. Las ideologías no operan en ideas simples; operan en cadenas discursivas, en cúmulos, en campos semánticos, en formaciones discursivas. A medida que uno entra a un campo ideológico, escoge cualquier representación o idea, inmediatamente activa toda una cadena de asociaciones connotativas. Las representaciones ideológicas se connotan —se convocan— unas a otras. Así que una variedad de diferentes sistemas o lógicas ideológicas están disponibles en cualquier formación social. La noción de *la* ideología dominante y *la* ideología subordinada es una manera inadecuada de representar el complejo juego entre diferentes discursos y formaciones ideológicas en cualquier sociedad desarrollada moderna. Tampoco está el terreno de la ideología constituido como un campo de cadenas discursivas mutuamente excluyentes, internamente autosostenidas. Se desafían unas a otras, a menudo tomando de un repertorio común y compartido de conceptos, rearticulando y desarticulándolos dentro de diferentes sistemas de diferencia o equivalencia.

Quiero pasar a la siguiente parte de la definición de Althusser de la ideología: los sistemas de representación en los cuales *viven* los hombres y las mujeres. Althusser encierra "viven" entre comillas porque no se refiere a la vida genética o biológicamente ciega, sino la vida de experimentar, dentro de una cultura, el significado y la representación. No es posible acabar con la ideología y simplemente vivir lo real. Siempre necesitamos sistemas por medio de los cuales representar para nosotros mismos o para otras personas qué es lo real. El segundo punto importante sobre "viven" es que debemos entenderlo ampliamente. Por "viven", él se refiere a que hombres y mujeres utilizan una variedad de sistemas de representación para experimentar, interpretar y "dar sentido a" las condiciones de su existencia. Se sigue que la ideología puede siempre definir al mismo supuesto objeto o condición objetiva en el mundo real de manera diferente. No hay "ninguna correspondencia necesaria" entre las condiciones de una relación o práctica social, y el número de diferentes maneras en las que puede ser representada. No se sigue que, como han asumido algunos neokantianos en la teoría del discurso, dado que no podemos conocer o experimentar una relación social excepto "dentro de la ideología", por tanto no existe independientemente de la maquinaria de la representación: un punto antes aclarado por Marx en la *Introducción de 1857*, pero gravemente malinterpretado por Althusser.

Quizás la implicación más subversiva del término "viven" sea que connota el dominio de la experiencia. Es en los sistemas de interpretación de la cultura y a través de ellos que "experimentamos" el mundo: la experiencia es el producto de nuestros códigos de inteligibilidad, nuestros esquemas de interpretación. Consecuentemente, no hay experiencia *fuera* de las categorías de la representación o la ideología. La noción de que nuestras cabezas están llenas de ideas falsas que pueden, sin embargo, ser dispersadas

totalmente cuando nos lanzamos abiertamente a "lo real" como momento de absoluta autenticación, es probablemente la concepción más ideológica de todas. Este es exactamente aquel momento de "reconocimiento" cuando el hecho de que el significado dependa de la intervención de sistemas de representación desaparece, y parecemos encontrarnos seguros dentro de la actitud naturalista. Es un momento de extrema clausura ideológica. Aquí nos encontramos más que nunca bajo la influencia de las estructuras altamente ideológicas: el sentido común, el régimen de lo "dado 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 cual caemos, no hacia la Naturaleza sino hacia la ilusión naturalista: la altura (o profundidad) de la ideología. Consecuentemente, cuando contrastamos la ideología con la experiencia, o la ilusión con la verdad auténtica, no estamos reconociendo que no hay manera de experimentar las "relaciones reales" de una sociedad en particular fuera de sus categorías culturales e ideológicas. Esto no quiere decir que todo nuestro conocimiento sea simplemente producto de nuestra voluntad de poder; puede haber algunas categorías ideológicas que nos den un conocimiento más adecuado o más profundo sobre nuestras relaciones particulares que otras.

Dado que no hay relaciones uno a uno entre las condiciones de la existencia social que vivimos y la manera como las experimentamos, es necesario para Althusser llamar a estas relaciones "imaginarias". Esto es, no se deben confundir con lo real de ninguna manera. Es sólo más tarde en su trabajo que este dominio se vuelve el "Imaginario" en un sentido propiamente lacaniano.[7] Podría ser el caso que tuviera ya a Lacan en mente en su ensayo anterior, pero aún no está interesado en afirmar que conocer y experimentar sólo son posibles por medio del proceso psicoanalítico particular que Lacan ha postulado. La ideología es descrita como imaginaria simplemente para distinguirla de la noción de que las "relaciones reales" declaran sus propios significados sin ambigüedades.

Finalmente, consideremos el uso althusseriano de esta frase, "las condiciones reales de la existencia", escandalosa (dentro de la teoría cultural contemporánea) porque aquí Althusser se compromete con la noción de que las relaciones sociales existen efectivamente separadas de sus representaciones o experiencias ideológicas. Las relaciones sociales existen. Nacemos en ellas. Existen independientemente de nuestra voluntad. Son reales en su estructura y su tendencia. No podemos desarrollar una práctica social sin representar esas condiciones para nosotros mismos de una u otra forma; pero las representaciones no agotan su efecto. Las relaciones sociales existen, independientemente de la mente, independientemente del pensamiento. Y aun así sólo pueden ser conceptualizadas en el pensamiento, en la cabeza. Así es como Marx lo expresa en la *Introducción de 1857* a los *Grundrisse*. Es importante que Althusser afirme el carácter objetivo de las relaciones reales que constituyen modos de producción en formaciones sociales, aunque su trabajo posterior brindó el soporte para una teorización muy diferente.

7 En Lacan ([1966] 1977) lo Imaginario señala una relación de plenitud con la imagen. Se opone a lo Real y a lo Simbólico.

Althusser aquí está más cerca de una posición filosófica "realista" que en sus manifestaciones kantiana o spinozista posteriores.

Ahora quiero ir más allá de la frase particular que he estado explicando para elaborar dos o tres cosas generales asociadas con esta formulación. Althusser dice que estos sistemas de representación están esencialmente fundados sobre estructuras inconscientes. De nuevo, en el ensayo anterior, parece estar pensando en la naturaleza inconsciente de la ideología en maneras similares a aquellas usadas por Lévi-Strauss cuando definió los códigos de un mito como inconscientes, esto es, en términos de sus reglas y categorías. Nosotros no somos conscientes de las reglas y los sistemas de clasificación de una ideología cuando enunciamos una afirmación ideológica. No obstante, como las reglas del lenguaje, están abiertas a una inspección racional y a un análisis de los modos de interrupción y deconstrucción, que pueden abrir un discurso hasta sus cimientos y permitirnos inspeccionar las categorías que lo generan. Sabemos la letra de la canción, "Rule, Brittania"[8], pero somos "inconscientes" ante la estructura profunda —las nociones de nación, los grandes momentos de la historia imperialista, las suposiciones sobre la dominación y la supremacía global, el Otro necesario para la subordinación de otros pueblos— que está implícita en su simple resonancia celebratoria. Estas cadenas connotativas no están abiertas ni son fácilmente cambiables o reformulables a nivel consciente. ¿Se sigue de ello que sean un producto de procesos inconscientes específicos y mecanismos en el sentido psicoanalítico?

Esto nos regresa a la cuestión sobre cómo es que los sujetos se reconocen a sí mismos en la ideología: ¿cómo se construye la relación entre sujetos individuales y las posiciones de un discurso ideológico particular? Parece posible que algunas de las posiciones básicas de los individuos en el lenguaje, así como algunas posiciones primarias en el campo ideológico, son constituidas por procesos inconscientes en el sentido psicoanalítico, en las etapas tempranas de formación. Estos procesos podrían entonces tener una orientación y un impacto profundos en las maneras en que nos situamos más tarde en la vida en discursos ideológicos posteriores. Está bastante claro que tales procesos *sí* operan en la infancia temprana, haciendo posible la formación de relaciones con otros y con el mundo externo. Están inseparablemente atadas —por un lado— a la naturaleza y al desarrollo, sobre todo, de identidades sexuales. Por otro lado, no está de modo alguno probado adecuadamente que estas posiciones *por sí solas* constituyan los mecanismos por los que todos los individuos se ubican a sí mismos en la ideología. No estamos del todo fijados en nuestra relación con el campo complejo de discursos ideológicos históricamente situados exclusivamente en ese único momento, cuando entramos a la "transición de la existencia biológica a la existencia humana" (Althusser [1970] 1971: 93). Permanecemos abiertos a ser posicionados y situados de diferentes maneras, en diferentes momentos a través de nuestra existencia.

Algunos argumentan que aquellos posicionamientos posteriores simplemente recapitulan las posiciones primarias establecidas en la resolución del complejo de Edipo. Parece ser más acertado decir que los sujetos no son

8 Canción patriótica de Gran Bretaña (Nota del traductor).

posicionados exclusivamente en relación al campo de las ideologías por la resolución de procesos inconscientes en la infancia. También son posicionados por las formaciones discursivas de formaciones sociales específicas. Están situados de manera diferente con relación al espectro diverso de lugares sociales. Me parece equivocado asumir que el proceso que permite al individuo hablar o enunciar *en general* —el lenguaje como tal— es igual al que permite al individuo enunciarse a sí mismo como un individuo de un particular género, raza, sexo, etc., dentro de una variedad de sistemas representacionales específicos en sociedades definidas. Los mecanismos universales de la interpelación pueden proveer de las condiciones generales necesarias para el lenguaje, pero es mera especulación la que hasta ahora sugiere que proveen suficientes condiciones concretas para la enunciación de ideologías históricamente específicas y diferenciadas. La teoría del discurso unilateralmente insiste en que una explicación de la subjetividad en términos de los procesos inconscientes de Lacan es en sí misma *la* teoría completa de la ideología. Ciertamente, una teoría de la ideología debe desarrollar lo que las teorías marxistas tempranas no hicieron, una teoría de los sujetos y la subjetividad. Debe ser capaz de explicar el reconocimiento del sujeto dentro del discurso ideológico, qué es lo que permite a los sujetos reconocerse a sí mismos en el discurso y hablarlo espontáneamente como su autor. Pero esto no es lo mismo que tomar el esquema freudiano, releído de un modo lingüístico por Lacan, como una teoría adecuada de la ideología en las formaciones sociales.

Althusser mismo parece, anteriormente (en su ensayo "Freud y Lacan", escrito por primera vez en 1964),[9] reconocer la naturaleza necesariamente provisional y especulativa de las propuestas de Lacan. Él repitió la sucesión de "identidades" que sostienen el argumento de Lacan: la transición de la existencia biológica a la humana como paralelo a la Ley del Orden, que es la misma que la Ley de la Cultura, que "se confunde en su esencia formal con el orden del lenguaje" (Althusser [1970] 1971: 93). Pero entonces él recoge la naturaleza puramente *formal* de estas homologías en una nota:

> Formalmente: pues la Ley de la Cultura que es introducida primero como lenguaje […] no se agota en el lenguaje; su contenido es la estructura real de parentesco y las formaciones ideológicas determinadas en las que las personas inscritas en estas estructuras viven su función. No es suficiente saber que la familia occidental es patriarcal y exogámica […] debemos también desarrollar las formaciones ideológicas que gobiernan la paternidad, la maternidad, la conyugalidad, y la niñez. Queda por hacer una masa de investigación sobre estas formaciones ideológicas. Esta es una tarea para el materialismo histórico" (Althusser [1970] 1971: 211).

Pero en formulaciones posteriores (más aun en la avalancha lacaniana que le ha seguido), este tipo de precaución ha sido abandonado en un vendaval de afirmaciones. En el deslizamiento común, "el inconsciente está estructurado como un lenguaje" se ha vuelto "el inconsciente *es* lo mismo que la entrada al lenguaje, la cultura, la identidad sexual, la ideología, y así sucesivamente".

9 Publicado en Althusser ([1970] 1971: 93).

Lo que he intentado hacer es regresar a un punto de partida más simple y más productivo para pensar sobre la ideología, un punto que también encuentro en el trabajo de Althusser, pero no en el lado de él que está de moda. Reconociendo que, en estos asuntos, estamos al principio de un camino largo y difícil, aun cuando nuestro aparato conceptual es extremadamente sofisticado y "avanzado", en términos de un entendimiento real, investigación sustanciosa, y un progreso hacia el conocimiento de una manera genuinamente "abierta" (por ejemplo, científica). En términos de esta "larga marcha", *La revolución teórica de Marx* es anterior a los vuelos de la imaginación, y ocasionalmente de la fantasía, que se impusieron en "Ideología y aparatos ideológicos de estado". No debería, sin embargo, dejarse atrás sólo por esa razón. "Contradicción y sobredeterminación" contiene una noción más rica de la determinación que *Para leer El Capital*, aunque sin una teorización tan rigurosa. *La revolución teórica de Marx* tiene una noción más plena de ideología que "Ideología y aparatos ideológicos de estado", aunque no tan comprehensiva.

Leyendo un campo ideológico

Permítanme tomar un breve ejemplo personal como indicador de cómo algunas cosas que he dicho sobre la concepción general de Althusser sobre la ideología nos permiten pensar acerca de formaciones ideológicas particulares. Quiero pensar sobre aquel complejo particular de discursos que implica las ideologías de identidad, lugar, etnia y formación social generados alrededor del término "negro". En efecto, tal término "funciona como un lenguaje". Lenguajes, en realidad, ya que las formaciones en que posicionó a este término, tanto en el Caribe como en Gran Bretaña, no corresponden exactamente a la situación estadounidense. Es sólo al nivel "caótico" del lenguaje en general que son lo mismo. De hecho lo que encontramos son diferencias, especificidades, dentro de historias diferentes aunque relacionadas.

En momentos diferentes a lo largo de mis treinta años en Inglaterra, he sido "llamado" o interpelado como "de color", "afroantillano", "negro" ["*Negro*"], "negro" ["*black*"], "inmigrante". A veces en la calle, a veces en las esquinas, a veces abusivamente, a veces de manera amigable, a veces ambiguamente.[10] Todos ellos me inscriben "en mi lugar" en una cadena significante que construye la identidad a través de categorías de color, etnia, raza.

En Jamaica, donde pasé mi juventud y adolescencia, era constantemente llamado "de color". La manera en que el término era articulado con otros términos en la sintaxis de raza y etnia era tal que producía el significado, en realidad, de "no negro". Los "negros" eran los demás: la vasta mayoría de personas, la gente común. Ser "de color" era pertenecer a los rangos "mixtos" de la clase media marrón, un peldaño por encima del resto, en las aspiraciones si no en la realidad. Mi familia adhería un gran peso a estas distinciones minuciosas, e insistía en la inscripción por lo que significaban en términos de

10 Un amigo mío negro fue disciplinado por su organización política por "racismo" porque, para escandalizar al vecindario blanco donde ambos vivíamos como estudiantes, pasaba por mi ventana tarde por la noche y, desde la mitad de la calle, gritaba "¡Negro!" " ["*Negro!*"] fuertemente para llamar mi atención.

distinciones de clase, estatus, raza, color. Se aferraban a ella a capa y espada, como el último salvavidas ideológico que era. Pueden imaginarse cuán mortificados estuvieron al descubrir que, cuando vine a Inglaterra, yo era llamado "de color" por los nativos precisamente porque, hasta donde ellos veían, yo *era* "negro", para todo efecto práctico. El mismo término cargaba connotaciones muy diferentes porque operaba dentro de diferentes "sistemas de diferencias y equivalencias". Es la posición dentro de las diferentes cadenas significantes lo que "significa", no la correspondencia fija, literal entre un término aislado y alguna posición denotada en el espectro de color.

El sistema del Caribe estaba organizado alrededor del sistema de clasificación refinado de los discursos coloniales sobre la raza, arreglado en una escala ascendente hasta el último término "blanco", este último siempre fuera del alcance, el imposible, el término "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 en la escala importaba profundamente. El sistema inglés, por contraste, estaba organizado en torno a una dicotomía binaria más simple, más apropiada al orden colonizador: "blanco / no blanco". El significado no es un reflejo transparente del mundo en el lenguaje sino que surge por medio de diferencias entre los términos y las categorías, los sistemas de referencia que clasifican el mundo y le permiten, así, ser apropiado en el pensamiento social, en el sentido común.

Como individuo concreto viviente, ¿en realidad soy alguna de estas interpelaciones? ¿Alguna de ellas me agota? De hecho, yo no "soy" una u otra de estas maneras de representarme, aunque he sido todas ellas en diferentes momentos y aún soy algunas de ellas en alguna medida. Pero no hay un "yo" esencial, unitario, sólo el sujeto fragmentario, contradictorio en que me convierto. Mucho después, nuevamente era "de color", esta vez desde el otro lado, más allá del término. Intenté enseñarle a mi hijo que él era "negro" al mismo tiempo que él aprendía los colores del espectro y me repetía que él era "marrón". Por supuesto, era *ambas cosas*.

Ciertamente yo soy de las Antillas, aunque he vivido mi vida adulta en Inglaterra. Pero de hecho, la relación entre "afroantillano" e "inmigrante" es bastante compleja para mí. En los años cincuenta, los dos términos eran equivalentes. Ahora, el término "afroantillano" es bastante romántico. Connota el reggae, el ron con Coca Cola, lentes oscuros, mangos y ensalada enlatada de frutas tropicales cayendo de los cocoteros. Este es un "yo" idealizado. (Quisiera sentirme de esa manera más seguido). "Inmigrante" también lo conozco bien. No hay nada remotamente romántico sobre eso. Lo posiciona a uno tan equívocamente como si *realmente* perteneciera a *algún otro lugar*. "¿Y cuándo volverás a casa?" Parte de la "palanca extranjera" de la señora Thatcher. Sólo entendí la manera en que este término me posicionaba relativamente tarde en la vida, y el "llamado" en aquella ocasión provino de una dirección inesperada. Fue cuando mi madre me dijo, en una breve visita a casa: "¡Espero que no te confundan por allá con uno de esos inmigrantes!". La sorpresa del reconocimiento. También fui en muchas ocasiones "hablado" por aquel otro término, ausente, silencioso, aquel que nunca está ahí, el "americano", indigno incluso, con una "N" mayúscula. El "silencio" alrededor de este término fue

quizás el más elocuente de todos. Los términos marcados positivamente "significan" por su posición en relación con aquello que está ausente, sin marcar, lo que no se puede decir. El significado es relacional dentro de un sistema ideológico de presencia y ausencia.

Althusser, en un pasaje controversial de "Ideología y aparatos ideológicos de estado", dice que somos sujetos "siempre listos". Hirst y otros lo cuestionan. Si somos sujetos "siempre listos", tendríamos que nacer con la estructura de reconocimiento y los medios para posicionarnos a nosotros mismos con el lenguaje ya formado. Mientras tanto, Lacan, en quien se basan Althusser y otros, usa a Freud y a Saussure para brindar una explicación de cómo se forma la estructura del reconocimiento (a través del estadio del espejo y las resoluciones del complejo de Edipo, etc.). Sin embargo, dejemos de lado por un momento la objeción, pues una verdad más grande sobre la ideología está implícita en lo que Althusser dice. Experimentamos la ideología como si emanara libre y espontáneamente de nosotros, como si fuéramos sus sujetos libres, "trabajando para nosotros mismos". En realidad, somos hablados y se habla por nosotros en los discursos ideológicos que nos esperan aun al momento de nacer, en los cuales nacemos y encontramos nuestro lugar. El niño recién nacido que aún debe, según la lectura de Lacan que hace Althusser, adquirir los medios para ser posicionado dentro de la ley de la Cultura, es ya esperado, nombrado y posicionado de antemano "por las formas de la ideología (paterna/materna/conyugal/fraternal)".

Esta observación me lleva a pensar en una experiencia temprana relacionada. Es una historia que se cuenta con frecuencia en mi familia —con gran humor en general, aunque yo nunca entendí la gracia; es parte de nuestra cultura familiar—, de cuando mi madre me trajo a casa del hospital luego de mi nacimiento y mi hermana miró dentro de mi cuna, y dijo, "¿De dónde sacaste este bebé culí?" Los culís en Jamaica son descendientes del oriente de la India, hijos de los trabajadores contratados y traídos al país luego de la abolición para reemplazar a los esclavos en el trabajo de las plantaciones. "Culí" es, de ser posible, un nivel por debajo de "negro" en el discurso racial. Esta era la manera en que mi hermana señalaba que, como suele pasar en las mejores familias mestizas, yo había resultado bastante más oscuro que el promedio en mi familia. No tengo idea si esto realmente ocurrió o fue una historia fabricada por mi familia o incluso quizás yo la inventé y ahora he olvidado cuándo o por qué. Pero me sentí, entonces y ahora, convocado a mi "lugar" por esta historia. A partir de ese momento, mi lugar dentro del sistema de referencia ha sido problemático. Quizás ayude a explicar por qué y cómo me convertí en aquello que fui nombrado inicialmente: el "culí" de mi familia, aquel que no encajaba, el extranjero, el que andaba por las calles con la gente equivocada, y creció con todas esas ideas raras. El Otro.

¿Cuál es la *contradicción* que genera un campo ideológico de este tipo? ¿Se trata de "la contradicción principal entre capital y trabajo"? Esta cadena significante fue claramente inaugurada en un momento histórico específico: el momento de la esclavitud. No es eterno, ni universal. Era la manera en que se daba sentido a la inserción de personas esclavizadas de los reinos de la costa occidental de África, en las relaciones sociales de producción del trabajo

forzado en el Nuevo Mundo. Dejemos de lado por un momento la debatida cuestión sobre si el modo de producción en las sociedades esclavistas era "capitalista" o "precapitalista" o una articulación de ambos en un mercado global. En las etapas tempranas del desarrollo, para todo efecto práctico, los sistemas raciales y clasistas se traslapaban. Eran "sistemas de equivalencia". Las categorías raciales y étnicas continúan siendo hoy las formas en que las estructuras de dominación y explotación son "vividas". En ese sentido, estos discursos cumplen la función de "reproducir las relaciones sociales de producción". Y sin embargo, en las sociedades del Caribe contemporáneo, los dos sistemas *no* se corresponden perfectamente. Hay "negros" en la cima de la escala, también, algunos de ellos explotadores de otros trabajadores negros, y algunos muy buenos amigos de Washington. El mundo no se divide claramente en sus categorías sociales/naturales, ni las categorías ideológicas necesariamente producen sus propios modos de consciencia "apropiados". Estamos por tanto obligados a decir que hay un complicado juego de articulaciones entre los dos sistemas del discurso. La relación de equivalencias entre ambos no está fija, sino que ha cambiado históricamente. Ni está tampoco "determinada" por una sola causa en lugar de ser el resultado de una "sobredeterminación".

Es así que estos discursos claramente construyen la sociedad jamaiquina como un campo de diferencia social organizado en torno a categorías de raza, color y etnia. Aquí la ideología tiene la función de asignar a una población una clasificación particular organizada alrededor de estas categorías. En la articulación entre los discursos de clase y raza-color-etnia (y el desplazamiento efectuado entre ellos que esto posibilita), lo segundo es constituido como el discurso "dominante", las categorías por las cuales las formas dominantes de consciencia son generadas, el terreno dentro del cual hombres y mujeres "se mueven, adquieren consciencia de su posición, su lucha, etc." (Gramsci 1971: 377), el sistema de representación a través del cual las personas "viven la relación imaginaria con sus condiciones reales de existencia" (Althusser, [1965] 1969: 233). Este análisis no es un análisis académico, que sea sólo valioso por sus distinciones teóricas y analíticas. La sobredeterminación de la clase y la raza tiene las más profundas consecuencias —alguna de ellas altamente contradictorias— para la *política* de Jamaica, y de los negros jamaiquinos en todas partes.

Es posible, entonces, examinar el campo de las relaciones sociales, en Jamaica y en Gran Bretaña, en términos de un campo interdiscursivo generado por al menos tres diferentes contradicciones (clase, raza, género), cada una de las cuales cuenta una historia diferente, un modo de operación distinto; cada una divide y clasifica el mundo de manera distinta. Sería entonces necesario, en cualquier formación social específica, analizar la manera en que la clase, la raza y el género se articulan entre sí para establecer posiciones sociales condensadas particulares. Podemos decir que aquí las posiciones sociales están sujetas a una "doble articulación". Están sobredeterminadas por definición. Prestar atención a su superposición o a su "unidad" (fusión), es decir, las maneras en que connotan o se convocan entre sí al articular diferencias en el campo ideológico, no obvia la pregunta por *los efectos particulares* que

cada estructura tiene. Podemos pensar en situaciones políticas en las que podrían trazarse alianzas de maneras diferentes, dependiendo de cuál de las distintas articulaciones que están en juego se vuelva la dominante en el momento dado.

Ahora pensemos acerca de este término, "negro", dentro de un campo semántico particular o formación ideológica en vez de un término simple: dentro de su cadena de connotaciones. Doy sólo dos ejemplos. El primero es la cadena —negro-flojo-resentido-habilidoso, etc.—, que fluye de la identificación de "negro" en un momento histórico bastante específico: la era de la esclavitud. Esto nos recuerda que, aunque la distinción "negro/blanco" articulada por esta cadena particular no está dada por la contradicción capital-trabajo, las relaciones sociales características de aquel momento histórico específico son su referente en esta formación discursiva particular. En el caso de los indios occidentales, "negro", con su resonancia connotativa, es una manera de representar cómo las personas de un carácter étnico distintivo fueron inicialmente insertadas en las relaciones sociales de producción. Pero claro, aquella cadena de connotaciones no es la única. Una cadena enteramente diferente se genera dentro de los poderosos discursos religiosos que han arrasado con el Caribe: la asociación de la luz con Dios y el espíritu, o de la oscuridad o la "negrura" con el infierno, el diablo, el pecado y la perdición. Cuando yo era niño y una de mis abuelas me llevaba a la iglesia, pensaba que la apelación del pastor negro al Todopoderoso, "Señor, ilumina nuestra oscuridad", era un pedido bastante específico por un poco de asistencia divina personal.

Lucha ideológica

Es importante observar el campo semántico dentro del cual "significa" una cadena ideológica particular. Marx nos recuerda que las ideas del pasado son una carga de pesadillas para los cerebros de los que viven. El momento de formación histórica es crítico para cualquier campo semántico. Estas zonas semánticas cobran forma en períodos históricos particulares: por ejemplo, la formación del individualismo burgués en los siglos XVII y XVIII en Inglaterra. Dejan los rastros de sus conexiones, mucho después de que las relaciones sociales a las que se referían han desaparecido. Estos rastros pueden ser reactivados en un momento posterior, aun cuando los discursos se hayan fragmentado como ideologías coherentes u orgánicas. El pensamiento del sentido común contiene lo que Gramsci llamaba los rastros de la ideología "sin inventario". Consideren, por ejemplo, el rastro del pensamiento religioso en un mundo que se considera a sí mismo secular y que, por tanto, imbuye "lo sagrado" en ideas seculares. Aunque la lógica de la interpretación religiosa de los términos se ha roto, el repertorio religioso sigue dejando un rastro a lo largo de la historia, que puede ser usado en una variedad de nuevos contextos históricos, reforzando y apuntalando ideas aparentemente más "modernas".

En este contexto podemos localizar la posibilidad de la lucha ideológica. Una cadena ideológica particular se vuelve lugar de una lucha, no sólo cuando la gente intenta desplazarla, romperla o desafiarla suplantándola con

un conjunto de términos alternativos completamente nuevo, sino también cuando la gente interrumpe el campo ideológico e intenta transformar su significado cambiando o rearticulando sus asociaciones, por ejemplo, de lo negativo a lo positivo. Con frecuencia, la lucha ideológica consiste en intentar ganar algún nuevo conjunto de significados para un término o categoría existente, desarticulándolo de su lugar en una estructura significante. Por ejemplo, es precisamente debido a que "negro" es el término que connota lo más despreciado, lo desposeído, lo poco ilustrado, lo incivilizado, lo inculto, lo artero, lo incompetente, que puede ser desafiado, transformado e imbuido con un valor ideológico positivo. El concepto "negro" no es la propiedad exclusiva de ningún grupo social en particular o discurso único. Para usar la terminología de Laclau y Mouffe (Laclau 1977, Laclau y Mouffe 1985), el término, a pesar de sus poderosas resonancias, no tiene ninguna "pertenencia de clase" necesaria. Ha sido profundamente insertado en el pasado en los discursos de la distinción y el abuso racial. Estuvo, por mucho tiempo, aparentemente encadenado a su lugar en los discursos y las prácticas de la explotación económica y social. En el período de la historia jamaiquina cuando la burguesía nacional deseaba hacer causa común con las masas en la lucha por la independencia política formal del poder colonizante —una pelea en la que la burguesía local, no las masas, emergió como la fuerza social líder— "negro" fue una suerte de disfraz. En la revolución cultural que barrió Jamaica entre los años sesenta y setenta, cuando por primera vez la gente reconoció y aceptó su herencia africana-esclava-negra y el punto de apoyo o el centro de gravedad de la sociedad pasó a "las raíces", la vida y la experiencia común de las clases negras bajas urbanas y rurales, como representando la esencia de la "jamaiquinidad" (este es el momento de la radicalización política, de la movilización masiva, de la solidaridad con la lucha negra y la liberación en todas partes, de "hermanos del alma" y "Soul", así como del reggae, Bob Marley y al rastafarianismo), "negro" se reconstituyó como su opuesto. Se volvió el lugar de la construcción de la "unidad", del reconocimiento positivo de "la experiencia negra", el momento de la constitución de un *nuevo* sujeto colectivo: las "masas negras sufrientes". Esta transformación en el significado, la posición y la referencia de "negro" no siguió y reflejó la revolución cultural negra en Jamaica en el mismo período. Fue una de las maneras en que aquellos nuevos sujetos fueron *constituidos*. Las personas —los individuos concretos— siempre estuvieron allí. Pero como sujetos en lucha por una nueva época en la historia, aparecían por primera vez. La ideología, a través de una antigua categoría, era constitutiva de su formación oposicional.

Así que la palabra misma no tiene connotación de clase específica, aunque sí tiene una larga historia, que no es fácil de desmantelar. A medida que los movimientos sociales desarrollan una lucha en torno a un programa particular, los significados que parecen haber estado siempre fijos en su lugar empiezan a aflojar sus ataduras. En resumen, el significado del concepto ha cambiado como resultado de una *lucha* alrededor de cadenas de connotaciones y prácticas sociales que hicieron posible el racismo a través de la construcción negativa de "negro". Al invadir el corazón de la definición negativa, el movimiento negro ha intentado arrebatar el fuego del término mismo. Porque "negro", que alguna vez significó todo lo que era menos respetable, ahora

puede afirmarse como "bello", la base de nuestra identidad social positiva, que requiere y engendra respeto entre nosotros. "Negro", entonces, existe ideológicamente sólo en relación al desafío alrededor de aquellas cadenas de significado y las fuerzas sociales involucradas en ese desafío.

Podría haber tomado cualquier concepto clave, categoría o imagen alrededor de la cual los grupos se hayan organizado y movilizado, alrededor del cual las prácticas sociales emergentes se hayan desarrollado. Pero quería tomar un término con una profunda resonancia para toda una sociedad, uno alrededor del cual toda la dirección de la lucha social y el movimiento político hubieran cambiado en la historia de nuestras vidas. Quería por tanto sugerir que pensar el término de una manera no reduccionista dentro de la teoría de la ideología abre el campo a algo más que un intercambio idealista de significados "buenos" o "malos"; o a una lucha que tiene lugar sólo en el discurso; y una que está fijada permanentemente y para siempre por la manera en que procesos inconscientes particulares se resuelven en la infancia. El campo de lo ideológico tiene sus propios mecanismos; es un campo de constitución, regulación y lucha social "relativamente autónomo". No está libre o independiente de determinaciones. Pero no es *reducible* a la determinación simple de cualquiera de los otros niveles de las formaciones sociales en los que la distinción entre negro y blanco se ha vuelto políticamente pertinente, a través de la cual se ha articulado toda la "consciencia" de la raza. Este proceso tiene consecuencias reales y efectos en cómo se reproduce, ideológicamente, la formación social entera. El efecto de la lucha sobre "negro", si se vuelve lo suficientemente fuerte, es que impide que la sociedad se reproduzca a sí misma funcionalmente, de *aquella* manera antigua. La reproducción social misma se vuelve un proceso desafiado.

Contrario al énfasis del argumento de Althusser, la ideología no tiene sólo la función de "reproducir las relaciones sociales de producción". La ideología también *define límites* de la medida en que una sociedad en dominación puede fácil, suave y funcionalmente reproducirse a sí misma. La noción de que las ideologías están siempre ya inscritas no nos permite pensar adecuadamente en los cambios de acentuación en el lenguaje y la ideología, que es un proceso constante y sin fin: lo que Volóshinov ([1930] 1973) llamaba la "multiacentualidad del signo ideológico" o la "lucha de clases en el lenguaje".

Referencias citadas

Althusser, Louis
[1965] 1969 *For Marx*. Londres: Penguin Press. [*La revolución teórica de Marx*. 2º ed. México: Siglo XXI Editores,1968].
[1970] 1971 *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Londres: New Left.

Althusser, Louis y Etienne Balibar
[1968] 1970 *Reading Capital*. Londres: New Left. [*Para leer el Capital*. México: Siglo XXI Editores, 1969].

Derrida, Jaques
1977 *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. [*De la gramatologáa*. 2º ed. México: Siglo XXI Editores, 1978].

Foucault, Michel
[1972] 1980 *Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings 1972-1977*. Nueva York: Pantheon. [*Microfísica del poder*. 3º ed. Madrid: La Piqueta, 1992].

Gramsci, Antonio
1971 *Selections from the Prison Notebooks*. Nueva York: International Publishers. [Hay una edición completa: *Cuadernos de la cárcel. Edición crítica del Instituto Gramsci*. México: Ediciones Era, 1981].

Hall, Stuart
1974 "Marx's notes on method: A 'reading' of the '1857 Introduction'". *Working Papers in Cultural Studies* (6): 132-170. [Publicado en la presente compilación como Notas de Marx sobre el método: una 'lectura' de la *Introducción de 1857*].

Lacan, Jaques
[1966] 1977 *Écrits: A Selection*. Nueva York: International. [*Escritos*. 10º ed. México: Siglo XXI Editores, 1984].

Laclau, Ernesto
1977 *Politics and Ideology in Marxist Theory.* Londres: New Left Books. [*Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*. México: Siglo XXI Editores, 1978].

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe
1985 *Hegemony and Socialist Strategy.* Londres: New Left. [*Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1987].

Lévi-Strauss, Claude
[1958] 1972 *Structural Anthropology*. Londres: Penguin. [*Antropologia estructural*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969].

Marx, Karl
1963 *Early Writings.* Londres: C.A. Watts.
1970 *Capital.* Vol. 3. Londres: Lawrence and Wishart. [*El Capital*. Vol. 3. 7º ed. México: Siglo XXI Editoral, 1979].
[1953] 1973 *Grundrisse.* Londres: Penguin. [*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: (Borrador) 1857-1858*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1972].

Marx, Karl y Friedrich Engels
1970 *The German Ideology.* Londres: Lawrence & Wishart. [*Ideología alemana*. México: Ediciones de Cultura Popular, 1972].

Poulantzas, Nicos
[1968] 1975 *Political Power and Social Classes*. Londres: New Left. [*Poder político y clases sociales en el estado capitalista*. 4º ed. México: Siglo XXI Editores, 1972].

Thompson, E. P.
1978 *The Poverty of Theory and Other Essays*. Nueva York: Monthly Review Press.

Volóshinov, Valentín
[1930] 1973 *Marxism and the Philosophy of Language*. Nueva York: Seminar Press. [*El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2009].

9. La cultura, los medios de comunicación y el "efecto ideológico"

La cultura tiene sus raíces en lo que Marx, en *La ideología alemana,* llamaba la "relación doble" del hombre: con la naturaleza y con los otros hombres. Los hombres, decía Marx, intervienen en la naturaleza y la utilizan, con ayuda de determinados instrumentos y herramientas, para reproducir las condiciones materiales de su existencia. Ahora bien, desde un momento muy temprano de la historia del desarrollo humano esa intervención en la naturaleza por medio del trabajo está organizada *socialmente.* Los hombres colaboran entre sí —en un principio mediante el uso colectivo de herramientas simples, la división rudimentaria del trabajo y el intercambio de mercancías— de cara a la reproducción más efectiva de sus condiciones materiales. Este es el principio de la organización social y de la historia humana. De allí en adelante la relación del hombre con la naturaleza deviene socialmente mediatizada. La reproducción de la sociedad humana, en formas crecientemente complejas y extendidas, y la reproducción de la existencia material están fundamentalmente vinculadas: en efecto, la adaptación de la naturaleza a las necesidades materiales del hombre sólo se logra por medio de las formas que asume su colaboración con los otros hombres. Los hombres, por tanto, se reproducen a sí mismos como "individuos sociales" a través de las formas sociales que asumen sus producciones materiales. Con independencia de lo infinitamente complejas y extendidas que sean las formas sociales que los hombres desarrollan con éxito en determinado momento, las relaciones que rodean a la reproducción material de su existencia forman la instancia determinante de todas las otras estructuras. De esta matriz —las fuerzas y relaciones de producción y el modo en que son organizadas socialmente en las diferentes épocas históricas— surgen todas las otras formas más elaboradas de la estructura social: la división del trabajo, el desarrollo de la distinción entre tipos diferentes de sociedad, los nuevos modos de aplicar la destreza y el conocimiento humano a la modificación de las circunstancias materiales, las formas de asociación civil y política, los diferentes tipos de familia y estado, las creencias, ideas y construcciones teóricas de los hombres y los tipos de consciencia social apropiados o "correspondientes a" aquéllos. Esta es la base para una comprensión *materialista* del desarrollo social y la historia humana; debe ser, asimismo, la base de cualquier definición materialista o no idealista de la cultura.

De hecho, Marx argumentaba que no existe "trabajo" o producción *en general* (Marx 1973). La producción asume siempre formas históricas específicas bajo condiciones determinadas. También asumirán una forma determinada los tipos de sociedad, las relaciones sociales y la cultura humana que surjan bajo tales condiciones históricas específicas. Un tipo de producción

difiere fundamentalmente de otro: y puesto que cada estadio del desarrollo de la producción material dará lugar a formas diferentes de cooperación social, a un tipo definido de producción material y técnica y a modos diferentes de organización política y civil, la historia humana se divide, mediante los modos de desarrollo de la producción, en *estadios o épocas* definidas e históricamente específicas. Cuando la producción material y sus formas correspondientes de organización social alcanzan un estadio complejo de desarrollo hará falta un análisis considerable para establecer con precisión el modo de conceptualizar la relación entre dichos niveles. Quizá el aspecto más difícil de una teoría materialista esté constituido por *cómo* pensar la relación entre la producción material y social y el resto de una formación social desarrollada. Regresaremos en seguida a esta cuestión. Pero un análisis materialista debe incluir, por definición, algún modo concreto de pensar esta relación —a la que dentro de los análisis marxistas es frecuente referirse mediante la metáfora de la "base" y las "superestructuras"— si no quiere abandonar el terreno de su premisa originaria que fundamenta la cultura humana en el trabajo y la producción material.

El "materialismo" de Marx añade a esta premisa al menos otro requerimiento: que la relación debe pensarse dentro de determinadas condiciones históricas, es decir, que debe ser *históricamente específica.* Es este segundo requerimiento el que distingue una teoría materialista histórica de la sociedad y la cultura humana de, por ejemplo, un materialismo basado en el hecho simple de la naturaleza física del hombre (un materialismo "vulgar" o, como dice Marx, no dialéctico) o de uno que ponga como determinante sólo el desarrollo tecnológico. Lo que Korsch, entre otros, ha llamado "el principio de especificidad histórica" del materialismo de Marx es enunciado claramente en *La ideología alemana* (donde la teoría de Marx deviene, por vez primera, completamente "histórica") y posteriormente en su obra de madurez: "El hecho es [...] que individuos *concretos* que son productivamente activos de un modo *concreto* entran en estas relaciones sociales y políticas concretas. La observación empírica debe dar en cada caso, empíricamente y sin la menor mistificación y especulación, la vinculación de la estructura social y política con la producción" (Marx 1965; énfasis agregado). Marx relaciona también con esta base o "anatomía" "la producción de ideas, de conceptos, de conciencias": la esfera de la "producción mental". Para Marx, las relaciones que gobiernan la organización social de la producción material son específicas —"concretas"— de cada fase o estadio: cada una constituye su propio "modo". Las superestructuras sociales y culturales que se "corresponden" con cada modo de producción serán históricamente específicas. Para Marx, hasta la fecha todos los principales modos de producción en la historia humana han estado basados fundamentalmente en un tipo de explotación del trabajo de unos por otros. Los modos de producción —por complejos, desarrollados y productivos que devengan— están fundamentados de raíz, por tanto, en una contradicción antagónica. Pero esta contradicción, las formas sociales en que es institucionalizada, las leyes teóricas que la "explican", así como las formas de "consciencia" en que el antagonismo es vivido y experimentado, se desarrollan nuevamente en formas concretas e históricamente específicas.

La mayor parte de la obra de Marx y Engels estuvo dedicada a analizar las "leyes y tendencias" históricamente determinadas que gobiernan el modo de producción *capitalista,* así como el análisis de las diferentes formas ideológicas y superestructurales apropiadas a este estadio del desarrollo material de la sociedad. Estaba en consonancia con su teoría que este modo y sus formas sociales correspondientes mostraban sus propias leyes y tendencias específicas; también que éstas estuvieran fundamentadas sobre un tipo específico de contradicción, entre cómo era utilizado el trabajo y producidas las mercancías y el modo en que era apropiado el valor del trabajo; y, finalmente, que esta fase dinámica y expansiva del desarrollo material era históricamente *finita,* es decir, destinada a evolucionar y ampliarse mediante una serie de transformaciones, alcanzar los límites externos de su desarrollo potencial y ser reemplazada por otro estadio en la historia humana merced al impulso no de una fuerza externa, sino de una "vinculación interna" (Marx 1961). Ciertamente, Marx consideraba cada modo de producción llamado a desarrollarse, a través de sus estadios superiores, precisamente mediante la "superación" de las contradicciones intrínsecas a sus estadios más bajos, a reproducir esos antagonismos en un nivel más avanzado, y, por tanto, a desaparecer mediante este desarrollo de las contradicciones. Este análisis, realizado al nivel de formas y procesos económicos, constituyó el tema de *El Capital.*

Ahora bien, puesto que cada modo de organización social y material era históricamente específico, las formas de vida social correspondientes tenían que asumir una forma "concreta" e históricamente definida.

> Este modo de producción no debe ser considerado simplemente como la reproducción de la existencia física de los individuos. Más bien es una forma concreta de la actividad de estos individuos, una forma concreta de expresión de sus vidas, un *modo de vida* concreto de éstos. Así como los individuos expresan sus vidas, así son. Por tanto, lo que son coincide con su producción, tanto con lo *que* producen como con *cómo* lo producen (Marx 1965).

Las formas materiales y sociales de la producción, el modo en que el trabajo es organizado v combinado con las herramientas para producir, el nivel de desarrollo técnico, las instituciones por las que circulan las mercancías y se realiza el valor, los tipos de asociación civil, de vida familiar y del estado a todo ello apropiado constituyen un conjunto de relaciones y estructuras que muestra una configuración identificable, un esquema, un "modo de vivir" para los individuos y grupos sociales. Esta esquematización era, por así decirlo, el resultado de las interconexiones entre los diferentes niveles de práctica social. El esquema expresaba también el modo en que el resultado combinado de esos niveles interrelacionados era "vivido", como una totalidad, por sus "portadores". Este parece ser el mejor medio de captar, dentro de una teoría materialista (en la que el término mismo no juega un papel significativo), dónde, precisamente, surge la *cultura.* Diciéndolo metafóricamente, la "cultura" nos refiere a la disposición —las *formas*— asumida por la existencia social bajo determinadas condiciones históricas. Siempre que la metáfora se entienda sólo en su valor heurístico podríamos decir que si el término "social" se *refiere* sólo al *contenido* de las relaciones en que entran involuntariamente

los hombres de cualquier formación social, entonces la "cultura" se refiere a las formas que asumen tales relaciones.[1] Aun a riesgo de fundir dos discursos teóricos divergentes hemos de traer aquí una cuestión que plantea Roger Poole en la introducción a la obra de Lévi-Strauss: "En lugar de preguntar por centésima vez '*Qué* es el totemismo' nos pregunta por vez primera [...] '¿Cómo se disponen los fenómenos totémicos?' El paso del 'qué' al 'cómo', de la actitud sustantiva a la adjetiva, es el primer elemento radicalmente diferente, el primer elemento 'estructural', que hemos de observar en la obra que tenemos ante nosotros" (Poole 1969). La "cultura", en este sentido, no se refiere a algo sustancialmente diferente de lo "social": se refiere esencialmente a un *aspecto* del mismo fenómeno.

Cultura, en este significado del término, es el propósito objetivado ante la existencia humana cuando "hombres concretos bajo condiciones concretas" "se apropian de las producciones de la naturaleza de un modo adaptado a sus propias necesidades" e "imprimen ese trabajo como exclusivamente humano" (Marx 1961). Esto está muy próximo a lo que podríamos llamar la definición "antropológica" de la cultura.[2]

No obstante, Marx y, más especialmente, Engels, no suelen utilizar la "cultura" o sus afines en este sentido descriptivo simple. La utilizan de modo más dinámico y desarrollado: como un material decisivo o *fuerza productora.* La cultura humana es el resultado y el registro del dominio desarrollado del hombre sobre la naturaleza, de su capacidad de modificar la naturaleza para su uso. Esta es una forma de conocimiento humano, perfeccionado mediante el trabajo social, que constituye la base para todo nuevo estadio en la vida histórica y productiva del hombre. No se trata de un "conocimiento" almacenado en abstracto en la cabeza. Está materializado en la producción, encerrado en la organización social, ha avanzado mediante el desarrollo de hábitos tanto prácticos como teóricos y, por encima de todo, se ha preservado y transmitido por medio del *lenguaje.* En *La ideología alemana,* Marx habla de "un resultado material, una suma de fuerzas productivas, una relación históricamente creada de los individuos con la naturaleza y unos con otros, que es entregada a cada generación por su predecesora [...] que es, ciertamente, modificada por la nueva generación, pero que también [...] ordena sus condiciones de vida y le da un desarrollo concreto, un carácter específico". Ella es la que distingue a los hombres del reino animal. Para Engels, los elementos dinámicos de este proceso son "primero" el "trabajo, y tras él y luego con él, el habla [...]" (Engels 1950a). Marx, en un famoso pasaje de *El Capital,* compara favorablemente "al peor de los arquitectos" con la "mejor de las abejas", puesto "que el arquitecto levanta su estructura en la imaginación antes

1 Sin embargo, la distinción entre forma y contenido no *puede* llevarse demasiado lejos. Debería tenerse también en cuenta que Marx, que concede una importancia considerable a las *formas* que asume el valor en el modo de producción capitalista, utiliza el término de modo diferente a como ha sido utilizado arriba.

2 Dentro de sus diferencias pertenecen a esta tradición la obra teórica de Raymond Williams (1960), la modificación que de Williams hace Thompson (1960) y, en un contexto muy distinto suministrado por su funcionalismo básico, los estudios de "la cultura material y la de los pueblos primitivos o coloniales" realizados por los antropólogos sociales.

de erigirla en la realidad [...] No sólo efectúa un cambio de forma [...], sino que realiza también un propósito propio que da la ley a su *modus operandi* [...]" (Marx 1961: 178). Anteriormente había identificado el lenguaje, medio principal por el que este conocimiento es elaborado por parte del hombre para la apropiación y adaptación de la naturaleza, almacenado, transmitido y aplicado, como forma de "consciencia práctica" que surge "de la necesidad de relación con los otros hombres" (Marx 1965). Posteriormente describe cómo este conocimiento acumulado puede ser expropiado del trabajo práctico y destreza del trabajador, aplicado como una fuerza productiva distinta a la industria moderna para su nuevo desarrollo y utilizado así "al servicio del capital" (Marx 1961: 361). Aquí, la *cultura* es el crecimiento acumulado del poder de los seres humanos sobre la naturaleza, materializado en los instrumentos y práctica de trabajo y en el medio de los signos, el pensamiento, el conocimiento y el lenguaje, a través del cual pasa de una generación a otra como la "segunda naturaleza" del hombre (cfr. Woolfson, 1976).

La ideología alemana —de donde dependen muchas de estas formulaciones germinales— es el texto donde Marx insiste en que la historia no puede leerse como la suma de la consciencia de la humanidad. Las ideas, conceptos, etc., surgen "en el pensamiento", pero deben ser explicados en los términos de la práctica material, no al revés. Esto es totalmente coherente con la idea general de que la cultura, el conocimiento y el lenguaje tienen sus bases en la vida material y social y no son independientes o autónomos de ella. No obstante, hablando en términos generales, Marx vio en este texto las necesidades materiales muy directa y transparentemente reflejadas en la esfera del pensamiento, las ideas y el lenguaje; cambiando este último cuando, junto con el cómo, cambia su "base". Una formulación social no es pensada como una serie de prácticas "relativamente autónomas", sino como una totalidad expresiva en la que las "necesidades" o tendencias de la base determinante están mediadas de un modo homólogo en los otros niveles, y donde todo deriva de "los hombres reales y activos" y sus "procesos activos de vida", de *su praxis* histórica "bajo condiciones, presupuestos y límites materiales concretos independientes de su voluntad". En una formulación afín, pero ligeramente diferente, esperaríamos que cada una de las prácticas concernidas revelase "sorprendentes correspondencias", siendo entendida cada una de ellas corno formas múltiples de "energía humana" (Williams 1961).

El problema es cómo dar cuenta del hecho de que, en la esfera de las ideas, el significado, el valor, los conceptos y la consciencia, los hombres pueden "experimentarse" a sí mismos de modos que no se corresponden plenamente con su situación real. ¿Cómo puede decirse de los hombres que tienen "falsa" consciencia de cómo se atienen a las condiciones reales de su vida y producción o cómo se relacionan con ellas? ¿Puede el lenguaje, el medio por el que se transmite la cultura humana en el "sentido antropológico", convertirse *también* en instrumento por el que son "distorsionadas" tales condiciones? (cfr. Thompson 1960); el instrumento con el que los hombres elaboran relatos y explicaciones, con el que dan sentido a su "mundo" y toman consciencia de él, ¿*también* les ata y traba en lugar de liberarles? ¿Cómo puede el pensamiento ocultar aspectos de sus condiciones reales en lugar

de clarificarlos? En suma, ¿cómo podemos dar cuenta del hecho de que "en toda ideología" los hombres (que son los "productores de sus consciencias, ideas, etc.") y sus circunstancias estén mistificados, "aparezcan cabeza abajo como en una *cámara oscura*"? Fundamentalmente, la razón se ofrece en la segunda mitad de la misma frase de *La ideología alemana:* esencialmente porque estos hombres están "condicionados por un desarrollo concreto de sus fuerzas productivas y de la relación correspondiente a éstas". Porque los hombres son *descentrados,* por así decirlo, por las condiciones concretas en que viven y producen y dependen de condiciones y circunstancias que no han decidido ellos y en las que entran involuntariamente; porque los hombres no pueden, en un sentido pleno y no contradictorio, ser los *autores* colectivos de sus acciones. Sus prácticas no pueden realizar inmediatamente sus metas e intenciones. Por tanto, los términos mediante los que los hombres "descifran el sentido" de su mundo experimentan su situación objetiva como experiencia subjetiva y "toman consciencia" de lo que son no les pertenecen a ellos y, en consecuencia, no reflejarán con transparencia su situación. De ahí la *determinancia* fundamental de lo que Marx llamaba las "superestructuras"; el hecho de que las prácticas de estos dominios sean condicionadadas en otro lugar y sólo se experimenten y realicen en la *ideología.*

El concepto radicalmente limitante de *ideología* tiene un efecto descentrador y desplazador sobre los procesos de libre desarrollo de la "cultura humana". Revela la necesidad de "pensar" las disyunciones radicales y sistemáticas entre los niveles diferentes de cualquier formación social: entre las relaciones materiales de producción, las prácticas sociales en las que se constituyen las clases y otras relaciones sociales (aquí localiza Marx "las superestructuras": sociedad civil, familia, formas político-jurídicas, el estado) y el nivel de las "formas ideológicas", ideas, significados, conceptos, teorías, creencias, etc., y las formas de consciencia que les es apropiado (cfr. la formulación en el famoso *Prefacio 1859*). En *La ideología alemana* —específicamente dedicada al tercer "nivel", el cual, en el pensamiento alemán, había conseguido una autonomía positivamente estratosférica con respecto a la vida material y, al mismo tiempo, en la forma del Espíritu Absoluto de Hegel, se había instalado como el mismo motor del sistema—, Marx ofrece una relación más detallada de cómo surgen esas disyunciones. Con la división del trabajo (de la que depende la expansión de la producción material) aparece la distinción entre trabajo intelectual y manual: cada uno se instala en distintas esferas, en distintas prácticas e instituciones y, ciertamente en distintos estratos sociales (por ejemplo, la ascensión de la intelectualidad, los ideólogos profesionales): el trabajo intelectual aparece como plenamente autónomo de su base material y social y es proyectado en una esfera absoluta, "emancipándose de lo real". Pero en las condiciones de la producción capitalista también los medios del trabajo intelectual son expropiados por las clases dominantes. De ahí llegamos no simplemente a la "ideología", en cuanto que nivel necesario de cualquier formación social capitalista, sino al concepto de ideología *dominante,* de "ideas dominantes":

> La clase, que es la fuerza material dominante, es, al mismo tiempo, la fuerza intelectual dominante [...] tiene el control sobre los medios

> de producción intelectual, de modo que, hablando en términos generales, le están sometidas las ideas de quienes carecen de los medios de producción mental [...] Las ideas dominantes no son sino la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes [...] dadas como ideas; por tanto, de las relaciones que hacen de una clase la clase dominante y, en consecuencia, de las ideas de su dominancia [...] Hasta ahora en tanto que dominan como clase y determinan la extensión y el alcance de una época [...] dominan también como pensadores, como productores de ideas, y regulan la producción y distribución de las ideas de su época [...] (Marx 1965: 60).

En lo que sigue me concentraré específicamente en esta dimensión ideológica, pero hay que decir de antemano que el término *cultura* sigue teniendo una relación ambigua y no específica con el modelo aquí esbozado. Parece existir una discontinuidad teórica entre la problemática en la que se ha desarrollado el término "cultura" y los términos de la teoría clásica marxista. La ambigüedad surge porque si trasponemos la "cultura" a un marco de referencia marxista, aquélla parece referirse, al menos, a dos niveles, los cuales, si bien están estrechamente relacionados, al ser considerados bajo la única rúbrica de "cultura" tienden a unirse incómodamente. El modo de producción capitalista depende de la "combinación" de quienes poseen los medios de producción y quienes sólo pueden vender su trabajo, junto con las herramientas e instrumentos de producción. En esta relación ("relaciones de producción/fuerzas de producción"), el trabajo es *el* artículo que tiene la capacidad de producir un valor mayor que los materiales sobre los que trabaja: y esa plusvalía que queda cuando al trabajador se le pagan sus gastos de mantenimiento (salarios) es expropiada por los que poseen los medios de producción y realizado a través del intercambio de mercancías en el mercado. Esta relación, en el nivel del modo de producción, produce entonces las clases constituidas en el capitalismo en el campo de las prácticas y relaciones de clase ("las superestructuras"), y también, mediante sus propios mecanismos y efectos peculiares, en el campo de las ideologías y la consciencia. Ahora bien, las condiciones bajo las que la clase trabajadora vive su práctica social mostrarán una forma distintiva, y esa práctica será conformada en cierta medida por esa clase (en la práctica y la lucha con otras clases), pudiendo decirse que esas formas constituyen los modos en que se organiza a sí misma socialmente: las formas de la *cultura* de la clase trabajadora.[3] Estas prácticas y relaciones de clase social encerrarán determinados valores y significados característicos de la clase, de cómo es *vivida* la "cultura". Pero existe también un campo definido en el que las clases "experimentan" su propia práctica, obtienen de ella una especie de sentido, hacen una relación de ella y utilizan las ideas para producir cierta coherencia imaginativa: es el nivel de lo que podríamos llamar la *propia ideología*. Su medio principal de elaboración es la práctica del lenguaje y la consciencia, pues el significado es dado a través del lenguaje. Estos "significados" que atribuimos a nuestras relaciones y por medio de los cuales captamos, en la consciencia, el modo en que vivimos y

3 En obras como *Uses of Literacy* de Hoggart, y *Classic Slum* de Roberts, se señalan algunos de los modos en que la "cultura" de esa clase, en períodos particulares, registra sus modos peculiares de existencia social y material.

lo que hacemos, no son simples proyecciones teóricas e ideológicas de los individuos. "Dar sentido" de este modo es, fundamentalmente, localizarse a uno mismo y a la experiencia y condiciones propias, en los *discursos* ideológicos ya objetivados, en las series de "experiencias", hechas y preconstituidas, mostradas y ordenadas a través del lenguaje que dan carne a nuestra esfera ideológica.

Con frecuencia, y equivocadamente, se llama *también* "cultura" a este dominio de la ideología y la consciencia: aunque, como ya hemos visto, en la ideología podemos encontrar un reflejo preciso o uno distorsionado de la práctica, y no hay entre ellas una necesaria correspondencia transparente. Marx mismo ha contribuido a esta fusión al utilizar un solo término para las esferas de la práctica social de clase y para el campo de las ideologías: "las superestructuras" o, de modo más confuso incluso, "las formas ideológicas". ¿Pero cómo pueden ser "formas ideológicas" tanto las prácticas vividas de la relaciones de clase como las representaciones mentales, imágenes y temas que las hacen inteligibles ideológicamente? Esta cuestión se hace aún más oscura ahora que comúnmente, y equivocadamente, interpretamos el término ideología en el sentido de falso: engaños imaginarios, creencias fantasmales sobre las cosas que parecen existir, pero que no son reales. Las ideas que tenemos sobre nuestras condiciones *pueden* ser "irreales"; ¿pero cómo pueden serlo las prácticas sociales? Permítasenos, para clarificar la cuestión, replantearla basándonos en un aspecto diferente de la teoría de Marx: el que contiene el germen, el esbozo, de la teoría más desarrollada de la ideología que siguió a la que hemos estado subrayando (cfr. Mepham 1974, Geras 1972).

Para Marx, el capitalismo es el modo de producción más dinámico y en rápida expansión que conoce hasta ahora la historia humana. Una consecuencia de su movimiento dinámico, pero antagonista es que, dentro de su lógica, la producción se va haciendo progresivamente dependiente de la creciente "socialización" o interdependencia del trabajo. En este nivel, el capitalismo contribuye al nuevo desarrollo y transformación de las facultades productivas del hombre. Pero esta continuada y multilateral interdependencia del trabajo en la esfera de la producción dentro del capitalismo se realiza y se organiza en todo momento a través del *mercado.* Y en el mercado, la interdependencia multilateral de los hombres, la base de su "socialidad", es experimentada como "algo ajeno y objetivo que se enfrenta al individuo, no como sus relaciones mutuas, sino como la subordinación a las relaciones que subsisten con independencia de ellos y que surgen de las colisiones entre individuos mutuamente indiferentes" (Marx 1973: 157). Por tanto, el carácter progresivamente social de la producción aparece como condición de la indiferencia y desconexión mutuas. Así, *tanto* la "socialización" del trabajo como su opuesto —la venta del trabajo como artículo individual, la apropiación privada de sus productos, su fragmentación a través del mercado y el intercambio de artículos, etc.— son verdaderos; es decir, constituyen la naturaleza contradictoria y el carácter estructuralmente antagonista de su producción bajo las condiciones determinadas del capitalismo. Debemos empezar a captar de un modo análogo la naturaleza fundamentalmente antagonista de la cultura bajo las condiciones capitalistas.

Podemos descubrir algunas cuestiones críticas con respecto a cómo puede hacerse esto si seguimos por un momento el modo en que maneja Marx la contradicción entre el carácter social del trabajo y la naturaleza individual de su realización bajo el capitalismo. Esta dislocación de la producción social a la realización individual la lleva a cabo el intercambio de mercancías en el mercado. Desde luego, el mercado *existe realmente*. No es una quimera de la imaginación de nadie. Es una *mediación* que permite que un tipo de relación (social) aparezca (esto es, aparezca *realmente*) como otro tipo de relación (individual) (Marx 1973: 225). Esta segunda relación no es "falsa" en el sentido de que no exista, pero es "falsa" en el sentido de que, dentro de sus límites, no puede expresar y encerrar la relación social plena sobre la que descansa el sistema en última instancia. El mercado representa un sistema que requiere producción e intercambio como si consistiese sólo de intercambio. Ésta fue, por supuesto, la premisa clave de gran parte de economía política. Tiene, por tanto, la función simultánea de: a) transformar una relación en su opuesto *(cámara oscura);* b) hacer que la última, que es *parte* de las relaciones de producción e intercambio bajo el capitalismo, aparezca como la totalidad o la *signifique* (ésta es la teoría del *fetichismo* desarrollada en el capítulo 1 del primer volumen de *El Capital*); c) hacer que la última —los cimientos reales de la sociedad capitalista, la producción— *desaparezca de la vista* (el efecto de *ocultamiento*). Por tanto, sólo a través del mercado podemos "ver" que el trabajo y la producción son realizados; ya no podemos "ver" que es en la producción donde el trabajo es explotado y donde es extraída la plusvalía. Estas tres "funciones" hacen que las relaciones de mercado bajo el capitalismo sean, simultáneamente, "reales" e *ideológicas*. No son ideológicas porque sean una fantasía, sino porque hay una dislocación estructural entre lo que Marx llama los niveles de las "relaciones reales" —con las que el capitalismo dirige sus negocios—, y la forma de la apariencia, las estructuras ideológicas y relaciones —lo que él llama las "formas fenoménicas"— por las que esos negocios se llevan a cabo. Esta distinción entre las "relaciones reales" y el *cómo aparecen* es el pivote absoluto de la teoría de la ideología contenida —de modo implícito aunque no teorizado— en la obra última y más madura de Marx. Puede verse que, lejos de ser una relación *homóloga* entre la base material de la práctica, en el capitalismo, y el cómo *aparecen,* han de pensarse ahora, rigurosamente, como dos articulaciones, relacionadas, pero sistemáticamente dislocadas, de una formación social capitalista. Se relacionan, pero a través de sus diferencias sistemáticas; a través de una serie necesaria de *transformaciones*. El nivel de la ideología, de la consciencia y de la experiencia debe pensarse en los términos de este descentramiento de la práctica material *a través* de las relaciones y formas ideológicas. Debe haber distintos niveles de práctica en correspondencia con estas dos instancias de la formación social. Para entender el papel de la ideología debemos ser capaces de dar cuenta de los mecanismos que sostienen consistentemente, en la realidad, una serie de representaciones que no son muy falsas frente a las "relaciones reales" de las que dependen de hecho (que no son una *falsa inflexión* de ellas).[4]

4 Recordemos que, puesto que el mercado existe y la gente compra y vende cosas, las *ideologías* de mercado se materializan en prácticas de mercado.

Podemos dar este nuevo paso. Pues el trabajo social interdependiente no sólo aparece en la esfera mercado como una serie de relaciones mutuamente indiferentes e independientes, sino que este segundo nivel de relaciones ideológicas da lugar a toda una serie de teorías, imágenes, representaciones y discursos que lo llenan. Los diversos discursos sobre salarios, precios, sobre "el individuo vendedor y el comprador", sobre el "consumidor", sobre el "contrato de trabajo"; o las teorías elaboradas sobre contratos de propiedad encerradas en el sistema legal; o bien las teorías del individualismo posesivo, de los "derechos y deberes" individuales, de los "agentes libres", de los "derechos del hombre" y de la "democracia": en suma, la esfera enormemente compleja de los discursos legales, políticos, económicos y filosóficos que componen el denso complejo ideológico de una sociedad capitalista moderna está enraizada o deriva de las mismas premisas sobre las que se cimenta el mercado y las ideas de una "sociedad de mercado" y de la "racionalidad de mercado". Marx aclara esta conexión en un párrafo enérgico donde abandona "esta ruidosa esfera donde todo tiene lugar en la superficie y a la vista de todos los hombres" y sigue el proceso capitalista en "la oculta morada de la producción". Con respecto a la última esfera, la del intercambio, comenta que

> […] de hecho es un verdadero Edén de los derechos innatos de hombre. Ahí sólo gobiernan la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham. La libertad, pues tanto los vendedores como los compradores de mercancía [...] son [es decir, parecen ser] constreñidos por su propia y libre voluntad [...] La igualdad, pues cada uno entra [parece entrar] en relación con los otros como simple poseedor de bienes [...] La propiedad, pues cada uno dispone [parece disponer] sólo de lo que es suyo [...] Y Bentham, pues cada uno se interesa sólo por sí mismo [...] Cada uno se preocupa por sí mismo y nadie se preocupa por el resto, y precisamente porque lo hacen así, de acuerdo con la armonía prestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia absolutamente sagaz, trabajan juntos para el bien de todos, la riqueza común y el interés global (Marx 1961: 167; cfr. Marx 1973: 245, para nuestras clarificaciones).

Es crucial para la fuerza global de este pasaje irónico que los discursos tanto de la vida cotidiana como de la alta teoría política, económica o legal surgen no sólo de la relación ideológica del intercambio del mercado, sino también (por ponerlo de una manera necesaria aunque desgarbada) del modo en que a las relaciones reales se les *hace aparecer* en la forma de relaciones ideológicas o "imaginarias" del intercambio del mercado. También es crucial que la ideología sea ahora entendida no como lo que está escondido y oculto, sino precisamente como lo que es más abierto, aparente y manifiesto: lo que "tiene lugar en la superficie y a la vista de todos". Lo que está escondido, reprimido o fuera de la vista son sus cimientos reales. Ésta es la fuente o sede de su *inconsciencia*.

La cuestión es de máxima importancia, pero no es fácil de captar. ¿Pues cómo puede ser inconsciente la esfera en la que pensamos, hablamos, razonamos, explicamos y nos experimentamos: la de las actividades de la conciencia? Podemos pensar aquí en una de las formas más obvias y "transpa-

rentes" de consciencia que opera en nuestra experiencia cotidiana y lenguaje ordinario: el sentido común. Lo que se entiende en nuestra sociedad por "sentido común" —el residuo de una sabiduría consensual, absolutamente básica y de acuerdo mutuo— nos ayuda a clasificar el mundo en términos simples, pero significativos. El sentido común no requiere razonamiento, argumento, lógica ni pensamiento: podemos disponer de él espontáneamente, es totalmente reconocible y ampliamente compartido. *Parece,* ciertamente, como si siempre hubiera estado ahí, como el lecho de la sabiduría sedimentada de la "raza", como una forma de sabiduría "natural", como el contenido que apenas ha cambiado con el tiempo. Sin embargo, el sentido común tiene *un contenido* y una historia. Como nos recuerda Nowell Smith (1974), cuando Robinson Crusoe se quedó valiéndose por sí mismo en su estado natural sobre una isla desierta, lo que desarrolló espontáneamente no eran ideas universalmente comunes, sino una mentalidad definidamente "capitalista primitiva". Del mismo modo, 1as formas contemporáneas del sentido común se acompañan de restos y trazas de sistemas ideológicos anteriores más desarrollados y su punto de referencia es, sin excepción, lo que pasa como la sabiduría de *nuestra* época y de *nuestra* sociedad particulares aunque cubierto con el brillo del tradicionalismo. Es precisamente su cualidad "espontánea", su transparencia, su "naturalidad", su rechazo a que se examinen las premisas en que se fundamenta, su resistencia al cambio o la corrección, su efecto de reconocimiento instantáneo y el círculo cerrado en que se mueve lo que hace del sentido común, simultáneamente, algo "espontáneo", ideológico *e inconsciente.* Mediante el sentido común sólo se puede aprender *cómo son las cosas*: sólo se puede descubrir *dónde se adecúan* en el esquema de cosas existente. De este modo, en su mismo "dar por supuesto" lo que lo establece como medio es que sus propias premisas y presuposiciones se están volviendo *invisibles* por su transparencia aparente (cfr. Gramsci 1968). Marx hablaba en este sentido general de las formas ideológicas en que los hombres "devienen conscientes": tratando el proceso del *devenir consciente* (tanto de su modo activo y revolucionario como del modo pasivo y de sentido común) como un proceso definido, con su propia lógica, mecanismos y efectos, que no ha de ser condensado o fundido con otras prácticas sociales. También en este sentido general habla Althusser de la ideología en cuanto que "nueva forma de inconsciencia específica llamada 'consciencia'" (1965). Althusser argumenta que, aunque las ideologías suelen estar formadas de sistemas de representaciones, imágenes y conceptos, "es sobre todo en tanto que estructuras como se le imponen a la gran mayoría de los hombres. Son objetos culturales percibidos-aceptados-sufridos y actúan funcionalmente sobre los hombres mediante un proceso que se les escapa". Las ideologías son, por tanto, la esfera de lo *vivido*; la esfera de lo *experimentado* y no la del "pensamiento":

> En la ideología los hombres no expresan la relación entre ellos y sus condiciones de existencia [por ejemplo, la socialización del trabajo en el capitalismo], sino *el modo* en que 'viven' la relación entre ellos y sus condiciones de existencia [es decir, el modo en que vivimos mediante las relaciones del mercado, las condiciones reales de la producción capitalista] [...], la expresión de la relación entre los hombres y su 'mundo' [...], la (excesivamente determinada) unidad de la relación

real y la relación imaginaria entre ellos y las condiciones reales de existencia (Althusser 1965).

Es ésta una reformulación crucial. Podemos ver que este modo de conceptualizar la cultura y la ideología implica un modo muy diferente de "pensar" la relación entre la base material y las complejas superestructuras que el que parece encontrarse en el núcleo de *La ideología alemana.* Althusser y su "escuela" han sido los principales responsables de las críticas al modo "historicista-humanista" en que son conceptualizados en ese texto, y en los teóricos siguientes que partieron de él, los diferentes niveles de la práctica social. Le llama "hegeliano" porque aunque la sociedad es considerada repleta de contradicciones, mediaciones, movimientos dialécticos, sin embargo, al final la formación social es reducible a una estructura *simple* con "un principio de unidad interna" que se "desenrolla" uniformemente por todos los diferentes niveles. Es una concepción de una formación social como "totalidad expresiva". Cuando este modo de pensar una sociedad cae dentro del objetivo de Marx de "determinación en última instancia por lo económico", entonces todos los otros niveles de la formación social —la vida civil, las formas del estado y las prácticas políticas, ideológicas y teóricas— son, en última instancia, "expresivos de" una única contradicción y, por tanto, reducibles a ella; "son movidos por el juego simple de un principio de contradicción *simple*" (Althusser 1965: 103). Partiendo de esta "base", las formas ideológicas y culturales aparecen simplemente como varias objetivaciones reflejas de una *praxis humana* única y no diferenciada, la cual, en las condiciones capitalistas de producción, deviene reificada y alienada: su "principio de unidad interna sólo es posible a condición de tomar toda la vida concreta de un pueblo por la externalización-alienación de un principio espiritual interno". Frente a esto, Althusser propone que debemos entender una formación social como "siempre una totalidad compleja y estructurada dada". No hay una esencia simple, subyacente o anterior a esta complejidad estructurada a la que cualquier práctica —por ejemplo, la producción de la ideología— pueda ser reducida efectivamente. Como Marx (1973) argumentaba, "la categoría económica más simple [...] sólo puede existir como la relación unilateral y abstracta de una totalidad concreta, viva y dada previamente". Debemos "pensar", por tanto, que una sociedad o formación social está siempre constituida por una serie de prácticas complejas; cada una tiene su propia especificidad, sus propios modos de articulación; mantiene un "desarrollo desigual" al de otras prácticas conexas. Cualquier relación que esté dentro de esta complejidad estructurada tendrá su registro, sus "efectos", en *todos* los otros niveles de la totalidad: el económico, social, político e ideológico; ninguno puede ser reducido o destruido por otro. Sin embargo, si esta formación social —conceptualizada ahora no como una "base económica" y sus "superestructuras reflejas", sino más bien como un complejo de *estructura-superestructura*— no es conceptualizada como una serie de prácticas totalmente independientes, autónomas y no relacionadas, entonces esta relacionalidad debe ser "pensada" *a través* de los diferentes mecanismos y articulaciones que conectan a una con otra dentro de la "totalidad"; articulaciones que no se dan en un tándem inevitable, sino que son vinculadas a través de sus *diferencias*, a través de las locaciones entre ellas, en

lugar de mediante su similitud, correspondencia o identidad.[5] El principio de determinación —que, como vimos, es fundamental para cualquier teoría materialista— debe ser pensado, por tanto, no como la simple determinación de un nivel (por ejemplo, el económico) sobre todos los demás, sino como la suma estructurada de las diferentes estructuraciones, de sus efectos globales. Althusser da el término "sobredeterminación" a este doble modo de concebir la "autonomía relativa" de las prácticas y su "determinación en última estancia". Cuando se da una fusión "o coyuntura de ruptura" entre todos los niveles diferentes no se debe a que el "económico" ("Su Majestad la Economía") se ha separado y "aparecido" por sí mismo como un principio desnudo de determinación, sino a que las contradicciones de todos los niveles diferentes se han *acumulado* dentro de una sola coyuntura. Esa coyuntura está entonces sobredeterminada por todas las otras instancias y efectos: está "estructurada en dominancia" (Althusser 1965).

Podemos tratar ahora de "aprovechar" este modo definido de pensar la interrelación de las prácticas y relaciones que hay dentro de una formación social considerando el nivel de la "práctica ideológica" y su mediador principal: el lenguaje. La producción de los diversos tipos de conocimiento social tiene lugar con la mediación del pensamiento, la conceptualización y la simbolización. Opera principalmente a través del lenguaje: esa serie de signos y discursos objetivos que encierran materialmente los procesos del pensamiento y sirven de mediación de la comunicación del pensamiento en la sociedad. El lenguaje, tal como insistía Saussure, es fundamentalmente *social.* El individuo sólo puede pensar y hablar si se sitúa primero dentro del sistema del lenguaje. Ese sistema es sostenido y construido socialmente: no puede ser elaborado partiendo sólo del hablante individual. Por tanto, el habla y los otros discursos —incluyendo lo que Volóshinov llama "discurso interno"— constituyen sistemas de signos que objetivan y sirven de mediación al "pensamiento": nos *hablan* tanto como nosotros hablamos en ellos y a través de ellos. Para expresarnos dentro de este sistema objetivado de signos hemos de tener acceso a las normas y convenciones que gobiernan el habla y la articulación, así como a los diversos *códigos* —el número y disposición precisos de los códigos variará de una comunidad lingüística y cultural a otra— a través de los cuales es *clasificada* la vida social en nuestra cultura.

Puesto que toda la vida social, toda faceta de la práctica social, es mediada por el lenguaje (concebido como un sistema de signos y representaciones, dispuesto por códigos y articulado mediante diversos discursos), éste entra plenamente en la práctica material y social. Su distribución y usos estarán fundamentalmente estructurados por todas las otras relaciones de la formación social que lo emplean. Volóshinov (1973) observa que "las formas de los signos vienen condicionadas, sobre todo, por la organización social de los participantes implicados y también por la condición inmediata de su interacción". Vygotsky insiste en que el lenguaje, como todos los otros fenómenos sociales, está "sometido a todas las premisas del materialismo histórico". Su

5 Hall examina esto con detenimiento en el capítulo 5 de la presente compilación: "Notas de Marx sobre el método: una 'lectura' de la *Introducción de 1857*" (Nota de los editores).

uso reflejará, por tanto, la estructuración clasista de las relaciones sociales capitalistas. Será dependiente de la naturaleza de las relaciones sociales en que se encuentra, del modo en que están socialmente organizados los que lo usan, así como de los contextos materiales y sociales en que es empleado. Al mismo tiempo, este "mundo de signos" y discursos tiene sus propias leyes internas, normas, códigos y convenciones, sus propios modos y mecanismos. El principal elemento para la articulación del lenguaje es el *signo.* Los signos son el registro material del significado. Los signos comunican no sólo porque son fenómenos sociales y forman parte de la realidad material, sino por la función específica que tienen de *refractar* esa realidad de la que forman parte. Como los lingüistas estructurales han demostrado, un signo no lleva significado refiriéndose unilateralmente a un objeto o acontecimiento del "mundo real". No existe tal relación transparente y unilateral entre el signo, la cosa a que se refiere y lo que esa cosa "significa". Los signos comunican significado porque el modo en que están *internamente* organizados dentro de un sistema lingüístico o serie de códigos específicos articula el modo en que las cosas se relacionan dentro del mundo social objetivo. Según Barthes (1967), "los signos están al mismo tiempo en uno y en dos reinos flotantes". Así, los acontecimientos y relaciones del mundo "real" no tienen un significado natural, necesario y no ambiguo que sea proyectado simplemente, por medio de signos, lenguaje. La misma serie de relaciones sociales puede ser organizada de modo diferente para *tener un significado* dentro de sistemas lingüísticos y culturales diferentes.[6] Y esta disyunción entre los diferentes modos de clasificar un dominio de la vida social en diferentes culturas es aún más sorprendente cuando pasamos de la denotación de objetos naturales a la significación de relaciones sociales complejas. Determinados dominios ideológicos estarán plenamente inscritos ideológicamente en una formación social, completamente articulada en un campo complejo de signos ideológicos, mientras que otros permanecerán relativamente "vacíos" y sin desarrollar. Más que decir con respecto a tales relaciones que "tienen un significado" debemos pensar en el lenguaje como lo que *permite que* las *cosas signifiquen.* Esta es la práctica social de la significación: la práctica a través de la cual se cumplen el "trabajo" de la representación cultural e ideológica. De ello se deduce que los modos en que los hombres llegan a entender su relación con sus condiciones reales de existencia bajo el capitalismo están sometidos al *relé del lenguaje:* y esto es lo que posibilita el desplazamiento o inflexión ideológicos, por lo que las relaciones "reales" pueden ser culturalmente significadas e ideológicamente inflexionadas como una serie de "relaciones vividas imaginarias". Como dice Volóshinov,

> un signo no existe simplemente como parte de la realidad; refleja y refracta otra realidad. Por tanto, puede distorsionar esa realidad, o ser cierto para ella, o puede percibirla desde un punto de vista especial, etc. Todo signo está sometido a los criterios de evaluación ideológica […] El dominio de la ideología coincide con el dominio de los signos.

6 Incluso en el nivel más simple sabemos que los esquimales tienen diferentes términos para lo que nosotros llamamos "nieve".

> Se igualan el uno al otro. La ideología está presente siempre que hay un signo. Todo lo ideológico posee un valor semiótico (1973).

Volóshinov reconoce que en cualquier formación social esta esfera será organizada en un complejo *campo ideológico de discursos,* cuyo propósito es dotar a las relaciones sociales, que son tomadas como "inteligibles" dentro de ese campo particular, de un tipo "definido" y cierto de inteligibilidad:

> el dominio de la imagen artística, el símbolo religioso, la fórmula científica, la norma judicial, etc. Cada campo de creatividad ideológica tiene su propio tipo de orientación hacia la realidad, y la refracta según sus propios modos. Cada campo ordena su propia función especial dentro de la unidad de la vida social. Pero es su carácter semiótico el que coloca a todos los fenómenos ideológicos bajo la misma condición general (Volóshinov 1973: 10-11).

Poulantzas ha tratado recientemente de describir las diversas *regiones* en las que se organizan bajo el capitalismo las ideologías dominantes. Argumenta que en el capitalismo, la región *jurídico-política* de la ideología jugará un papel dominante; siendo su función, en parte, esconder o "enmascarar" el papel determinante que juega el nivel económico en este modo de producción; y, por tanto, "todo sucede como si el centro de la ideología dominante no estuviera nunca en el lugar donde debe ser buscado el conocimiento real"; y añade que las otras regiones ideológicas —las ideologías filosóficas, religiosas y morales— tenderán a "tomar prestadas las nociones" de esa instancia (la jurídico-política), que es la que juega el papel dominante (Poulantzas 1965: 211-12). Aceptemos o no este resumen particular, tiene una importancia decisiva para el entendimiento de que las ideologías no son simplemente "comprensiones falsas" de los individuos, y que tampoco puede ser conceptualizado el individuo como 1a fuente o autor de la ideología.[7] Tan importante como esta teorización que da cuenta del momento subjetivo de la entrada en la ideología, es el hecho de que pone de relieve que la ideología en cuanto *práctica social* forma parte del "sujeto" situándose en el complejo específico, es decir, el campo objetivado de discursos y códigos de los que dispone en la cultura y el lenguaje de una coyuntura histórica y particular: es lo que Wright Mills (1963) llama "acciones situadas" y "vocabularios de motivos".

Como ha observado Eco, "la semiología nos muestra el universo de las ideologías ordenado en códigos y subcódigos dentro del universo de signos" (s.f.). Es, principalmente, la naturaleza de los signos y la disposición de éstos en los diversos códigos y subcódigos, conjuntos y subconjuntos, y lo que se ha llamado la "intertextualidad" de los códigos, lo que permite que esta "obra" de significación cultural se cumpla incesantemente en las sociedades. Los códigos connotativos que permiten a un signo "hacer referencia" a un amplio dominio de significados, relaciones y asociaciones sociales son los medios

7 Insistimos en este punto, puesto que uno de los recientes desarrollos de la teoría materialista, que trata de combinar el marxismo con el psicoanálisis freudiano, considera que el momento fundamental en que el individuo "toma posición" en la ideología se produce en un proceso inconsciente, individual y transcultural en el momento en que, mediante el complejo de Edipo, los hombres "entran en la cultura".

por los que las formas ampliamente distribuidas del conocimiento social, las prácticas sociales y el conocimiento dado por supuesto que todo miembro de la sociedad posee de sus instituciones, creencias, ideas y legitimaciones, "se producen dentro del horizonte" del lenguaje y la cultura. Estos códigos constituyen las estructuras cruzadas de referencia, las sedimentaciones del significado y la connotación, que cubren el rostro de la vida social y lo hacen clasificable, inteligible y significativo (Hall 1972, 1974). Constituyen los "mapas del significado" de una cultura. Barthes los llama "fragmentos de ideología" "Estos significados tienen una comunicación muy estrecha con la cultura, el conocimiento y la historia, y es a través de ellos, por así decirlo, como el mundo del entorno invade el sistema [del lenguaje]" (Barthes 1967). A cada uno de estos léxicos culturales

> le corresponde [...] un *corpus* de prácticas y técnicas; estas colecciones implican por parte de los consumidores del sistema […] diferentes grados de conocimiento (de acuerdo con las diferencias en 'su cultura') que explican cómo el mismo léxico […] puede ser descifrado de modo diferente de acuerdo con el individuo concernido sin dejar de pertenecer por ello a un 'lenguaje' dado [...] (Barthes 1967).

Las diferentes áreas de la vida social, los diferentes niveles y tipos de relación y práctica parecen estar "cohesionados" en una inteligibilidad social por un tejido de significados preferidos. Estas redes se agrupan en *dominios* que parecen *vincular* de modo natural determinadas cosas con otras dentro de un contexto, y excluir otras. Por tanto, estos dominios del significado tienen refractados dentro de sus esquemas clasificatorios todo el orden y la práctica social.

Sin embargo, Marx insistió no sólo en que los hombres viven "en la ideología" sus relaciones con sus condiciones reales de la existencia, sino también en que, en el modo capitalista de producción, "pensarán" esas condiciones, en general, dentro de los límites de una ideología *dominante*, y que, generalmente, ésta tenderá a ser la ideología de las *clases dominantes*. El hecho de que en el capitalismo el proletariado "viva" la socialización colectiva del trabajo a través de la forma fragmentaria del *mercado y* piense esta condición de su vida material dentro de los discursos que organizan ideológicamente las prácticas del mercado (o que en el capitalismo el proletariado "viva" la explotación de la plusvalía en la "forma ideológica" de salarios; forma que da lugar a sus propios discursos ideológicos: luchas por salarios, economicismo, lo que Lenin llamaba "consciencia sindical", "el salario de unos días por el trabajo de un día", etc.) no es para Marx simplemente un rasgo *descriptivo* del capitalismo. Estas inflexiones ideológicas actúan como pivote del mantenimiento de las relaciones capitalistas y su dominio continuado dentro de la formación social. Por tanto, antes de considerar el papel que puedan tener los medios de comunicación de masas en relación con estos procesos habremos de examinar brevemente *cómo* es entendida esta noción de ideología dominante. ¿Qué relación tiene una ideología dominante con la clase "dominante" y con la "dominada"? ¿Qué funciones realiza para el capital y para la continuación de las relaciones capitalistas? ¿Cuáles son los mecanismos por los que este "trabajo" es realizado?

Tres conceptos relacionados de "dominación"

En un artículo reciente, que representa una considerable modificación con respecto a su posición anterior, Raymond Williams dice que "en un período particular hay un sistema central de prácticas, significados y valores a los que podemos llamar con propiedad dominantes y efectivos [...] que son organizados y vividos". Este sistema es entendido no como una estructura estática, "las cáscaras secas de la ideología" (Williams 1973), sino como un proceso: el proceso de incorporación. Williams cita las instituciones educativas como uno de los principales agentes de este proceso. Por medio de éstas son "elegidos y enfatizados" ciertos significados y valores disponibles mediante los que los diferentes sectores de la humanidad viven sus propias condiciones, mientras que otros significados y valores son despreciados. Todavía es más importante el hecho de que muchos significados y valores que están fuera del énfasis selector de este núcleo central sean continuamente "reinterpretados, diluidos o formalizados de modo que apoyen o, al menos, no contradigan a otros elementos de la cultura dominante efectiva". Por tanto, el sistema dominante debe hacerse y rehacerse continuamente para "contener" a los significados, prácticas y valores que se le oponen. Williams entiende, por tanto, que cualquier sociedad contiene muchos más sistemas de significados y valores que los incorporados en su "sistema central de prácticas, significados y valores"; "ningún modo de producción y, por tanto, ninguna sociedad ni orden dominante […] y, por tanto, ninguna cultura dominante agota, en realidad, la práctica, la energía y la intención humanas". Lo que constituye entonces la "dominancia" de estos significados y prácticas dominantes son los mecanismos que permiten seleccionar, incorporar y, por tanto, también excluir elementos de "toda la gama de la práctica humana" (juega aquí un papel clave la selectividad de la *tradición*). Williams identifica dos clases alternativas de significado y práctica. Están las formas "residuales" de la cultura alternativa o de oposición, que consisten en significados y valores que no pueden encontrar expresión dentro de la estructura dominante, "pero que se extraen principalmente del pasado y de un estado anterior de la formación social". Las ideas asociadas con el pasado rural y con la "sociedad orgánica" son ejemplos de elementos *residuales* de nuestra cultura. Con frecuencia han formado la base (la tradición inglesa de "cultura y sociedad" es el mejor ejemplo) de una crítica a las formas y tendencias existentes, pero "las amenazan", por así decirlo, desde el pasado. Las formas *emergentes* constituyen el campo de nuevas prácticas, significados y valores. Tanto las formas residuales de la cultura corno las emergentes pueden, claro está, "incorporarse" parcialmente a la estructura dominante: o pueden quedar como una desviación o un enclave que varía del énfasis central, pero sin amenazarlo.

A pesar de su continuo énfasis en la experiencia y la intención, esta definición que hace Williams de la "cultura dominante" debe mucho a la noción axial gramsciana de *hegemonía* (Gramsci, 1968). Según Gramsci, existe "hegemonía" cuando una clase dominante (o más bien una alianza de fracciones dominantes de clase, "un bloque histórico") no sólo es capaz de obligar a una clase subordinada a conformarse a sus intereses, sino que ejerce una "autoridad social total" sobre esas clases y la formación social en

su totalidad. Hay "hegemonía" cuando las fracciones de clase dominante no sólo dominan, sino que *dirigen*: cuando no sólo poseen el poder coercitivo, sino que se organizan activamente para conducir y obtener el consentimiento de las clases subordinadas. La "hegemonía" depende, por tanto, de una combinación de fuerza y consentimiento. Pero en el estado liberal capitalista, argumenta Gramsci, el consentimiento suele estar primero, y detrás opera "la fuerza de la coerción". En consecuencia, la hegemonía no puede obtenerse sólo en la esfera productiva y económica: debe organizarse al nivel del estado, la política y las superestructuras, constituyendo estas últimas el *terreno* sobre el que se realiza la hegemonía. En parte, la "hegemonía" se logra mediante la *contención* de las clases subordinadas dentro de la "superestructura". Pero lo que es crucial es que esas estructuras de la "hegemonía" trabajan *mediante la ideología.* Ello significa que las "definiciones de la realidad", favorables a las fracciones de la clase dominante e institucionalizadas en las esferas de la vida civil y el estado, vienen a constituir la "realidad vivida" primaria para las clases subordinadas. De este modo, la ideología suministra el "cemento" de una formación social, "preservando la unidad ideológica de todo el bloque social". Esto no se debe a que las clases dominantes puedan prescribir y proscribir con detalle el contenido mental de las vidas de las clases subordinadas (éstas también "viven" sus propias ideologías), sino a que se esfuerzan, y en cierto grado consiguen, por *enmarcar dentro de su alcance* todas las definiciones de la realidad, atrayendo todas las alternativas a su horizonte de pensamiento. Fijan los límites —mentales y estructurales— dentro de los que "viven" las clases subordinadas y dan sentido a su subordinación de un modo que se sostenga su dominancia sobre ellas. Gramsci deja bien claro que la hegemonía ideológica debe ganarse y preservarse mediante las ideologías existentes, y que en cualquier caso aquella representará un *campo* complejo (no una sola estructura unívoca) que tendrá "rastros" de sedimentaciones y sistemas ideológicos anteriores y complejas notaciones ideológicas referidas al presente.

La "hegemonía" no puede mantenerse mediante una "clase dominante" única y unificada, sino sólo mediante una alianza coyuntural particular de fracciones de clase; así, el contenido de la ideología dominante reflejará esta formación interior compleja de las clases dominantes. La hegemonía se logra por medio de las agencias de las superestructuras —la familia, sistema educativo, iglesia, medios de comunicación e instituciones culturales—, así como por la acción coercitiva del estado: mediante la ley, la policía, el ejército, que *también,* parcialmente, "actúan por medio de la ideología". Es crucial para entender el concepto de hegemonía considerarla no como un estado de cosas "dado" y permanente, sino que ha de ser ganada y *asegurada* activamente: también puede ser perdida. Gramsci estaba preocupado por la sociedad italiana, en la cual, durante largos períodos, diversas alianzas de las clases dominantes habían gobernado por medio de la "fuerza" sin un *liderazgo* autorizado y legitimado en el estado. No hay hegemonía *permanente:* sólo puede establecerse y analizarse en coyunturas históricas concretas. La otra cara de esto es que ni siquiera en condiciones hegemónicas puede haber una incorporación o absorción total de las clases subordinadas (por ejemplo, como la prevista por Marcuse en *El hombre unidimensional*). Las clases dominadas,

que tienen sus propias bases objetivas en el sistema de relaciones productivas, así como sus propias formas definidas de vida social y prácticas de clase, mantienen —a menudo como una estructura separada, distinta, densa y cohesiva— una cultura *corporada* de clase que es, sin embargo, *contenida.* Cuando estas clases subordinadas no son lo bastante potentes o no están suficientemente organizadas como para representar una fuerza "contrahegemónica" frente al orden existente, sus propias instituciones y estructuras corporadas pueden ser utilizadas por la estructura dominante (hegemónica) como medio de forzar la continuación de la subordinación. Los sindicatos, que surgen como una serie de instituciones defensivas de la clase trabajadora, pueden ser utilizados, sin embargo, para suministrar una estructura que perpetúe la *corporatividad* de esa clase, restringiendo su oposición a los límites que el sistema puede contener (por ejemplo, el "economicismo"). Sin embargo, para Gramsci esto no representa la desaparición total de una clase subordinada en la cultura de un bloque hegemónico, sino la *complementariedad lograda* entre las clases hegemónica y subordinada y sus culturas. Esta complementariedad —que Gramsci considera un equilibrio inestable— es el único momento de la lucha de clases que nunca desaparece, pero puede ser más o menos abierto, más o menos contenido, y puede haber mayor o menor oposición. En general, por tanto, la "hegemonía" consigue el establecimiento de cierto *equilibrio* en la lucha de clases de modo que, cualesquiera que sean las concesiones que el "bloque" dominante tenga que hacer para obtener el consentimiento y la legitimidad, su base fundamental no dará la vuelta.

> En otras palabras, el grupo dominante está coordinado concretamente con los intereses generales de los grupos subordinados, y la vida del estado es concebida como un proceso continuo de formación y desaparición de los equilibrios inestables […] entre los intereses del grupo fundamental y los de los grupos subordinados; equilibrios entre los que prevalecen los intereses del grupo dominante, pero sólo hasta un cierto punto; esto es, deteniendo por un tiempo los intereses económicos estrechamente corporados (Gramsci 1968: 182).

Para Gramsci esto suele tener mucha relación con el modo en que, al nivel de las superestructuras y el estado, los intereses particulares pueden ser representados como "intereses generales" para todas las clases.

La inmensa revolución teórica que representa el concepto de "hegemonía" de Gramsci (en comparación, por ejemplo, con las formulaciones más simples y mecánicas de muchas partes de *La ideología alemana*) no será nunca lo bastante enfatizada. Por medio de este concepto, Gramsci amplía considerablemente toda la noción de dominación. La coloca, fundamentalmente, en "las relaciones entre estructura y superestructura, que deben ser planteadas y resueltas con precisión si se quiere analizar correctamente las fuerzas que son activas en un período particular [...]" (p. 177). Al hacerlo así sitúa el concepto a una distancia crítica de todos los tipos de reduccionismo económico o mecánico, del "economicismo" o de la teoría de la conspiración. Redefine todo el concepto de *poder* dando pleno peso específico a sus aspectos no coercitivos. Sitúa también la noción de dominación lejos de la expresión directa de los intereses estrechos de clase. Entiende que la ideología

no es "psicológica o moralista, sino estructural y epistemológica". Pero por encima de todo nos permite empezar a captar el papel central que juegan las superestructuras, el estado y las asociaciones civiles, la política y la ideología, para asegurar y cimentar las sociedades "estructuradas en dominancia" y para conformar activamente toda la vida social, ética, mental y moral, en sus tendencias globales, a los requerimientos del sistema productivo. Este concepto *ampliado* de poder de clase y de ideología ha suministrado una de las bases teóricas más avanzadas para la elaboración de una teoría "regional" de las esferas, con frecuencia despreciadas y reducidas, de los complejos ideológicos y estructurales de las sociedades capitalistas.

El tercer concepto de dominación ha estado también muy inspirado en Gramsci, aunque es crítico con respecto a los rastros de "historicismo" que hay en la aproximación filosófica de Gramsci al materialismo. Se trata de la tesis señalada de modo exploratorio en el importante e influyente ensayo de Althusser, "Ideología y aparatos ideológicos de estado". Este ensayo introduce la noción clave de reproducción, que ha jugado un papel extremadamente importante en las recientes teorizaciones sobre estas cuestiones. Dicho brevemente, Althusser argumenta que el capitalismo, como sistema productivo, reproduce las condiciones de producción "a escala ampliada" y que ésta debe incluir la reproducción social: la reproducción de la fuerza de trabajo y de las relaciones de producción. Estas incluyen los salarios, sin los cuales la fuerza de trabajo no puede reproducirse; las habilidades, sin las cuales la fuerza de trabajo no puede reproducirse como "fuerza productora" en desarrollo; y las "ideas apropiadas":

> una reproducción de su sumisión a las normas del orden establecido, es decir, una reproducción de la sumisión a la ideología que domina sobre los trabajadores y una reproducción de la capacidad de los agentes de la explotación y represión de manipular correctamente la ideología dominante [...] es por medio y bajo las formas de la sujeción ideológica como puede preverse la reproducción de las habilidades de la fuerza de trabajo (Althusser 1971: 128).

Pero esta noción ampliada de "reproducción social" requiere precisamente la actuación de todos los aparatos que aparentemente no tienen vinculación directa con la producción como tal. La reproducción de la fuerza de trabajo por medio del salario necesita de la *familia*; la reproducción de las habilidades y técnicas avanzadas necesita del *sistema educativo*; la "reproducción de la sumisión a la ideología dominante" requiere las *instituciones culturales, la iglesia, los medios de comunicación de masas, los aparatos políticos* y la dirección global del estado, que en el capitalismo avanzado lleva de forma creciente a su terreno a todos estos otros aparatos no productivos. Como el estado es la estructura que asegura que "esta reproducción social" se realice a) con el consentimiento de toda la sociedad, puesto que el estado es considerado como "neutral", por encima de los intereses de clases, y b) mediante los intereses a largo plazo de la hegemonía continuada del capital y del bloque dominante, Althusser llama a todos los aparatos implicados en este proceso (estén o no estrictamente organizados por el estado) "aparatos

ideológicos de estado" (AIE).[8] A diferencia de las instituciones coercitivas del estado, los AIE "dominan" principalmente *por* medio de la ideología. Althusser reconoce que las clases dominantes no "dominan" *directamente* o en su propio nombre y el de intereses abiertos, sino que con los necesarios desplazamientos, que ya examinamos antes, lo hacen mediante las estructuras de "clase neutral" del estado y con el campo, complejamente construido, de las ideologías. Pero la "diversidad y contradicciones" de las diferentes esferas en que funcionan los diversos aparatos están unificadas, sin embargo, "bajo la ideología dominante". En este campo Althusser da un primer puesto a lo que llama la pareja "escuela-familia". Entiende aquí la "ideología dominante" en los términos de su exposición (resumida antes), como el "sistema de ideas y representaciones" por medio de las cuales los hombres entienden y "viven" una relación imaginaria con sus condiciones reales de existencia: "Lo que se representa en la ideología no es, por tanto, el sistema de relaciones reales que gobierna la existencia de los hombres, sino la relación imaginaria de aquellos individuos con las relaciones reales en que viven".

Aquí Althusser, a pesar de las importantes diferencias en cuanto a terminología y perspectiva teórica, se está acercando mucho al terreno de la obra de Gramsci (mucho más que en las formulaciones, reconocidas ahora como excesivamente teóricas, de algunas partes de *Para leer El Capital*); pero hay al menos dos significativas diferencias de énfasis. En primer lugar, Althusser insiste en que puesto que el terreno de las ideologías no es simple, sino complejo, y no se compone de "ideas dominantes" simples, sino de un campo de temáticas ideológicas constituido por la relación, "en las ideas", entre la clase dominante y las subordinadas, lo que reproducen los AIE debe ser la ideología dominante "precisamente en sus contradicciones". De este modo la reproducción ideológica se convierte "no sólo en la apuesta, sino también en la sede de la lucha de clases". En segundo lugar, insiste en que la "unidad" que consiguen los AIE se acerca más a una "armonía de saludar con los dientes" que a una "adecuación" *funcional.* Pero estos dos aspectos de sus Notas —la idea de la lucha continuada y la de una reproducción *contradictoria* en la esfera de la ideología—, aunque insiste activamente en ellos, parecen, de hecho, marginales al núcleo teórico de su argumento, que se centra en el concepto de la reproducción continuada de las relaciones sociales de un sistema. Dicho concepto (en comparación con Gramsci) hace del esbozo de Althusser algo más funcionalista de lo que a él le hubiera gustado.

¿Qué "hace" la ideología por el orden capitalista dominante?

Gramsci, siguiendo a Marx, sugirió que las supreestructuras tenían "dos grandes pisos": la sociedad civil y el estado.[9] Una forma de pensar la función general de la ideología en relación con estas dos esferas es en los términos de

8 De hecho, tanto Althusser como Poulantzas —que sigue al primero muy de cerca en esto— exageran el papel del estado y subvaloran el de los otros elementos de la reproducción de las relaciones sociales capitalistas.

9 Recordemos que Marx les había llamado a ambos "formas fenoménicas" o "ideológicas". Hemos de tener en cuenta que Gramsci es particularmente confuso por lo que respecta a la distinción entre ambos; materia que se hace aun más compleja porque,

lo que Poulantzas (1968) llama *separación* y *unificación.* En la esfera de las relaciones de mercado y del "interés privado egoísta" (la esfera, preminente, de la "sociedad civil") las clases productivas *aparecen* o son representadas como a) unidades económicas individuales impulsadas sólo por intereses privados y egoístas, que están b) vinculadas por multitud de contratos invisibles: la "mano oculta" de las relaciones capitalistas de intercambio. Como ya hemos observado, esta representación tiene el efecto, en primer lugar, de *cambiar* el énfasis y la visibilidad desde la producción al intercambio; en segundo lugar, de *fragmentar* las clases en individuos; en tercer lugar, unir a los individuos en esa "comunidad pasiva" de consumidores. Asimismo, en la esfera del estado y de la ideología jurídico-política, las clases políticas y las relaciones de clase son representadas como sujetos individuales (ciudadanos, el votante, el individuo soberano a los ojos de la ley y el sistema representativo, etc.); y esos sujetos legales, políticos e individuales son entonces "reunidos" en tanto que miembros de una *nación,* unidos por el "contrato social" y por su "interés general" mutuo y común.[10] Nuevamente se enmascara la naturaleza de clase del estado: las clases son redistribuidas en sujetos individuales: y estos individuos son unidos dentro de la coherencia imaginaria del estado, la nación y el "interés nacional". Es sorprendente cómo muchas de las regiones ideológicas dominantes cumplen sus inflexiones características por medio de este mecanismo.

Poulantzas reúne dentro de *su figura* ideológica paradigmática varias de las funciones críticas de la ideología. El primer efecto general ideológico bajo el capitalismo parece ser el de *enmascarar y desplazar.* La dominación de clase, la naturaleza explotadora de clase del sistema, la fuente de esta expropiación fundamental en la esfera de la producción, la determinancia en este modo de producción de lo económico: una y otra vez, el modo general en que funcionan las ideologías dominantes es enmascarando, ocultando o reprimiendo estos cimientos antagonistas del sistema. El segundo efecto general es el de *fragmentación* o separación. La unidad de las diferentes esferas del estado se dispersa con la teoría de la "separación de poderes" (Althusser 1971). Los intereses colectivos de las clases trabajadoras se fragmentan en oposiciones internas entre los diferentes estratos de la clase. El valor colectivamente creado es apropiado individual y privadamente. Las "necesidades" de los productores son representadas como las "carencias" de los consumidores: los dos tan separados que pueden, de hecho, ser indispuestos los unos contra los otros. En la mayor parte de las regiones dominantes de este campo ideológico, la categoría constituyente es lo que Poulantzas llama "individuos-personas". Los léxicos morales, jurídicos, representativos y psicológicos del sistema dominante de prácticas, valores y significados podrían no haberse constituido sin esta categoría completamente burguesa de "individuos-poseedores".[11] El tercer "efecto" ideológico es el de imponer una *coherencia o unidad imaginaria* sobre las unidades así representadas; y, por tanto, el de reemplazar la unidad

en las condiciones del capitalismo monopolista avanzado, los límites entre los dos "pisos" son, al menos, vacilantes (cfr. Gramsci 1968: 206 ss).

10 Marx llama al interés general "precisamente la generalidad de los intereses egoístas".

11 De ahí el énfasis de Althusser en que la ideología "interpela al sujeto".

real del primer nivel con las "relaciones imaginarias vividas" del tercero. Éste consiste en la reconstitución de los sujetos-personas individuales en las diversas totalidades ideológicas: "comunidad", "nación", "opinión pública", "consenso", "interés general", "voluntad popular", "sociedad", "consumidores ordinarios". En este nivel se producen enseguida de nuevo las unidades; pero ahora en formas que enmascaran y desplazan el nivel de las relaciones de clase y las contradicciones económicas, *representándolas* como totalidades no antagonistas. Es la función hegemónica de Gramsci de *consentimiento y cohesión*.

Una de los sitios críticos de este proceso de enmascaramiento-fragmentación-unificación es el estado, especialmente bajo las condiciones capitalistas modernas avanzadas. No podemos elaborar en este momento una teoría marxista del estado. Pero el *hecho* importante sobre el estado, para nuestros propósitos, es que es la esfera *par excellence* donde se produce la *generalización* y *universalización* de los intereses de clase en el "interés general". La hegemonía no se encuentra sólo en la fuerza, sino también en el consentimiento y el liderazgo, precisamente porque en su interior los intereses de clase se generalizan en su paso a través de la mediación del estado: Gramsci se refiere a este proceso como "el paso decisivo desde la estructura a la esfera de las superestructuras complejas" (1968: 181). El estado es necesario para asegurar las condiciones de la expansión continuada del capital, pero también funciona en nombre del capital, como lo que Engels llamaba el "capitalista total ideal", asegurando a menudo los intereses a largo plazo del capital frente a los intereses de clase estrechos e inmediatos de secciones particulares de las clases capitalistas. En esto subyace su relativa independencia con respecto a cualquier alianza de las clases dominantes. Más que *dominar* el estado, como el "comité ejecutivo" de Lenin, estas clases han de *dominar con la mediación* del estado, donde (a través de sus diferentes discursos ideológicos) los intereses de clases pueden asumir la forma del "interés general" y (como observaba Marx en *La ideología alemana*) se les da "la forma de la universalidad y representan […] lo único racional y universalmente válido". Es sobre todo en esta función —asegurada no sólo por las ideologías dominantes del estado, sino por sus relaciones y estructuras— como el estado impone un "orden que legaliza y perpetúa esta opresión (de clase) moderando la colisión entre las clases" (Lenin 1933). Fue Engels quien observó

> una vez que el estado se ha convertido en un poder independiente frente a la sociedad, produce una nueva ideología. Es entre los políticos profesionales, teóricos de la ley pública y juristas de la ley privada donde se pierde la cohesión con los hechos económicos […] las interconexiones entre las concepciones y sus condiciones materiales de existencia devienen más y más complicadas y más y más oscurecidas por sus vínculos intermedios […] (Engels 1950b).

El tercer campo de efectos ideológicos que debemos mencionar no tiene relación con el proceso ideológico de representación, sino con el de asegurar la legitimidad y obtener el consentimiento de estas representaciones. Las cuestiones de legitimidad y consentimiento son cruciales para el concepto de "hegemonía" de Gramsci, pues es a través de ellas como las clases dominantes

pueden utilizar positivamente el campo de las ideologías para *construir* la hegemonía (es lo que Gramsci llama las funciones educativas y éticas); pero también son importantes porque gracias a ellas los sistemas dominantes llegan a obtener cierta *aceptación* por parte de las clases dominadas. El mismo proceso de enmascaramiento-fragmentación-unificación que comentamos antes podemos encontrarlo en este proceso de asegurar la legitimidad y el asentimiento de los subordinados a su subordinación. Aquí, en las estructuras de la representación política, los "poderes separados" y las libertades que subyacen en el núcleo de la democracia formal liberal burguesa, tanto como superestructuras como en cuanto que ideologías vividas se hacen invisibles las operaciones, de una clase sobre otra de *formación y producción del consentimiento* (mediante las formas selectivas de conocimiento social disponibles): este ejercicio de dominación ideológica de clase se dispersa mediante las agencias fragmentadas de una miríada de deseos y opiniones individuales y de poderes separados; esta fragmentación de la opinión es *reorganizada* entonces en una coherencia imaginaria en la unidad mística del "consenso", en el que fluyen "espontáneamente" los individuos soberanos y libres y sus voluntades. En este proceso, ese consentimiento a la hegemonía, cuyas premisas y precondiciones están estructurando constantemente la suma de lo que los individuos de una sociedad piensan, creen y desean, es representado, en apariencia, como un ir-juntos, "natural" y libremente, hacia un *consenso* que legitima el ejercicio del poder. Esta estructuración y reconfiguración del consentimiento y el consenso —la otra cara de la "hegemonía"— es uno de los principales trabajos que realizan las ideologías dominantes.

Sólo llegados a este punto podemos tratar de situar, en términos más generales, el papel y los efectos ideológicos de los medios de comunicación de masas en las sociedades capitalistas contemporáneas. El papel ideológico de los medios de comunicación no es en absoluto su función única o exclusiva. Las formas modernas de los medios de comunicación aparecen por primera vez de modo decisivo en el siglo XVIII, aunque a una escala comparativamente menor frente a su densidad presente, simultáneamente con la transformación de Inglaterra en una sociedad capitalista agraria. Allí, por vez primera, el producto artístico se convierte en una mercancía; las obras artísticas y literarias alcanzan su plena realización como valor de intercambio en el mercado literario; y comienzan a aparecer las instituciones de una cultura enraizada en unas relaciones de mercado: libros, periódicos y publicaciones regulares, vendedores de libros y librerías ambulantes, críticas, periodistas y gacetilleros, *best-sellers y* obras vulgares de consumo. El primer y nuevo "medio" —la novela, íntimamente ligada con el ascenso de la clase burguesa emergente (cfr. Watt 1957)— aparece en este período. Esta transformación de las relaciones de la cultura y de los medios de la producción y consumo cultural provoca también la primera ruptura importante en la problemática de la "cultura": la primera aparición del moderno "debate cultural" (cfr. Lowenthal 1961). No podemos rastrear aquí la evolución histórica de los medios de comunicación. Pero está muy estrechamente relacionada con la siguiente transformación profunda: aquella por la que una sociedad y cultura capitalista agraria se transforma en capitalista industrial urbana. Ello prepara la escena y suministra la base material y la organización social para

la segunda gran fase de cambio y expansión de los medios de producción y distribución culturales. La tercera fase coincide con la transformación del primer al segundo estadio del capitalismo industrial; o del *laissez-faire* a lo que se llama, con bastante ambigüedad, capitalismo "monopolista" avanzado. Esta "larga" transición, desigual y por muchas razones incompleta, dura desde los años 1880 hasta el presente y pasó por el imperialismo popular (en el que se enraiza la nueva prensa popular), por la renovación de la cultura de la clase trabajadora inglesa (Steadman-Jones 1975) y la aparición de los suburbios, la concentración e incorporación del capital, la reorganización de la división capitalista del trabajo, la gran expansión productiva y tecnológica, la organización de los mercados de masas y del consumo nacional de masas, etc. Es esta la fase en la que los medios de comunicación modernos de masas llegan a ser lo que son, se amplían y multiplican masivamente, se instalan como los medios y canales principales para la producción y distribución de la cultura y absorben crecientemente en su órbita las esferas de la comunicación pública. Ello coincide y se conecta decisivamente con todo lo que entendemos ahora como capitalismo "monopolista" (y que durante un largo período fue ideológicamente mal apropiado dentro de la teoría de la sociedad de masas). En los últimos estadios de este desarrollo, los medios de comunicación han penetrado profundamente en el corazón de los modernos procesos productivos y de trabajo, se han asentado en la reorganización del capital y el estado y se han ordenado dentro de la misma escala de organizaciones de masas que las otras partes técnicas y económicas del sistema. Hemos de dejar de lado el nivel histórico de estos aspectos del crecimiento y la expansión de los medios de comunicación para prestar atención exclusiva a éstos en tanto que "aparatos ideológicos".

Cuantitativa y cualitativamente, en el capitalismo avanzado del siglo XX los medios de comunicación han establecido un liderazgo decisivo y fundamental en la esfera cultural. Simplemente en términos de recursos económicos, técnicos, sociales y culturales los medios de comunicación de masas se llevan una tajada cualitativamente mayor que los canales culturales supervivientes antiguos y más tradicionales. Mucho más importante es el modo en que la totalidad de la gigantesca y compleja esfera de la información, intercomunicación e intercambio público —la producción y el consumo del "conocimiento social" en las sociedades de este tipo— depende de la mediación de los medios modernos de comunicación. Estos han *colonizado* progresivamente la esfera cultural e ideológica. Como los grupos y clases sociales, en sus relaciones "sociales" sino en las productivas, llevan vidas crecientemente fragmentadas y seccionalmente diferenciadas, los medios de comunicación de masas son crecientemente responsables de a) suministrar la base a partir de la cual los grupos y clases construyen una "imagen" de las vidas, significados, prácticas y valores de los *otros* grupos y clases; b) suministrar las imágenes, representaciones e ideas, alrededor de las que la totalidad social, compuesta de todas estas piezas separadas y fragmentadas, puede ser captada coherentemente como tal "*totalidad*". Esta es la primera de las grandes funciones culturales de los medios modernos de comunicación: el suministro y construcción selectiva del *conocimiento social*, de la imaginería social por cuyo medio percibimos los "mundos", las "realidades vividas" de

los otros y reconstruimos imaginariamente sus vidas y las nuestras en un "mundo global" inteligible, en una "totalidad vivida".

Conforme la sociedad, en las condiciones del capital y la producción modernos, se hace más compleja y de más facetas, es experimentada de forma más "pluralista". En las regiones, clases y subclases, culturas y subculturas, vecindades y comunidades, grupos de interés y minorías asociadas, se componen y recomponen con asombrosa complejidad las *variedades* de los esquemas de vida. Así, una pluralidad aparente, una infinita variedad de modos de clasificar y ordenar la vida social, se ofrecen como "representaciones colectivas" en lugar del gran universo ideológico unitario, el "dosel de legitimación" principal, de las épocas anteriores. La segunda función de los modernos medios de comunicación es la de reflejar y *reflejarse en* esta *pluralidad*; suministrar un *inventario* constante de los léxicos, estilos de vida e ideologías que son objetivados allí. Aquí los diferentes tipos de "conocimiento social" son clasificados, ordenados y asignados a sus contextos referenciales dentro de los preferidos "mapas de la problemática realidad social" (Geertz 1964). Aquí, la función de los medios de comunicación es, como ha observado Halloran, "proveer realidades sociales donde antes no existían o dar nuevas direcciones a tendencias ya presentes, de tal modo que la adopción de la nueva actitud sea un modo de conducta socialmente aceptable y que la no adopción se represente como una desviación socialmente desaprobada" (1970). Aquí el conocimiento social que los medios de comunicación ponen en circulación selectivamente se ordena dentro de las grandes clasificaciones evaluativas y normativas, dentro de los significados e interpretaciones preferidos. Puesto que, como ya dijimos antes, no existe un discurso ideológico unitario en el que pueda programarse todo este conocimiento social colectivo, y puesto que deben representarse y clasificarse selectivamente en los medios de comunicación, de modo aparentemente abierto y diverso, más "mundos" que el de una "clase dominante" unitaria, esta asignación de las relaciones sociales a sus contextos y esquemas clasificatorios es, ciertamente, la sede de una ingente *obra* o *trabajo ideológico*: el establecimiento de las "normas" de cada dominio que rijan activamente ciertas realidades, ofrezcan los mapas y códigos que marquen los territorios y asignen los acontecimientos y relaciones problemáticos a contextos explicatorios, ayudándonos así no sólo a *saber más* sobre "el mundo", sino a *darle un sentido*. Aquí es trazada y retrazada sin cesar, defendida y negociada, en medio de todas sus contradicciones, y en las condiciones de lucha y contradicción, la línea divisoria entre las explicaciones y razones *promovidas* y *excluidas*, entre las conductas permitidas y desviadas, entre lo "significativo" y lo "no significativo", entre las prácticas, significados y valores incorporados y los de la oposición; es, ciertamente, "la sede" de la lucha. Como observaba Volóshinov:

> La 'clase' no coincide con la comunidad de signos, es decir, con la comunidad constituida por la totalidad de los usuarios de la misma serie de signos para la comunicación ideológica. Las diferentes clases utilizarán la misma lengua. Como resultado de ello, acentos diferentemente orientados se entrecruzan en todo signo ideológico. El signo se convierte en la arena de la lucha de clases. Esta *multiacentualidad* del

> signo ideológico es un aspecto crucial. En general, el signo mantiene su vitalidad y dinamismo gracias a esta intersección de los acentos […] Un signo que ha sido retirado de las presiones de la lucha social —que, por así decirlo, es excluido de la lucha de clases— pierde inevitablemente fuerza, degenera en alegoría y se convierte no en el objeto de una inteligibilidad social viva, sino de una comprensión filológica (1973: 23).

La tercera función de los medios de comunicación, desde este punto de vista, es organizar, orquestar y *unir* lo que se ha representado clasificado selectivamente. Aquí debe empezar a construirse algún grado de integración y cohesión, algunas unidades y coherencia imaginarias, aunque sea fragmentaria y "pluralmente". Lo que se ha clasificado y hecho visible empieza a moverse dentro de un *orden reconocido:* un orden complejo, con toda seguridad, en el que la intervención directa y desnuda de las unidades *reales* (de clase, poder, explotación e interés) se mantiene siempre a raya por medio de la coherencia más neutral e integradora de la opinión pública. Las áreas problemáticas del *consenso* y el *consentimiento* comienzan a emerger desde esta difícil y delicada obra de negociación. En la interacción de las opiniones, libremente dadas e intercambiadas, ante las que la idea del consenso hace siempre su reverencia, *algunas* voces y opiniones muestran mayor peso, resonancia y poder limitativo y de definición; pues el consenso puro de la teoría clásica liberal democrática hace tiempo que ha dado paso a la realidad de un consenso más formado y estructurado, constituido mediante el intercambio desigual entre las masas desorganizadas y los grandes centros organizados del poder y la opinión: el consenso de los "grandes batallones", por así decirlo. Sin embargo, en su propio lugar y tiempo, hay que encontrar espacio a las otras voces, a las opiniones de la "minoría", a los puntos de vista "contrarios", de modo que emerja una forma a la que puedan comenzar a adherirse todos los hombres razonables. Esto es lo que constituye el gran nivel unificador y consolidador del trabajo ideológico de los medios de comunicación: la estructura generadora bajo la masiva inversión de los medios de comunicación en la inmediata superficie (la multiplicidad fenoménica) de los mundos sociales en que aquella se mueve. El tercer aspecto clave del efecto ideológico de los medios de comunicación está constituido por la producción del consenso y la construcción de la legitimidad: no tanto el artículo acabado, sino todo el proceso de argumentación, intercambio, debate, consulta y especulación mediante el cual emerge.

Finalmente, ¿cuáles son los *mecanismos* reales que permiten a los medios de comunicación de masas realizar este "trabajo ideológico"? En general, en las democracias los medios de comunicación no son dirigidos directamente por el estado (aunque, como en el caso de las emisoras británicas, los vínculos pueden ser muy estrechos): no son utilizados directamente por una sección de la "clase dominante" que hable con su propia voz; no pueden ser colonizados directamente por uno de los partidos de la clase dominante; ningún interés principal del capital puede acceder a los canales de comunicación sin que se alce alguna voz en "contra"; en su práctica y administración cotidiana, los medios de comunicación trabajan dentro del marco de referencia de una serle imparcial, técnico-profesional, de ideologías en funcionamiento

(por ejemplo la estructura "neutral" de los nuevos valores se aplica, como el dominio de la ley, "igualmente" a todas las partes), si bien las configuraciones que ofrecen son notablemente selectivas, se extraen de un *repertorio* extremadamente limitado y el funcionamiento abierto de la desviación es más la excepción que la regla. ¿Cómo, entonces, son sistemáticamente penetrados e inflexionados por las ideologías dominantes los discursos de los medios de comunicación?

Tomando la televisión como caso paradigmático, podemos referirnos aquí a algunos de los mecanismos mediante los cuales los medios de comunicación logran sus efectos ideológicos. Como ya hemos sugerido, los medios de comunicación son aparatos social, económica y técnicamente organizados para la producción de mensajes y signos ordenados en discursos complejos: "mercancías" simbólicas. La producción de los mensajes simbólicos no puede conseguirse sin pasar por el "relé" del lenguaje, ampliamente entendido como los sistemas de signos portadores de significado. Como ya tratamos de demostrar, los acontecimientos por sí mismos no pueden significar: hay que *hacerlos inteligibles;* y el proceso de inteligibilidad social se compone precisamente de las prácticas que traducen los acontecimientos "reales" (tanto si han sido extraídos de la realidad como si son construcciones ficticias) a una forma simbólica. Se trata del proceso que llamamos *codificación.* Pero la codificación (Hall 1974b) significa precisamente la selección de códigos que asignan significado a los acontecimientos al colocarlos en un contexto referencial que les atribuye significado (también los códigos ficticios realizan este trabajo; no está limitado a los códigos de la "realidad" y el naturalismo). Son significativamente diversos los modos en que los acontecimientos —especialmente los acontecimientos problemáticos o perturbadores que violan nuestras expectativas normales y de sentido común, o van contra la tendencia dada de las cosas o amenazan de algún modo el *statu quo*— pueden ser codificados. La selección de los códigos, de los que son los códigos *preferidos* en los diferentes dominios y parecen encerrar las explicaciones "naturales" que aceptaría la mayor parte de los miembros de la sociedad (es decir, los que parecen encarnar naturalmente la "racionalidad" de nuestra sociedad particular), arroja consensualmente estos acontecimientos problemáticos a algún lugar interno al *repertorio* de las ideologías dominantes. Debemos recordar que hay una pluralidad de discursos dominantes, no uno solo: que no son deliberadamente seleccionados por los codificadores con el fin de "reproducir los acontecimientos dentro del horizonte de la ideología dominante", sino que constituyen el *campo* de significados dentro del cual deben elegir. Precisamente porque estos significados han llegado a ser "universalizados y naturalizados", parecen las únicas formas disponibles de inteligibilidad; han llegado a sedimentarse como "los únicos razonamientos universalmente válidos" (Marx 1965). Las premisas y precondiciones que sostienen sus racionalidades han llegado a ser invisibles mediante el proceso de enmascaramiento ideológico y de "dar por supuesto" que describimos antes. Parecen ser, incluso para los que los emplean y manipulan con propósitos de codificación, simplemente la "suma de lo que ya sabemos". El que contienen premisas, que estas premisas encierran las definiciones dominantes de la situación y representan o reflejan las estructuras existentes de poder, riqueza y dominación, y que, por tanto,

estructuran todo acontecimiento significante, *acentuándolo* de un modo que reproduce las estructuras ideológicas dadas, constituye un proceso que ha llegado a ser inconsciente incluso para los codificadores. Frecuentemente es enmascarado por la intervención de las ideologías profesionales: las rutinas prácticas y técnicas (valores nuevos, sensaciones nuevas, presentación vívida, "cuadros excitantes", buenas historias, noticias calientes, etc.), que, en el nivel fenoménico, estructuran las prácticas cotidianas de la codificación y sitúan al codificador dentro de la categoría de una neutralidad profesional y técnica que lo distancia efectivamente del contenido ideológico del material que está manejando y de las inflexiones ideológicas de los códigos que está empleando. Por tanto, aunque los acontecimientos no sean sistemáticamente codificados en una sola dirección, se extraerán, por sistema, de un limitadísimo repertorio ideológico o representativo; y ese repertorio (aunque requiera en cada caso un "trabajo" ideológico que lleve a los acontecimientos nuevos a su horizonte) poseerá la tendencia global a que las cosas "signifiquen" dentro de la esfera de la ideología dominante.

Además, puesto que el codificador quiere reforzar el alcance explicatorio, la credibilidad y efectividad del "sentido" que está tratando de dar a los acontecimientos, empleará todo el repertorio de codificaciones (visual, verbal, presentaciones, ejecución), con el fin de "ganar el consentimiento" del público; y no por su propio modo "desviado" de interpretar los acontecimientos, sino por la legitimidad de la *gama o límites* dentro de los cuales están funcionando sus codificaciones. Estos "puntos de identificación" dan credibilidad y fuerza a la lectura promovida de los acontecimientos: sostienen sus preferencias con la acentuación del campo ideológico (Volóshinov diría que explotan el flujo ideológico del signo); apuntan a "obtener el consentimiento" del público, y, por tanto, estructuran la manera en que el receptor de esos signos *decodificará* el mensaje. Hemos tratado de demostrar en otro lugar (Hall 1974b, Morley 1974) que los públicos, cuyas decodificaciones reflejarán inevitablemente sus propias condiciones sociales y materiales, no *decodificarán* necesariamente los acontecimientos dentro de las mismas estructuras ideológicas en que han sido codificados. Pero la intención global de la "comunicación efectiva" debe ser "obtener el consentimiento" del público para la *lectura preferida,* y, por tanto, llevarle a que la decodifique dentro del marco de referencia hegemónico. Incluso aunque no se hagan las decodificaciones, mediante una "transmisión perfecta", en el marco de referencia hegemónico, de entre la gran gama de decodificaciones tenderán a producir "negociaciones" que caigan *dentro* de los códigos dominantes —dándoles una inflexión más situacional— en lugar de decodificarse sistemáticamente de un modo *contra*-hegemónico. Las decodificaciones "negociadas" —que permiten que se hagan amplias "excepciones" en los términos del modo en que el público se sitúa dentro del campo hegemónico de las ideologías, pero que legitiman también el alcance más amplio, la referencia completa, la mayor coherencia global de las codificaciones dominantes— reflejan y toman como base lo que llamamos antes la complementariedad estructurada de las clases. Es decir, las áreas negociables dentro de los códigos hegemónicos suministran precisamente los espacios necesarios del discurso donde se insertan las clases subordinadas. Dado que los medios de comunicación no sólo están amplia y difusamente distribuidos a

través de las clases, sino que las llevan dentro de la parrilla de la comunicación social y deben reproducir continuamente su propia legitimidad popular para dirigir ese espacio ideológico, esas inflexiones y espacios negociados, que les permiten a las lecturas subordinadas ser contenidas dentro de los sintagmas ideológicos más amplios de los códigos dominantes, son absolutamente fundamentales para la legitimidad de los medios de comunicación y dan a esa legitimidad una base popular. La construcción de una base de "consenso" para la obra de los medios de comunicación es, en parte, el modo en que se realiza ese trabajo de legitimación.

La legitimación de este proceso de construcción y deconstrucción ideológica que estructura los procesos de codificación y decodificación es apuntalada por la posición de los medios de comunicación, como aparato ideológico de estado. Como ya sugerimos, por regla general éstos no son poseídos y organizados directamente por el estado en nuestros tipos de sociedad. Pero hay un sentido crucial (que debe ser el que le permitió a Althusser llamarlos "aparatos ideológicos de estado") en el que puede decirse que, si bien indirectamente, los medios de comunicación están relacionados con las alianzas de la clase dominante; de ahí que tengan algunas de las características —la "relativa autonomía"— de los aparatos de estado. La radiodifusión, por ejemplo, al igual que la ley y las burocracias gubernamentales, funciona bajo el epígrafe de la "separación de poderes". No sólo no puede ser dirigida directamente por una sola clase o partido de clase, sino que ese mando directo y explícito (como su inverso, una inclinación deliberada, o "desviación", hacia ellos por parte de los comunicadores) destruiría inmediatamente la base de la legitimidad, pues revelaría una complicidad abierta con el poder de la clase dominante. Por tanto, los medios de comunicación, al igual que otros complejos estatales del actual estadio del desarrollo capitalista, dependen absolutamente, en un sentido estrecho, de su "relativa autonomía" frente al poder de la clase dominante. Éstas son las prácticas encerradas en los principios operacionales de la radiodifusión: "objetividad", "neutralidad", "imparcialidad" y "equilibrio"; o más bien esas son las prácticas por las que se realiza la "relativa neutralidad" de la radiodifusión (Hall 1972). El equilibrio, por ejemplo, asegura que haya siempre un diálogo bilateral y, por tanto, que haya siempre más de una definición de la situación. En la esfera política, la radiodifusión reproduce con notable exactitud las formas de la democracia parlamentaria y del "debate democrático" sobre las que se constituyen otras partes del sistema, como por ejemplo los aparatos políticos. En estas condiciones, el "trabajo" ideológico de los medios de comunicación no depende, por tanto, de un modo regular y rutinario, de la *subversión* del discurso para el apoyo directo de una u otra de las *posiciones* principales dentro de las ideologías dominantes: depende del trazado Y apuntalamiento del *campo ideológico estructurado* en el que actúan las posiciones y sobre el que, por así decirlo, "se sostienen". Pues aunque los partidos políticos más importantes se encuentran en grave desacuerdo con respecto a uno u otro aspecto de la política, hay acuerdos fundamentales que engloban las posiciones opuestas en una unidad compleja: todas las presuposiciones, límites de las disputas, términos de referencia, etc., que los elementos de dentro del sistema deben *compartir* para poder "estar en desacuerdo". Es en esta "unidad" subyacente

donde los medios se aseguran y reproducen; y en este sentido es como ha de ser entendida la inflexión ideológica de los discursos de los medios de comunicación; no como "partidaria", sino como fundamentalmente orientada "dentro del modo de realidad del estado". Para ello es crítico el papel de formación y organización del *consenso,* que es necesariamente una entidad compleja. Lo que constituye esto no simplemente como un campo, como un campo que es "estructurado en dominancia", es el modo en que operan sus límites para dominar ciertos tipos de interpretación "internas" y "externas" y efectuar sus sistemáticas *inclusiones* (por ejemplo, aquellas "definiciones de la situación" que regularmente, por necesidad y legítimamente, "tienen acceso" a la estructuración de cualquier tema controvertido) y *exclusiones* (por ejemplo, aquellos grupos, interpretaciones, posiciones y aspectos de la realidad del sistema que regularmente "no son admitidos" por "extremistas", "irracionales", "sin significado", "utópicos", "imprácticos", etc.).[12]

Hemos tenido que limitarnos aquí, inevitablemente, a mecanismos y procesos muy amplios con el fin de dar alguna esencia a la proposición general avanzada. Esta proposición puede establecerse ahora de un modo simple tras el telón de fondo teórico y analítico establecido en el ensayo. En sociedades como la nuestra, los medios de comunicación sirven para realizar incesantemente el trabajo ideológico crítico de "clasificar el mundo" dentro de los discursos de las ideologías dominantes. No es un "trabajo" simple ni consciente: es un *trabajo contradictorio*, en parte por las contradicciones internas entre las diferentes ideologías que constituyen el terreno dominante, pero aún más porque esas ideologías luchan y contienden para tener dominancia en el campo de las prácticas y la lucha de clases. No hay, por tanto, un modo de realizar el "trabajo" que no reproduzca también, en un grado considerable, las contradicciones que estructuran su campo. En consecuencia, hemos de decir que el trabajo de "reproducción ideológica" que realizan es por definición un trabajo en el que se manifestarán constantemente las tendencias contraactuantes: el "equilibrio inestable" de Gramsci. Por tanto, sólo podemos hablar de la *tendencia* de los medios de comunicación —pero una tendencia sistemática no un rasgo incidental—, que reproduce el campo ideológico de una sociedad de un modo tal que reproduce, también, su estructura de dominación.

Referencias citadas

Althusser, Louis

1965 *For Marx.* Londres: New Left Books. [*La revolución teórica de Marx*. 2º ed. México: Siglo XXI Editores,1968].

1971 "Ideology and Ideological State Apparatuses". En: *Lenin and Philosophy and Other Essays.* Londres: New Left Books. [*Ideología y aparatos ideológicos del estado*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1974].

12 Sobre la estructuración de los temas, ver Hall (1975) y Connell, Curti y Hall (1976).

Barthes, Roland
1967 *Elements of Semiology.* Londres: Jonathan Cape. [*Elementos de semiología*. 2º ed. Madrid: La Edicion, 1971].

Bottomore, Thomas y Maximilien Rubel
1963 *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy.* Londres: Penguin.

Connell, Ian, Lidia Curti y Stuart Hall
1977 The 'Unity' Of Current Affairs Television. *Cultural Studies* (9): 51-94.

Eco, Umberto
(s.f.) Articulations of the Cinematic Code. *Cinematics*, I.

Engels, Friedrich
1950a "Labour in the Transition from Ape to Man". En: Karl Marx y Friedrich Engels. *Selected Works*, vol. 2, Lawrence & Wishart. ["El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre". En: Marx y Engels. *Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso, 1973].
1950b "Feuerbach and the End of Classical German Philosophy". En: Karl Marx y Friedrich Engels. *Selected Works*, vol. 2, Lawrence & Wishart. ["Ludwing Feurbach y el fin de la filosofía clásica alemana" En: Marx y Engels. *Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso, 1973].

Geertz, Clifford
1964 "Ideology as a Cultural System". En: David Apret (ed.), *Ideology and Discontent.* Nueva York: Free Press. ["Ideologia como sistema cultural". En: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1992].

Geras, Norman
1972 "Marx and the Critique of Political Economy". En: Robin Blackburn (ed.), *Ideology in Social Science*. New York: Pantheon. [*Ideología y ciencias sociales*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1977].

Gramsci, Antonio
1968 *Prison Notebooks.* Nueva York: International Publishers. [Hay una edición completa: *Cuadernos de la cárcel. Edición crítica del Instituto Gramsci*. México: Ediciones Era, 1981].

Hall, Stuart
1972 "External/Internal Dialectic in Broadcasting". En: *Fourth Symposium on Broadcasting*, Dept. de Extra-Mural Studies, Universitsy of Manchester.
1972 "Determinations of the News Photograph". *Working Papers in Cultural Studies* 3. CCCS, Birmingham.
1974a "Deviancy, Politics and the Media". Stenciled paper, 34. Birmingham: CCCS,
1974b "Encoding and decoding in the television discourse". *Education and Culture* 6. Council of Europe, Strasbourg. [Codificación y descodificación en el discurso televisivo. *Cuadernos de información y comunicación*. (9): 210-236, 2004].

1975 "The Structured Communication of Events". En: *Getting the Message across*. París: UNESCO.

Halloran, James
1970 "The Social Effects of Television". En: Halloran, James (ed.), *The Effects* of *Television.* Londres: Panther.

Hoggart, Richard
1957 *The uses of Literacy. Aspects of Working-Class Life with special References to publications and entertainments*. Harmondsworth: Penguin. [*La cultura obrera en la sociedad de masas*. México: Grijalbo, 1990].

Lenin, Vladimir
1933 *The State and Revolution.* Little Lenin Library. Londres: Lawrence & Wishart. [*El estado y la revolución*. Habana: Instituto Cubano del Libro Editorial de Ciencias Sociales, 1971].

Lévi-Strauss, Claude
1969 *Totemism*. Harmondsworth England: Penguin Books. [*El totemismo en al actualidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965].

Lowenthal, Leo
1961 *Literature, Popular Culture and Society,* Englewood Cliffe: Prentice Hall.

Marx, Karl
1961 *Capital. A Critique of Political Economy Vol. 1*. London: Penguin. *[El Capital.* Vol. 1. 7º ed. México: Siglo XXI Editorial, 1979].
1965 *The German Ideology*. Londres: Lawrence & Wishart. [*Ideología alemana*. México: Ediciones de Cultura Popular, 1972].
1973 *Grundrisse*. Editados por Martin Nicolaus. Londres: Pelican. [*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: (Borrador) 1857-1858*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1972].
1971 *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Nueva York: International Publishers. [*Contribución a la crítica de la economía política*. 5º ed. México: Siglo XXI Editores, 1997].

Mepham, John
1974 "The Theory of Ideology in *Capital*". *WPCS* 6, CCCS, Birmingham.

Mills, Charles Wright
1963 *Power, Politics and People.* New York: Oxford University Press.

Morley, David
1974 "Reconceptualizing the Media Audience: Towards an Ethnography of Audiences". *Working Papers in Cultural Studies*. Birmingham: CCCS.

Nowell-Smith, Geoffrey
1974 Common Sense. *Radical Philosophy* (7): 12-24.

Poulantzas, Nicos
1965 *Political Power and Social Classes.* New Left Books y Sheed & Ward. [*Poder político y clases sociales en el estado capitalista*. 4º ed. México: Siglo XXI Editores, 1972].

Steadman-Jones, Gareth
1974 Working Class Culture and Working Class Politics in London, 1870-1900. *Journal of Social History.* (7): 460-508.

Thompson, E. P
1960 Book Review "The Long Revolution". *New Left Review* I (9-10): 24-33.

Volóshinov, Valentin
1973 *Marxism and the Philosophy of Language.* Nueva York: Seminar Press. [*El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2009].

Watt, Ian
1957 *The Rise of the Novel.* London: Penguin Books.

Williams, Raymond
1961 *The Long Revolution.* London: Chatto & Windus. [*La larga revolución*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001].
1973 Base and Superstructure. *New Left Review* (85). ["Base y superestructura" En: *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona, 1980].

Parte III
Raza y etnicidad

10. La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad

I

El objetivo de esta colección de ensayos[1] es facilitar "una exploración más sofisticada del hasta ahora poco elucidado fenómeno del racismo y examinar la idoneidad de las formulaciones teóricas, paradigmas y esquemas interpretativos en las ciencias humanas y sociales [...] con respecto a la intolerancia y el racismo y en relación con la complejidad de los problemas que plantean". Esta indicación bastante general me permite situar con más precisión el tipo de contribución que hace un estudio sobre el trabajo de Gramsci a una empresa más grande. Desde mi punto de vista, el trabajo de Gramsci no ofrece una ciencia social *general* que pueda ser aplicada al análisis de los fenómenos sociales a lo largo de una amplia gama comparativa de sociedades históricas. Su contribución potencial es más limitada. Sigue siendo, a pesar de esto, muy importante. Su trabajo es, precisamente, del tipo "sofisticante". Trabaja, de manera amplia, dentro del paradigma marxista. Sin embargo, ha revisado, renovado y sofisticado muchos aspectos de este marco teórico para hacerlo más importante a las relaciones sociales contemporáneas en el siglo XX. Por tanto, tiene importancia directa sobre la pregunta acerca de la "idoneidad" de las teorías sociales existentes, ya que es en el "volver más complejas las teorías y problemas existentes" que se puede encontrar su principal contribución teórica. Estos puntos requieren mayor claridad antes de ofrecer un resumen y valoración sustantivos de la contribución teórica de Gramsci.

Gramsci no era un "teórico general". Es más, no ejerció como académico o teórico intelectual de ninguna índole. De principio a fin fue, y siguió siendo, un intelectual político y activista socialista en la arena política italiana. Sus escritos "teóricos" se derivaron de este compromiso orgánico con su propia sociedad y su tiempo y siempre tuvo la intención de servir, no un propósito académico abstracto, sino el objetivo de "informar la práctica política". Por tanto, es esencial no confundir el nivel de aplicación en el que obran sus conceptos. Gramsci se veía a sí mismo, principalmente, como alguien que trabajaba dentro de los más amplios parámetros del materialismo histórico, tal como habían sido esbozados por la tradición académica marxista definida por el trabajo de Marx y Engels y, en las primeras décadas del siglo XX, por figuras como Lenin, Rosa Luxemburgo, Trotsky, Labriola, Togliatti, etc. —cito estos nombres para indicar el marco de referencia de Gramsci dentro del pensa-

1 Este ensayo fue escrito para ser leído en el coloquio "Perspectivas teóricas en el análisis del racismo y la etnicidad", organizado en 1985 por la división de derechos humanos y paz de la Unesco, París.

miento marxista, no para precisar su posición en relación con estas figuras. Establecer esto último es un asunto más complicado—. Esto significa que su contribución teórica tiene que ser *leída*, siempre, sabiendo que está operando, de manera amplia, sobre terreno marxista. Esto es, el marxismo proporciona los límites generales dentro de los que operan los desarrollos, refinamientos, revisiones, avances, pensamientos adicionales, nuevos conceptos y formulaciones originales de Gramsci. Sin embargo, él nunca fue un "marxista", en sentido doctrinario, ortodoxo o "religioso". Entendía que el esquema general de la teoría planteada por Marx debía ser desarrollado constantemente en términos teóricos; aplicado a nuevas condiciones históricas; relacionado con nuevos desarrollos en la sociedad que Marx y Engels no habían podido prever; expandido y cualificado mediante la adición de nuevos conceptos.

Así, el trabajo de Gramsci no representa "un pie de página" a la ya completa edificación del marxismo ortodoxo ni una evocación ritual de la ortodoxia que termina siendo circular en el sentido de producir "verdades" que ya son bien conocidas. Él practica un marxismo genuinamente "abierto", que desarrolla muchas de las ideas de la teoría marxista en la dirección de nuevas preguntas y condiciones. Por encima de todo, su trabajo pone en acción conceptos que el marxismo clásico no provee pero sin los cuales la teoría marxista *no puede* explicar de manera adecuada los fenómenos sociales complejos que encontramos en el mundo moderno. Es esencial entender estos puntos si vamos a situar su trabajo contra el trasfondo de "las formulaciones teóricas, paradigmas y esquemas interpretativos de las ciencias sociales y humanas" existentes.

La obra de Gramsci no sólo no es una obra general de ciencias sociales, de la talla, digamos, de la obra de algunos de los "padres fundadores" como Max Weber o Emile Durkheim, sino que no aparece en ningún lado de esa manera general y sintética tan reconocible. El cuerpo principal de sus ideas teóricas está disperso entre sus ensayos ocasionales y escritos polémicos —fue periodista político activo y prolífico— y, claro, en la gran colección de Cuadernos escrita por él sin la posibilidad de acceso a bibliotecas u otros libros de referencia, bien fuera durante sus vacaciones forzadas en la prisión en Turín durante la época de Mussolini, después de su arresto (1928-1933), o luego de su liberación, pero cuando ya era enfermo terminal en la clínica Formal (1934-1935). Este cuerpo fragmentado de escritos, incluyendo los Cuadernos (*Quaderni del carcere*), se encuentra casi todo ahora en el Instituto Gramsci en Roma, donde se prepara una edición crítica definitiva de su obra.[2]

2 Algunos volúmenes de esta edición crítica de ocho volúmenes que recopila su obra ya han sido publicados, mientras escribía, como Scriti por Einaudi en Turín. En inglés existen numerosas recopilaciones de su obra, agrupadas bajo distintos encabezados, incluyendo la excelente edición de G. Nowell Smith y Q. Hoare (International Publications. Nueva York. 1971). *Selections from the Prison Notebooks*, los dos volúmenes de *Political Writings* 1910-1926 (International Publications. Nueva York. 1977, 1978) y la más reciente *Selections from Cultural Writings* (Harvard University Press. Cambridge. 1985), editado por D. Forgacs y G. Nowell Smith. Todas las referencias y citas en este ensayo son de las traducciones al inglés arriba citadas.
Desde la fecha de publicación de este ensayo, hace ya más de veinte años, las publicaciones sobre Gramsci y recopilaciones de su obra en distintos formatos e idiomas han aumentado de manera exponencial. En español se encuentra disponible *Cuadernos de*

No sólo es que sus escritos estén dispersos: con frecuencia son fragmentarios en su forma, les falta continuidad y no han sido "acabados". Gramsci escribió con frecuencia —como en los *Cuadernos de la cárcel*— en las circunstancias más desfavorables: por ejemplo, bajo la vigilancia del censor de prisión y sin libros que pudiesen refrescar su memoria. Dadas estas circunstancias, los *Cuadernos* representan un logro intelectual impresionante. No obstante, los "costos" de tener que producirlos de esta manera y nunca poder volver a ellos con tiempo para reflexionar de manera crítica fueron considerables. Los *Cuadernos* son lo que son[3]: anotaciones cortas o más extensas pero no entretejidas para formar un discurso sostenido o un texto coherente. Algunos de sus argumentos más complejos han sido desplazados del texto principal a extensas referencias al pie de página. Algunos pasajes han sido reformulados, pero con poca orientación hacia cuál de las versiones existentes era considerada por Gramsci el texto más "definitivo".

Y como si este aspecto "fragmentario" no nos enfrentara a unas dificultades formidables, su obra puede parecer fragmentaria en otro sentido, más profundo aún. Constantemente usaba la "teoría" para iluminar casos históricos concretos o asuntos políticos; o pensaba grandes conceptos en términos de su aplicación a situaciones concretas y específicas. En consecuencia, su obra parece ser casi *demasiado* concreta: demasiado específica en términos históricos, demasiado delimitada en sus referencias, demasiado "descriptiva" en su análisis, demasiado encerrada en un tiempo y contexto. Sus ideas y formulaciones más esclarecedoras son, por lo general, de índole coyuntural. Para hacer un uso más general de ellas deben ser desenterradas delicadamente de su contexto histórico específico y concreto, y trasplantadas a un nuevo suelo con mucha paciencia y cuidado. Algunos críticos han asumido que los conceptos de Gramsci obran a este nivel de lo concreto sólo porque no tuvo el tiempo o la disposición para elevarlos a uno más alto de generalización conceptual —el nivel exaltado en el que se supone deben funcionar las "ideas teóricas"—. Así, Althusser y Poulantzas han propuesto en distintas épocas "teorizar" los insuficientemente teorizados textos de Gramsci. Esta posición es, a mi modo de ver, errónea. Aquí es esencial entender, desde el punto de vista epistemológico, que los conceptos pueden obrar a muy distintos *niveles de abstracción* y es común que esto sea conscientemente intencional. El punto importante es no "confundir" un nivel de abstracción con otro. Nos exponemos a cometer un grave error cuando tratamos de "extrapolar" conceptos diseñados para representar un alto nivel de abstracción como si automáticamente produjeran los mismos efectos cuando los trasladamos a otro nivel más concreto y "bajo". Los conceptos de Gramsci fueron diseñados de manera bastante explícita para obrar en los niveles bajos de la especificidad histórica. ¡Él no estaba apuntando más "alto" y errando el blanco teórico! En

la cárcel en edición completa (6 volúmenes) a cargo de Valentino Gerratana (Ediciones Era-Universidad Autónoma de Puebla, 2001, 2005) y *Cartas de la cárcel 1926-1937* (Universidad Autónoma de Puebla, Fondazione Istituto Gramsci, Ediciones Era. 2003) a cargo de Dora Kanoussi (Nota del traductor).

3 Hall usa un juego de palabras en el original para referirse a los cuadernos, ya que *Notebooks* es, literalmente, cuaderno de notas o anotaciones, y los describe como tal (Nota del traductor).

cambio, debemos entender este nivel de descripción histórico-concreta en términos de su relación con el marxismo.

Como he dicho, Gramsci continuó siendo "marxista" en el sentido de que elaboró sus ideas dentro del marco general de la teoría desarrollada por Marx; esto es, tomando como ciertos algunos conceptos como "modo capitalista de producción", "fuerzas y relaciones de producción", etc. Marx planteó estos conceptos al nivel de abstracción más general, es decir, nos permiten aprehender y entender los procesos amplios que organizan y estructuran el modo capitalista de producción al reducirlo a sus partes más esenciales, y en *cualquier* fase o momento de su desarrollo histórico. Los conceptos son de la "época" en su amplitud y referencia. Sin embargo, Gramsci entendía que tan pronto deben ser aplicados a formaciones sociales históricas específicas, a sociedades en particular en alguna fase del desarrollo del capitalismo, el teórico debe moverse del nivel del "modo de producción" a uno de aplicación más bajo, más concreto. Este "movimiento" no sólo requiere una especificidad histórica más detallada, sino, como el mismo Marx argüía, el uso de nuevos conceptos y niveles adicionales de determinación, además de los que pertenecen a la simple relación de explotación entre capital y trabajadores, ya que estos últimos sólo sirven para especificar "el modo capitalista" al nivel más alto de referencia. El mismo Marx, en su texto metodológico más elaborado —la *Introducción de 1857* de los *Grundrisse*—, visualizó la "producción de lo concreto en el pensamiento" como algo que ocurre a lo largo de una sucesión de aproximaciones analíticas, en las que cada una agrega niveles de determinación a los conceptos abstractos y esqueléticos correspondientes al nivel de abstracción más alto. Marx argüía que sólo podemos "pensar lo concreto" por medio de estos niveles sucesivos de abstracción, porque lo concreto, en realidad, consiste de "muchas determinaciones", a las que, es claro, deben aproximarse los niveles de abstracción que usamos para pensar sobre ellas.[4]

Por esta razón, a medida que Gramsci se mueve del terreno general proporcionado por los conceptos maduros de Marx —como los esboza, por ejemplo, en *El capital*— a coyunturas históricas específicas, puede aún continuar trabajando "dentro de" su campo de referencia. Pero cuando se vuelven a discutir en detalle, digamos, la situación política italiana de la década de 1930, los cambios en la complejidad de las democracias de clase en "Occidente" después del imperialismo y la democracia de masas, las diferencias específicas entre las formaciones sociales "orientales" y "occidentales" europeas, el tipo de política capaz de resistir a las fuerzas emergentes del fascismo o las nuevas formas políticas puestas en marcha por los desarrollos en el estado capitalista moderno, él entendía la necesidad de adaptar, desarrollar y suplementar los conceptos de Marx con conceptos nuevos y originales. Primero, porque Marx se concentró en desarrollar sus ideas al nivel de aplicación más alto —como en *El capital*— y no a un nivel histórico más concreto —por ejemplo, en él no hay un análisis real de las estructuras específicas del estado británico del siglo XIX, aun cuando tiene numerosas ideas sugestivas—. Segundo, porque

4 Sobre estas preguntas de epistemología marxista, véase el capítulo 5 de la presente compilación (notas de los editores).

las condiciones históricas para las que escribió Gramsci no eran las mismas para y en las que escribieron Marx y Engels —Gramsci tenía un sentido muy desarrollado de las condiciones históricas de la producción teórica—. Tercero, porque sintió la necesidad de una nueva conceptualización, precisamente a los niveles en que la obra teórica de Marx es más incompleta e imprecisa: los de análisis de las coyunturas históricas específicas, o los de los aspectos ideológicos y políticos —las dimensiones de análisis de formas sociales más descuidadas en el marxismo clásico—.

Estos puntos nos ayudan no sólo a "ubicar" a Gramsci en relación con la tradición marxista, sino que hacen explícito el nivel al cual opera su obra de manera positiva y las transformaciones requeridas por este cambio en la escala de análisis. Su obra se relaciona de manera más pertinente con la generación de nuevos conceptos, ideas y paradigmas concernientes al análisis de los aspectos políticos e ideológicos de las formaciones sociales posteriores a 1870, especialmente. No porque *alguna* vez haya olvidado o descuidado el elemento crítico de los fundamentos económicos de la sociedad y sus relaciones. Pero contribuyó relativamente poco en términos de formulaciones originales a este nivel de análisis. Sin embargo, en las muy descuidadas áreas del análisis coyuntural, de la política, la ideología y el estado, el carácter de distintos regímenes políticos, la importancia de cuestiones sobre lo cultural y lo nacional-popular y el rol de la sociedad civil en cambiar el balance de las relaciones entre las distintas fuerzas sociales de una sociedad, sobre estos asuntos, Gramsci contribuyó mucho. Es uno de los primeros "teóricos marxistas" originales sobre las condiciones históricas que han llegado a dominar la segunda mitad del siglo XX.

No obstante, en cuanto al *racismo*, su contribución original no puede ser transferida tal como está del contexto existente de su obra. Gramsci no escribió sobre la raza, la etnicidad o el racismo en sus significados o manifestaciones contemporáneas. Tampoco analizó en profundidad la experiencia colonial o el imperialismo, de los que surgieron buena parte de las características experiencias y relaciones "racistas" en el mundo moderno. Su preocupación principal fue su país, Italia; y, segundo, los problemas de la construcción del socialismo en Europa occidental y del Este, que no hubiera ninguna revolución en las sociedades capitalistas desarrolladas de "Occidente", la amenaza planteada por el crecimiento del fascismo en el período entre guerras y el rol del partido en la construcción de la hegemonía. De forma superficial, todo esto podría sugerir que Gramsci pertenece a la distinguida compañía identificada por Perry Anderson, conformada por los "marxistas occidentales", quienes, debido a sus preocupaciones por las sociedades más "avanzadas", tienen cosas poco importantes para decir acerca de los problemas que surgieron en el mundo no europeo, o sobre las relaciones de "desarrollo desigual" entre las naciones imperiales del "centro" capitalista y las sociedades globalizadas y colonizadas de la periferia.

Leer a Gramsci de *esta* forma sería, en mi opinión, cometer el error de la literalidad —aun cuando, con algunas consideraciones, ésta es la manera como lo lee Anderson—. En verdad, aunque Gramsci no escribe sobre el racismo ni trata esos problemas específicamente, sus conceptos pueden ser

útiles todavía para nosotros en el intento por pensar sobre la idoneidad de los paradigmas existentes en la teoría social para estas áreas. Más aún, su experiencia personal y formación, al igual que sus intereses intelectuales, en realidad no estaban tan alejados de estas preguntas como lo podría sugerir una mirada rápida.

Antonio Gramsci nació en Cerdeña en 1891; Cerdeña estaba en una relación "colonial" con respecto a la Italia continental. Su primer contacto con ideas radicales y socialistas ocurrió dentro del contexto del crecimiento del nacionalismo sardo, reprimido brutalmente por las tropas de la Italia continental. Aun cuando después de mudarse a Turín y comprometerse con los movimientos obreros de esa ciudad abandonó su "nacionalismo", nunca dejó de lado su preocupación, algo que adquirió desde muy temprano, por los problemas campesinos y la complicada dialéctica de los factores regionales y de clase (cfr. Smith y Hoare 1971).

Era muy consciente de la gran línea divisoria que separaba el industrializado y moderno "norte" de Italia del "sur" campesino, subdesarrollado y dependiente. Contribuyó mucho en el debate sobre lo que llegó a llamarse "el problema del sur". Al momento de su llegada a Turín, en 1911, casi con certeza había tomado lo que se conocía como una posición "sureña". Durante su vida continuó interesado en las relaciones de dependencia y desigualdad que relacionaban el "norte" y el "sur", y en las relaciones complejas entre ciudad y el campo, campesinado y proletariado, clientelismo y modernismo, estructuras sociales feudales e industriales. Era consciente del grado al que las divisiones establecidas por las relaciones de clase eran empeoradas por las relaciones entrecruzadas de diferencia regional, cultural y nacional; además de las diferencias en los ritmos del desarrollo histórico regional o nacional.

En 1923, cuando Gramsci, uno de los fundadores del Partido Comunista Italiano, propuso *Unitá* como título del periódico oficial del partido, dio la siguiente razón; "porque [...] debemos dar especial importancia a la cuestión sureña". Antes y después de la primera guerra mundial, se introdujo en todos los aspectos de la vida política de la clase obrera de Turín, experiencia que le dio un conocimiento íntimo y desde adentro de uno de los estratos más avanzados del proletariado europeo en las empresas "industriales". A lo largo de su carrera, guardó una relación activa y sostenida con respecto a este sector avanzado de la clase obrera moderna, primero como periodista político parte del equipo del semanario del Partido Socialista, *II Grido del Popólo*, luego durante la ola de inestabilidad en Turín —los "años rojos"—, la ocupación de fábricas y concejos obreros; finalmente, mientras fue editor de la revista *Ordine Nuov*o, hasta la fundación del Partido Comunista Italiano. Sin embargo, durante todo ese tiempo continuó reflexionando sobre las estrategias y formas de acción y organización política que podrían *unir*, concretamente, distintos tipos de luchas. Estaba preocupado con el asunto de qué tipo de base común se podría encontrar en las complejas alianzas de los distintos estratos sociales, y las relaciones entre ellos, para fundar un estado italiano *moderno*. En su obra, la preocupación por esta cuestión de las especificidades regionales, las alianzas sociales y los fundamentos sociales del estado se

relaciona también de manera directa con lo que hoy día pensaríamos como las cuestiones "norte/sur", al igual que "oriente/occidente".

Gramsci utilizó la primera parte de la década del veinte en los difíciles problemas de tratar de conceptualizar nuevas formas de "partido" político, y el asunto de diferenciar un camino de desarrollo específico para las condiciones *nacionales* italianas, haciendo oposición al empuje hegemónico del Komintern de base soviética. Todo esto llevó, en últimas, a la gran contribución que hizo el Partido Comunista Italiano sobre la teorización de las condiciones de "especificidad nacional" en relación con las notables diferencias en el desarrollo histórico concreto de distintas sociedades de oriente y occidente. Al final de la década del veinte, sin embargo, sus preocupaciones se vieron guiadas de manera general por la amenaza creciente del fascismo, hasta que fue arrestado y detenido por las fuerzas de Mussolini en 1929.[5]

Así que, aun cuando no escribió directamente sobre los problemas del racismo, las materias predominantes de su obra proveen líneas de relación intelectuales y teóricas profundas a muchas más de estas cuestiones contemporáneas de lo que sugiere un vistazo rápido a sus textos.

II

A estas conexiones más profundas y a su impacto fertilizador sobre la búsqueda de teorizaciones más adecuadas en este campo vuelvo ahora. Voy a tratar de elucidar algunos de estos conceptos centrales en la obra de Gramsci que señalan en esa dirección.

Comienzo con el asunto que, de alguna forma, para quien estudia su obra cronológicamente, viene hacia el final de su vida: la cuestión de su ataque riguroso contra todos los vestigios de "economicismo" y "reduccionismo" dentro del marxismo clásico.

Por "economicismo" no quiero decir, como espero haber dejado claro, descuidar el poderoso papel de las bases económicas de un orden social o las relaciones económicas dominantes en la formación y estructuración del armazón completo de la vida social. Hablo, más bien, de una aproximación teórica específica que tiende a ver en las bases económicas de una sociedad la única estructura determinante. Esta aproximación tiende a ver todas las otras dimensiones de la formación social como un simple reflejo de "lo económico" a otro nivel de articulación, y como algo que no tiene un poder estructurante o determinante en propiedad. Esta aproximación, para ponerlo de manera sencilla, reduce todo en una formación social a un nivel económico y conceptualiza todos los otros tipos de relaciones sociales como "correspondientes", de manera inmediata y directa, a lo económico. Esto colapsa la formulación un tanto problemática de Marx —lo económico como "determinante en última instancia"— volviéndolo el principio reduccionista en el que lo económico determina, de manera inmediata, en una primera, intermedia y última instancia. En este sentido, el "economicismo" *es* un

5 Este y otros detalles biográficos se encuentran en la excelente introducción a los *Cuadernos* de Hoare y Smith (1971).

reduccionismo teórico: simplifica la estructura de las formaciones sociales, reduciendo la complejidad de su articulación, vertical y horizontal, a una sola línea de determinación; simplifica incluso el concepto de determinación —que en Marx es una idea muy compleja— volviéndolo una función mecánica. Aplana todas las mediaciones entre los distintos niveles de la sociedad. En palabras de Althusser, presenta las formaciones sociales como "una totalidad expresiva simple", en que cada nivel de articulación corresponde a cualquier otro, y que es transparente de cabo a rabo, estructuralmente. No titubeo al decir que esto representa una gigantesca rudimentarización y simplificación de la obra de Marx —el tipo de simplificación y reduccionismo que alguna vez lo llevó a decir, con desconsuelo, "si eso es el marxismo, entonces yo no soy un marxista"—. Sin embargo, hay indicios en esa dirección en algunas de las obras de Marx. Se acerca a la versión ortodoxa del marxismo, la cual quedó canonizada en los tiempos de la segunda internacional y que con frecuencia, aun hoy día, se ofrece como la doctrina pura del "marxismo clásico". A tal concepción de la formación social y de las relaciones entre los distintos niveles de articulación, debe estar claro, le queda poco espacio teórico para conceptualizar las dimensiones políticas e ideológicas, y menos aún para conceptuar otros tipos de diferenciación social tales como las divisiones sociales y las contradicciones que surgen alrededor de la raza, la etnicidad, la nacionalidad y el género.

Desde el principio, Gramsci encaró este tipo de economicismo; y en sus años postreros tuvo una polémica teórica sustancial contra su canonización dentro de la tradición marxista clásica. Dos ejemplos provenientes de distintos hilos conductores en su obra deben ser suficientes para ilustrar este punto. En su ensayo sobre "El príncipe moderno" discute cómo iniciar el análisis de una coyuntura histórica particular. Sustituye la aproximación reduccionista, que "leería" los desarrollos políticos e ideológicos por medio de sus determinaciones económicas, por un tipo de análisis mucho más complejo y diferenciado, basado no en una "determinación unidireccional", sino en el análisis de "relaciones de fuerza", y que busca diferenciar —en vez de colapsar como idénticos— los "distintos momentos o niveles" en el desarrollo de tal coyuntura (Gramsci 1971: 180-181). Especifica su labor analítica en términos de lo que él llama "el paso decisivo de la estructura a las esferas de las superestructuras complejas". De esta manera se enfrenta decisivamente a cualquier tendencia a reducir la esfera de las superestructuras políticas e ideológicas a la estructura económica o "base". Entiende esto como el punto crítico en la lucha contra el reduccionismo. "Si las fuerzas que se encuentran activas en la historia deben analizarse correctamente y las relaciones entre ellas deben ser determinadas, el problema de las relaciones entre estructura y superestructura es el que debe plantearse de manera precisa" (p. 177). El economicismo, añade, es una forma inadecuada, en términos teóricos, de plantear este conjunto de relaciones críticas. Tiende, entre otras cosas, a sustituir un análisis basado en los "intereses inmediatos de clase" —en la forma de la pregunta "¿quién saca provecho directo de esto?"—, por uno más completo y estructurado de "las formaciones de clase económicas [...] con todas sus relaciones inherentes" (p. 163). Es posible desechar, sugiere, "que las crisis económicas *inmediatas* producen en sí mismas eventos históricos

fundamentales" (énfasis agregado). ¿Significa esto acaso que lo económico no cumple ningún papel en el desarrollo de las crisis históricas? De ninguna manera. Pero su papel es más bien el de "crear un terreno más favorable para diseminar ciertos modos de pensamiento y ciertas formas de plantear y resolver preguntas sobre el desarrollo posterior de la vida nacional" (p. 184). En resumen, hasta cuando uno ha mostrado cómo se convierten en realidad "las crisis económicas objetivas", por medio de las relaciones cambiantes en el equilibrio de las fuerzas sociales, en crisis del estado y la sociedad, y germinan en la forma de luchas ético-políticas e ideologías políticas formadas, influenciando la concepción del mundo de las masas, no ha llevado a cabo un análisis en propiedad, basado en el "paso" decisivo e irreversible entre estructura y superestructura.

Este tipo de infalibilidad inmediata que arrastra el reduccionismo económico, sostiene Gramsci, "sale muy barato". No sólo no tiene ningún significado teórico: tiene mínimas implicaciones políticas o eficacia práctica. "En general, no produce más que sermones moralistas e interminables cuestiones de personalidad" (Gramsci 1971: 166). Es una concepción basada en la "férrea convicción sobre la existencia de leyes objetivas de los desarrollos históricos similares a las leyes naturales, en combinación con la creencia en una teleología determinada como la de la religión". No existe alternativa a este colapso, que, dice Gramsci, ha sido identificado incorrectamente con el materialismo histórico, excepto, "el planteamiento concreto del problema de la hegemonía".

De la dirección general que toma el argumento en esta cita se puede ver que muchos de los conceptos clave de Gramsci —hegemonía, por ejemplo— y las aproximaciones características —la aproximación por vía del análisis de las "relaciones de fuerzas sociales", por ejemplo—, eran sobrentendidos conscientemente por él como una barrera contra la tendencia al reduccionismo económico de algunas versiones del marxismo. Unió a su crítica del "economicismo" las tendencias similares hacia el positivismo, empirismo, "cientifismo" y objetivismo dentro del marxismo.

Esto se vuelve aún más claro en "Los problemas del marxismo", un texto escrito a manera de crítica del "materialismo vulgar" implícito en *Teoría del materialismo histórico: ensayo popular de sociología marxista*, escrito por Bujarín. Publicado en Moscú en 1921, tuvo múltiples ediciones y era citado con frecuencia como ejemplo del marxismo "ortodoxo", aun cuando Lenin observó que Bujarín, desafortunadamente, "no conocía la dialéctica". En las "Notas críticas sobre la tentativa de Ensayo popular de sociología", Gramsci ofrece un ataque sostenido a las epistemologías del economicismo, el positivismo y la búsqueda espuria de garantías científicas. Éstas se basan, arguye, en el falso modelo positivista donde las leyes de la sociedad y el desarrollo histórico humano pueden ser modeladas directamente siguiendo lo que los científicos sociales pensaban que era la "objetividad" de las leyes que gobernaban el mundo de las ciencias naturales. Sostiene que términos como "regularidad", "necesidad", "ley", y "determinación", no deben pensarse como "una derivación de las ciencias naturales sino como una elaboración de aquellos conceptos nacidos en el terreno de la economía política". Así pues,

"mercado determinado" en *realidad* debe significar una "relación determinada de fuerzas sociales en una determinada estructura del aparato productivo", en el que la relación está garantizada —esto es, se vuelve permanente— debido a una "superestructura política, moral y jurídica". El cambio en la formulación de Gramsci, de una fórmula positivista reducida analíticamente, a una conceptualización más rica y compleja enmarcada dentro de la ciencia social, es muy claro en esa sustitución. Le da peso a su argumento, que resume lo siguiente:

> La declaración presentada como un postulado esencial del materialismo histórico, que toda fluctuación ideológica o política puede mostrarse y desarrollarse como una expresión inmediata de la estructura (por ejemplo, la base económica) debe ser contestada desde la teoría como infantilismo primitivo, y combatida en la práctica con el testimonio auténtico de Marx, el autor de obras concretas políticas e históricas.

Este cambio de dirección, que Gramsci se impuso lograr dentro del terreno del marxismo, fue logrado conscientemente, y fue decisivo para su pensamiento posterior. Sin este punto de divergencia teórica, su complicada relación con la tradición académica marxista no puede definirse en propiedad.

¿Si Gramsci renunció a las simplicidades del reduccionismo, cómo fue que emprendió un análisis más adecuado de la formación social? Aquí nos puede ayudar un breve desvío, siempre y cuando nos movamos con cautela. En *Para leer el capital*, Althusser —quien fue muy influenciado por Gramsci— y sus colegas hacen una distinción crítica entre "modo de producción", que se refiere a las formas básicas de relaciones económicas que caracterizan una sociedad, pero que es una abstracción analítica, ya que ninguna sociedad puede funcionar sólo mediante su economía; y, por otro lado, lo que ellos llaman una "formación social". Al usar este último término pretendían invocar la idea que las sociedades son por necesidad totalidades estructuradas de manera compleja, con distintos niveles de articulación —las instancias económicas, políticas e ideológicas— en distintas combinaciones; y cada combinación da pie para el surgimiento de distintas combinaciones de fuerzas sociales y, por ende, de diversos tipos de desarrollo social. Los autores de *Para leer El capital* tendían a dar como característica distintiva de una "formación social" el hecho que, dentro de cada una, más de un modo de producción podía estar combinado. Pero, aun cuando esto sea cierto, y puede tener consecuencias importantes —especialmente en sociedades postcoloniales, lo que retomaremos más adelante—, no es, desde mi punto de vista, el punto de diferenciación más importante entre los dos términos. En las "formaciones sociales" uno está tratando con sociedades estructuradas complejamente, compuestas de articulaciones económicas, políticas e ideológicas en las que los distintos niveles de articulación ni corresponden de alguna manera simple, ni se "reflejan" uno a otro, siendo en cambio, para usar la oportuna metáfora de Althusser, "sobredeterminantes" de cada cual y para cada cual (Althusser 1969). Esta estructuración compleja de los distintos niveles de articulación, y no, simplemente, la existencia de más de un modo de producción, es lo que constituye la diferencia entre el concepto "modo

de producción" y la por necesidad más concreta e históricamente específica noción de "formación social".

Ahora, este último concepto es la concepción a la que Gramsci se dirigía. Eso es lo que él quería decir cuando proponía que la relación entre "estructura" y "superestructura", o el "paso" de cualquier movimiento orgánico histórico a lo largo de toda una formación social era central en cualquier tipo de análisis que no fuese reduccionista o economista. Plantear y resolver esa pregunta implicaba conducir un análisis bien fundamentado sobre el entendimiento de las relaciones complejas de sobredeterminación entre las distintas prácticas sociales de cualquier formación social.

Este es el protocolo seguido por Gramsci cuando en "El príncipe moderno" esboza su forma característica de "analizar situaciones". Los detalles son complejos y no pueden describirse aquí con todas sus sutilezas, pero es importante plantear el esquema básico, así sea sólo para compararlo con una aproximación más "economicista" o reduccionista. Él consideraba esto como "una exposición elemental de la ciencia y el arte de la política —entendida como un cuerpo de reglas prácticas para la investigación y de observaciones detalladas, útiles para despertar el interés en la realidad efectiva y para estimular ideas más vigorosas y rigurosas sobre la política"— una discusión que, añade él, debe tener un carácter estratégico.

Primero que todo, arguye él, uno debe entender la estructura fundamental, las relaciones objetivas dentro de una sociedad o "el grado de desarrollo de las fuerzas productivas", ya que éstas plantean los límites y condiciones fundamentales al contorno general del desarrollo histórico. De aquí se desprenden algunas de las principales líneas de tendencia que *podrían* ser favorables a ésta o aquella línea de desarrollo. El error del reduccionismo es, entonces, trasladar estas tendencias y constreñimientos de manera *inmediata* a sus efectos políticos e ideológicos absolutamente determinados; o, de manera alternativa, abstraerlos dentro de alguna "ley férrea de la necesidad". De hecho, éstas sólo estructuran y determinan en el sentido que definen el terreno sobre el cual se mueven las fuerzas históricas. Pero no pueden, ni en primera ni última instancia, determinar por completo el contenido de las luchas políticas y económicas, y mucho menos fijar o garantizar objetivamente los resultados de tales luchas.

El siguiente paso en el análisis es distinguir los movimientos históricos "orgánicos", destinados a penetrar profundamente en la sociedad y ser más o menos duraderos, de los "movimientos más ocasionales, inmediatos y casi accidentales". A este respecto, Gramsci nos recuerda que una "crisis", si es orgánica, puede durar décadas. No es un fenómeno estático, sino, por el contrario, uno que está marcado por el movimiento constante, la polémica, la réplica, etc., que representan los intentos de los distintos lados por sobreponerse a o resolver la crisis y hacerlo bajo términos que sean favorables a largo plazo para su hegemonía. El peligro teórico, arguye Gramsci, yace en "presentar las causas como inmediatamente operativas cuando de hecho sólo operan de manera indirecta, o en asegurar que las causas inmediatas son las únicas efectivas". El primero nos lleva hacia un exceso de economicismo; y

el segundo hacia un exceso de ideologismo (Gramsci estaba preocupado, sobre todo, por los momentos de derrota, por la oscilación fatal entre estos dos extremos, que en realidad se reflejan el uno en el otro de manera invertida). Lejos de que exista la garantía "cuasinormativa" de que alguna ley de la necesidad convertirá inevitablemente las causas económicas en efectos políticos inmediatos, insistía en que el análisis sólo es exitoso y "verdadero" si esas causas subyacentes se vuelven realidad. La sustitución del tiempo condicional por la certeza positivista es crítica.

A continuación, Gramsci insistía en que la duración y complejidad de las crisis no se pueden predecir de manera mecánica, ya que éstas se desarrollan sobre largos períodos históricos; se mueven entre períodos de relativa "estabilización" y períodos de cambio rápido y convulsionado. Por ende, la periodización es un aspecto clave del análisis. Se mueve de manera paralela con la anterior preocupación por la especificidad histórica. "Es precisamente el estudio de estos 'intervalos' de frecuencia variable lo que permite reconstruir las relaciones, por un lado, entre estructura y superestructura y, por otro, entre el desarrollo del movimiento orgánico y el coyuntural en la estructura". Para Gramsci, en este "análisis" no hay nada mecánico ni preceptivo.

Una vez establecida la base para un esquema analítico dinámico e histórico, Gramsci se vuelve al análisis de los movimientos de las fuerzas históricas —"las relaciones de fuerza"—, el terreno de las luchas y desarrollos políticos y sociales. Aquí introduce una noción crítica, y es que aquello que se busca no es la victoria absoluta de éste sobre el otro, ni la incorporación plena de un conjunto de fuerzas dentro de otras. Más bien, el análisis es un asunto relacional, esto es, que debe resolverse relacionalmente, usando la idea del "equilibrio inestable" o del "proceso continuo de formación y sucesión de equilibrios inestables". La pregunta crucial aquí es "las relaciones de fuerzas *favorables o desfavorables a ésta o aquella tendencia*" (énfasis agregado). Este énfasis en las "relaciones" y en el "equilibrio inestable" nos recuerda que las fuerzas sociales perdedoras en algún período histórico no necesariamente desaparecen del escenario de lucha, ni que en tales circunstancias la lucha se suspenda. Por ejemplo, la idea de la victoria "absoluta" y total de la burguesía sobre la clase obrera, o la de la incorporación plena de esta última dentro del proyecto burgués son ajenas por completo a la definición de hegemonía propuesta por Gramsci, aun cuando las dos se confunden con frecuencia en los comentarios académicos. Lo que siempre importa es el equilibrio tendencioso en las relaciones de fuerza.

A continuación, Gramsci diferencia las "relaciones de fuerza" en cada uno de los momentos. Él no asume la existencia de una *evolución teleológica necesaria* entre estos momentos. Lo primero tiene que ver con la valoración de las condiciones objetivas que localizan y posicionan a las distintas fuerzas sociales. Lo segundo se relaciona con el momento político: el "grado de homogeneidad, autoconsciencia y organización lograda por las distintas clases sociales" (Gramsci 1971: 181). Lo importante aquí es que la así llamada "unidad de clase" nunca se *asume a priori*. Se entiende que aun cuando las clases comparten algunas condiciones comunes a su existencia, también están atravesadas por intereses en conflicto y han estado segmentadas y frag-

mentadas en el transcurso de su formación histórica. Así pues, la "unidad" de clases es necesariamente compleja y debe ser producida —construida, creada— como resultado de relaciones económicas, políticas e ideológicas. Nunca puede ser tomada como algo automático o como algo "predeterminado". Junto con esta historización radical de la concepción automática de clases empotrada en el corazón del marxismo fundamentalista, elabora aún más la distinción planteada por Marx entre "clase en sí" y "clase para sí". Se da cuenta de las distintas fases a lo largo de las cuales pueden desarrollarse la consciencia, la organización y la unidad de clase. Está el estadio "corporativo económico", en el que los grupos profesionales u ocupacionales reconocen unos intereses comunes básicos pero son conscientes de que no existen otros tipos de solidaridad de clase más amplios. Después está el momento de "clase corporativa", en el que la solidaridad de intereses de clase se desarrolla, aunque sólo en el campo económico. Por último, está el momento de "hegemonía", que trasciende los límites corporativos de la solidaridad puramente económica, abarca los intereses de otros grupos subordinados, y comienza a "propagarse a lo largo de toda la sociedad", trayendo consigo la unidad intelectual y moral, al igual que la económica y política, y "planteando también las preguntas alrededor de las que ruge de forma encarnizada la lucha [...] creando así la hegemonía del grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados". Este proceso de coordinación de los intereses de un grupo dominante con los de otros grupos y con la vida del estado como un todo constituye la "hegemonía" de un bloque histórico particular (Gramsci 1971: 182). Sólo en tales momentos de unidad "popular nacional" la formación de lo que él llama la "voluntad colectiva" se vuelve posible.

Gramsci nos recuerda, sin embargo, que incluso este grado de unidad orgánica extraordinaria no *garantiza* el resultado de las luchas específicas, que se pueden ganar o perder de acuerdo con el resultado de la cuestión táctica decisiva de las relaciones de fuerza político-militares. Insiste, sin embargo, en que la "política debe primar sobre el aspecto militar y sólo la política crea la posibilidad de maniobra y movimiento" (p. 232).

En particular, debemos observar tres puntos sobre esta formulación. Primero, la "hegemonía" es un "momento" muy particular, históricamente específico y temporal en la vida de una sociedad. Rara vez se logra este grado de unidad, que permite que una sociedad se plantee a sí misma una agenda histórica bastante nueva bajo el liderazgo de una formación o constelación específica de fuerzas sociales. Es poco probable que tales períodos de "estabilización" persistan para siempre. No tienen nada de automático. Se deben construir positivamente y requieren un mantenimiento constante mediante actividades. Las crisis señalan el comienzo de su desintegración. Segundo, debemos tomar nota del carácter multidimensional y multiescenario de la hegemonía. No puede construirse o sostenerse sobre un frente único —por ejemplo, el económico—. Representa un grado de dominio simultáneo sobre toda una serie de distintas "posiciones". Este dominio no es impuesto, simplemente, o tiene un carácter de dominación. Es resultado de ganar una buena proporción del consentimiento popular. Así pues, representa la adopción de unas medidas rigurosas de autoridad social y moral, no sólo

sobre sus seguidores inmediatos sino también sobre la sociedad como un todo. Es esta "autoridad", y el rango y diversidad de sitios sobre los que se ejerce el "liderazgo", lo que hace posible la propagación, por un tiempo, de una voluntad colectiva intelectual, moral y política por toda la sociedad. Tercero, quienes "lideran" durante un periodo de hegemonía ya no pueden ser descritos en el lenguaje tradicional como una "clase dirigente", sino como un bloque histórico. Esto hace una referencia crítica a la "clase" como un nivel determinante de análisis; pero no pone clases completas directamente sobre el escenario político-ideológico como actores históricos unificados. Los "elementos que lideran" en un bloque histórico pueden ser sólo una fracción de la clase económica dominante —por ejemplo, del capital financiero y no el industrial, del nacional y no del internacional—. Asociados a él, dentro del "bloque", habrá un estrato de las clases subalternas y dominadas que se han incorporado a causa de concesiones y compromisos específicos y que forman parte de esta constelación social aun cuando asuman un rol subordinado. "Ganarse" a estos sectores es resultado de la creación de "alianzas expansivas, universalizadoras" que cohesionan al bloque histórico bajo un liderazgo particular. Cada formación hegemónica tendrá entonces una configuración y composición social específica. Esto es una forma bastante distinta de conceptualizar lo que muchas veces ha sido llamado, de manera amplia y poco precisa, la "clase dirigente".

Gramsci, es claro, no fue quien dio origen al término *hegemonía*. Lenin lo usó en un sentido analítico para referirse al liderazgo que debió establecer el proletariado sobre los campesinos en Rusia durante las luchas por establecer un estado socialista. Esto por sí sólo es interesante. Una de las preguntas clave que plantea el estudio de sociedades en desarrollo —las que no han seguido el camino "clásico" de desarrollo hacia el capitalismo que Marx tomó como su caso paradigmático en *El capital* (por ejemplo, el caso de Inglaterra)—, es el equilibrio de las distintas clases sociales en la lucha por el desarrollo nacional y económico, y las relaciones entre ellas; la insignificancia relativa del proletariado industrial, definido de manera limitada, en aquellas sociedades caracterizadas por un bajo nivel de desarrollo industrial; sobre todo, el grado en el que la clase campesina es un elemento sobresaliente en las luchas que llevan a la fundación del estado nacional e, incluso, en algunos casos —China es el caso más destacado, pero Cuba y Vietnam son ejemplos significativos— la clase revolucionaria *líder*. Fue en este tipo de contexto donde Gramsci utilizó por primera vez el término hegemonía. En "La cuestión meridional", ensayo de 1920, argüyó que el proletariado en Italia sólo podría convertirse en la clase "líder" en la medida que pudiese "lograr la creación de un sistema de alianzas que le permita movilizar la mayoría de la población trabajadora contra el capitalismo y el estado burgués [...] [lo que] significa hasta el punto en que logre ganar el apoyo de las amplias masas campesinas".

De hecho, ésta ya es una formulación rica y compleja en teoría. Implica que la fuerza social o política que se vuelva decisiva en un momento de crisis orgánica no estará compuesta por una clase única y homogénea, sino que tendrá una composición social compleja. Segundo, está implícito que la base de su unidad tendrá que ser, no algo predeterminado, dado por su posición en

el modo de producción económica, sino un "sistema de alianzas". Tercero, aun cuando buena parte de la fuerza política y social tiene sus raíces en la división fundamental de la sociedad en clases, la forma real de la lucha política tendrá un carácter social *más amplio*, no simplemente por la división de la sociedad en términos de "clase versus clase", sino polarizándola a lo largo del frente antagónico más amplio —"la mayoría de la población trabajadora"—: por ejemplo, entre *todas* las clases populares puestas de un lado, y todas las que representan los intereses del capital y el bloque de poder agrupadas alrededor del estado, del otro. De hecho, en las luchas nacionales y étnicas del mundo moderno el escenario de la lucha se polariza con frecuencia, precisamente, de esta forma compleja y diferenciada. La dificultad que se debe enfrentar es que en términos teóricos con frecuencia sigue siendo descrito con términos que *reducen* la complejidad de su verdadera composición social a unos elementos descriptivos más simples de lucha entre dos, aparentemente, sencillos y homogéneos bloques de clase. Más aún, la nueva conceptualización de Gramsci introduce en la agenda preguntas críticas estratégicas tales como los términos en los que una clase social como el campesinado puede ser captada a favor de la lucha nacional, no sobre la base de la coerción sino por medio de "recibir su consentimiento".

En sus escritos posteriores, Gramsci amplió aún más la concepción de hegemonía, traspasando esta forma de conceptualizarla únicamente mediante las "alianzas de clase". Primero, "hegemonía" se convierte en un término general que puede utilizarse en las estrategias de *todas* las clases, aplicándolo analíticamente a la formación de todos los bloques históricos dirigentes y no sólo a la estrategia del proletariado. De esta forma, convierte el concepto en un término analítico más general. Su uso en esta forma más general es obvio. Por ejemplo, la manera en que en Sudáfrica el estado se sostiene mediante el establecimiento de alianzas entre los intereses de la clase dirigente blanca y los de la clase obrera blanca en contra de los negros; o la importancia que tienen en la política sudafricana los intentos por "recibir el consentimiento" de ciertos grupos y clases subalternas —por ejemplo, con personas de color o los negros "tribales"— en una estrategia por forjar alianzas contra la masa de negros rurales e industrializados; o el carácter de clase "mezclada" que tienen todas las luchas por la descolonización a favor de la independencia nacional en las sociedades postcoloniales en desarrollo. El desarrollo de este concepto esclarece mucho estas y bastantes otras situaciones históricas concretas.

El segundo desarrollo es la diferencia que establece Gramsci entre una clase que "domina" y una que "lidera". La dominación y la coerción pueden mantener la supremacía de una clase sobre la sociedad, pero su "alcance" es limitado. Depende constantemente de medios coercitivos en vez del consentimiento. Por esta razón no es capaz de obtener la participación positiva de distintas partes de la sociedad en un proyecto histórico de transformación del estado o renovación de la sociedad. Por otra parte, el "liderazgo" tiene también aspectos "coercitivos", pero está "guiado" por el logro del consentimiento, tomar en cuenta los intereses subordinados y el intento de hacerse popular. Para Gramsci no existe ningún caso puro de coerción/consentimiento, sólo distintas combinaciones de las dos dimensiones. La hegemonía no se ejerce

apenas sobre los campos económicos y administrativos, sino que abarca, además, los dominios críticos del liderazgo cultural, moral, ético e intelectual. Sólo bajo estas condiciones un "proyecto" histórico a largo plazo —por ejemplo, modernizar la sociedad, elevar su desempeño total o transformar las bases de la política nacional— puede ser puesto de manera efectiva en la agenda histórica. De esto se desprende que Gramsci expande el concepto de "hegemonía" al hacer uso estratégico de una serie de diferenciaciones: por ejemplo, entre dominación/liderazgo, coerción/consentimiento, económico-corporativo/moral e intelectual.

Apuntalando esta expansión encontramos otra diferenciación basada en una de las tesis históricas fundamentales de Gramsci: la diferenciación entre estado/sociedad civil. En su ensayo "Estado y sociedad civil", elabora de distintas maneras esta diferenciación. Primero, traza la diferencia entre dos tipos de lucha: la "guerra de maniobra", en la que todo se condensa sobre un solo frente y un solo momento de lucha, y hay un único rompimiento estratégico de las "defensas del enemigo" que, una vez logrado, permite que las nuevas fuerzas "entren y obtengan una victoria (estratégica) definitiva". Y la "guerra de posiciones", que debe ser conducida de manera prolongada a lo largo de frentes distintos y variados, y en la que rara vez existe una única victoria que gana la guerra de una vez por todas, "en un abrir y cerrar de ojos", como dice Gramsci (1971: 233). Lo que de verdad cuenta en una guerra de posiciones no son las "trincheras de avanzada", para continuar con la metáfora militar, sino "todo el sistema organizativo e industrial del territorio que se encuentra en la retaguardia del ejército que está en campo", esto es, toda la estructura social, incluidas las estructuras e instituciones de la sociedad civil. Gramsci consideraba "1917", quizá, como el último ejemplo de una estrategia exitosa de "guerra de maniobra": marcó "un punto decisivo en la historia del arte y ciencia de la política".

Esto se unió a una segunda diferenciación, entre "oriente" y "occidente". Para él, funciona como metáfora para diferenciar entre Europa oriental y occidental, y entre el modelo de la revolución rusa y las formas de lucha política apropiadas para el terreno bastante más difícil de las democracias liberales industrializadas de "Occidente". Aquí, trata el problema crítico, evadido durante largo tiempo por muchos estudiosos marxistas, de la falta de correspondencia o similitud entre las condiciones políticas en "occidente" y las que hicieron posible 1917 en Rusia, un problema central, ya que, a pesar de estas diferencias radicales —y el fracaso subsiguiente de las revoluciones proletarias del tipo clásico "en Occidente" —, los marxistas continúan obsesionados por el modelo de revolución y política tipo "Palacio de invierno". Por ende, Gramsci establece una distinción analítica crucial entre la Rusia prerrevolucionaria, con su modernización muy dilatada, su aparato estatal y burocracia henchidos, su sociedad civil relativamente subdesarrollada y el bajo nivel de desarrollo capitalista; y, por otro lado, "Occidente" y sus formas democráticas de masas, su compleja sociedad civil, la consolidación del consentimiento en las masas por medio de la democracia política, dándole una base más consensual al estado.

> En Rusia, el estado lo era todo, la sociedad civil era arcaica y gelatinosa; en Occidente había una verdadera relación entre el estado y la sociedad civil, y cuando éste temblaba, la resistente estructura de la sociedad civil se revelaba al instante. El estado sólo era una trinchera externa detrás de la que había un poderoso sistema de fortalezas y terraplenes: más o menos numerosas en uno u otro estado [...] lo que precisamente hacía necesario el reconocimiento preciso de cada país (Gramsci 1971: 237-238).

Gramsci no sólo precisa una diferencia en la especificidad histórica: describe una *transición* histórica. Es evidente, como deja en claro "Estado y sociedad civil", que él ve que, cada vez con más frecuencia, la "guerra de posición" remplazará la "guerra de maniobra", a medida que las condiciones en "Occidente" se hagan progresivamente más características de la arena política moderna en un país tras otro (aquí, "Occidente" deja de ser una identificación *geográfica* para convertirse en un nuevo terreno de la política, creado por las formas emergentes del estado y la sociedad civil, y relaciones nuevas y más complejas entre éstos). En estas sociedades más "avanzadas", "donde la sociedad civil se ha vuelto una estructura muy compleja [...] resistente a las incursiones 'catastróficas' del elemento económico inmediato [...] las superestructuras de la sociedad civil son como los sistemas de trinchera de la guerra moderna". Para este nuevo terreno es apropiada otro tipo de estrategia política. "La guerra de maniobra se ve reducida a una función más táctica que estratégica", y uno pasa de un "ataque frontal" a una "guerra de posiciones" que requiere la "concentración sin precedentes de hegemonía" y es "focalizada, difícil y requiere calidades excepcionales de paciencia e inventiva" ya que, una vez que se vence, "es decisiva" (p. 238-239).

Gramsci basa esta "transición de una forma de hacer política a otra" en términos históricos: la emergencia de la democracia moderna de masas, el incremento en la complejidad del rol y organización del estado, y una elaboración sin precedentes en las estructuras y procesos de la "hegemonía civil" suceden en "Occidente" después de 1870 y se identifican con la "expansión colonial de Europa". A lo que apunta aquí es, en parte, a la diversificación de los antagonismos sociales, la "dispersión" del poder que se da en sociedades en las que la hegemonía se sostiene no sólo por medio de la instrumentalidad impuesta del estado, sino que se basa en las relaciones e instituciones de la sociedad civil. En tales sociedades, las asociaciones voluntarias y las relaciones e instituciones de la sociedad civil —la escolarización, la familia, las iglesias y la vida religiosa, las organizaciones culturales, las así llamadas relaciones— privadas, las identidades de género, sexuales y étnicas, etc.— se vuelven, de hecho, "para el arte de la política [...] las 'trincheras' y fortificaciones permanentes del frente en la guerra de posición: vuelven en algo apenas 'parcial', el elemento de movimiento que antes solía ser el 'todo' en la guerra" (Gramsci 1971: 243).

Lo que subyace a todo esto es, por ende, un trabajo más profundo de redefinición teórica. En efecto, Gramsci está transformando de manera progresiva la definición del estado, característica de algunas versiones del marxismo, en la que éste puede reducirse, esencialmente, al elemento coercitivo de la clase

dominante, sellado con la impronta de un carácter de clase exclusivo que sólo puede transformarse al ser "destrozado" de un solo golpe. Poco a poco llega a hacer énfasis no sólo en la complejidad de la formación de la sociedad civil moderna, sino también en el desarrollo paralelo de la complejidad de la formación del estado moderno. El estado no puede seguir siendo concebido, simplemente, como un aparato administrativo y coercitivo: también es "educativo y formativo". Es el punto a partir del cual, en últimas, la hegemonía se ejerce sobre la sociedad como un todo, aun cuando no es el único sitio en el que se ejerce. Es el punto de condensación, no porque todas las formas de dominación coercitiva moderna se irradien necesariamente hacia fuera por medio de sus aparatos, sino porque, en su estructura contradictoria, *condensa* distintas relaciones y prácticas en un "sistema de gobierno" definitivo. Es, por esta razón, el sitio para con-formar (por ejemplo, llamar al orden) o "adaptar la civilización y la moralidad de las masas más amplias a las necesidades del desarrollo continuo de los aparatos económicos de producción".

Por tanto, dice que cada estado "es ético en tanto que una de sus principales funciones es elevar a la gran masa de la población a un nivel (o tipo) cultural y moral en particular, que corresponda a las necesidades de las fuerzas productivas para el desarrollo y, por ende, a los intereses de la clase dominante" (Gramsci 1971: 258). Nótese aquí cómo pone en primer plano *nuevas* dimensiones del poder y la política, nuevas áreas de antagonismo y lucha: lo ético, lo cultural y lo moral. También cómo, en últimas, vuelve a preguntas más "tradicionales" —"necesidades de las fuerzas productivas para el desarrollo", "intereses de la clase dominante"—, pero *no* de manera inmediata o reduccionista. Sólo nos podemos aproximar a ellas *indirectamente*, mediante una serie de desplazamientos y "relevos" necesarios: esto es, por la vía del irreversible "paso de la estructura a la esfera de las superestructuras complejas [...]".

Dentro de este esquema, Gramsci elabora su nueva concepción del estado. El estado moderno ejerce un liderazgo moral y educativo —"planea, urge, incita, solicita, castiga"—. Es donde el bloque de fuerzas sociales que lo domina no sólo justifica y mantiene su dominación sino donde se gana por su liderazgo y autoridad el consentimiento manifiesto de aquellos a quienes gobierna. Así pues, cumple un papel crucial en la construcción de la hegemonía. Desde esta lectura, se convierte no en una cosa que puede ser aprehendida, derrocada o "destrozada" de un solo golpe, sino en una *formación* compleja dentro de las sociedades modernas, que debe volverse el foco de una serie de diferentes estrategias y luchas, porque es una arena donde suceden distintas disputas sociales.

Ya debería estar claro cómo estas diferenciaciones y desarrollos en el pensamiento de Gramsci retroalimentan y enriquecen el concepto básico de "hegemonía". Sus formulaciones sobre el estado y la sociedad civil varían de un lugar a otro en su obra y han causado alguna confusión (Anderson 1977). Pero existen pocas dudas acerca de la dirección general de su pensamiento sobre esta cuestión: se dirige al incremento en la complejidad de las interrelaciones en las sociedades modernas entre el estado y la sociedad civil. Tomadas en su conjunto, forman un sistema "complejo" que debe ser

objeto de una estrategia con múltiples flancos, desarrollada sobre distintos frentes de manera simultánea. Usar este concepto de estado transforma por completo, por ejemplo, la mayoría de la literatura sobre el así llamado "estado postcolonial", que usualmente asume un modelo simple, dominante e instrumental del poder estatal.

En este contexto, la distinción establecida por Gramsci entre "Oriente/Occidente" no debe tomarse de manera muy literal. Muchas de las así llamadas sociedades "en desarrollo" tienen regímenes democráticos complejos (por ejemplo, en términos de Gramsci pertenecen a "Occidente"). En otras, el estado ha asumido algunos de los roles y funciones más amplios en cuanto a educación y "liderazgo" que en las democracias liberales occidentales industrializadas tiene la sociedad civil. El punto, pues, no es aplicar literal o mecánicamente la distinción hecha por Gramsci sino usar sus ideas para esclarecer las complejidades cambiantes de la relación estado/sociedad civil en el mundo moderno y el cambio decisivo en el carácter predominante de las luchas políticas estratégicas —sobre todo, la inclusión de la sociedad civil al igual que el estado como escenarios integrales en la lucha— que ha sido el producto de esta transformación histórica. Una concepción ampliada del estado, dice él en un punto —flexibilizando las definiciones un tanto—, debe incluir "sociedad política + sociedad civil" o "la hegemonía protegida por la armadura de la coerción" (Gramsci 1971: 263). Pone especial atención en cómo estas distinciones se articulan de distintas maneras en diversas sociedades (por ejemplo, en la "separación de poderes" característica en los estados democráticos parlamentarios, en contraste con las esferas colapsadas en los estados fascistas). En otro lugar insiste sobre las funciones éticas y culturales del estado: "elevar a la gran masa de la población a un nivel cultural y moral particular"; y las "funciones educativas críticas de la escuela —'una función educativa positiva'— y las cortes —'una función educativa represiva y negativa'—". Enfatizar estos puntos trae un amplio rango de nuevas instituciones y escenarios de lucha a la conceptualización tradicional del estado y la política. Los constituye como centros específicos y estratégicos de lucha. El efecto es que multiplica y amplía los distintos frentes políticos y diferencia los diversos tipos de antagonismos sociales. Los diferentes frentes de lucha son los variados sitios de antagonismo político y social y constituyen los objetos de la política moderna, cuando ésta se entiende en la forma de "guerra de posiciones". Se desafían o derrocan los énfasis tradicionales en los que tipos diferenciados de lucha —por ejemplo alrededor de la educación, las políticas culturales o sexuales, instituciones de la sociedad civil como la familia, organizaciones sociales tradicionales, instituciones étnicas y culturales y otras entidades similares— se subordinaban y reducían todos a una lucha industrial que se condensaba alrededor del lugar de trabajo y a la elección simple entre hacer política sindical e insurreccional o parlamentaria. El impacto sobre la mismísima concepción de lo que es la política es casi electrizante.

De los muchos otros aspectos y tópicos interesantes en la obra de Gramsci que podríamos considerar, escojo, por último, su trabajo fundamental sobre ideología, cultura, el rol del intelectual y el carácter de lo que él llama lo "nacional-popular". Gramsci adopta algo que, de primera mano, podría

parecer una definición bastante tradicional de ideología: una "concepción del mundo, cualquier filosofía, que se convierte en un movimiento cultural, una 'religión', una 'fe', que haya producido una forma de actividad o voluntad práctica en la que una filosofía esté contenida como una 'premisa' teórica implícita". "Uno podría decir", añade, "ideología [...] con la condición que la palabra se use en su mejor sentido, como una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, la ley, las actividades económicas y en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva". A esto le sigue el intento por formular de manera clara el problema que trata la ideología en términos de su función social: "El problema es preservar la unidad ideológica de todo un bloque social que aquella ideología consolida y unifica" (Gramsci 1971: 328). Esta definición no es tan sencilla como parece, ya que presume el vínculo esencial entre el núcleo o premisa filosófico que se encuentra en el centro de cualquier ideología o concepción del mundo en particular, y la elaboración necesaria de esa concepción hacia formas de consciencia prácticas y populares que afecten a las amplias masas de la sociedad al tomar la forma de un movimiento cultural, tendencia política, fe o religión. Gramsci *nunca* se preocupa sólo por el núcleo filosófico de una ideología; siempre trata con ideologías *orgánicas*, orgánicas puesto que se dirigen al sentido común, práctico y cotidiano y "organizan a las masas humanas y crean el terreno sobre el que se mueven los hombres, adquieren consciencia de su posición, luchan, etc.".

Ésta es la base para la distinción crítica que hace entre "filosofía" y "sentido común". La ideología tiene dos "pisos" diferentes. Su coherencia ideológica depende con frecuencia de su elaboración filosófica especializada. Pero esta coherencia formal no puede garantizar su efectividad histórica orgánica. Eso sólo se puede encontrar donde y cuando unas corrientes filosóficas entran, modifican y transforman la consciencia práctica y cotidiana o el pensamiento popular de las masas. Esto último es lo que él llama "sentido común". El "sentido común" no es coherente; por lo general es "desarticulado y episódico", fragmentado y contradictorio. En él se han sedimentado los rastros y "depósitos estratificados" de sistemas filosóficos más coherentes sin dejar un inventario muy claro. Se ve representado en la forma de la "sabiduría o verdad tradicional heredada", pero, de hecho, es fundamentalmente producto de la historia, "parte del proceso histórico". ¿Por qué entonces es tan importante el sentido común? Porque sobre este terreno de concepciones y categorías se forma la consciencia práctica de las masas del pueblo. Es el terreno ya formado y que se toma "como algo dado" en el que ideologías y filosofías más coherentes deben luchar por el dominio; el terreno que deben tomar en cuenta, disputar y transformar nuevas concepciones sobre el mundo si han de dar forma a las concepciones de las masas y de esa manera ser efectivas históricamente.

> Toda corriente filosófica deja detrás de sí un sedimento de 'sentido común'; este es el documento de su efectividad histórica. El sentido común no es rígido e inmóvil, se transforma continuamente, se enriquece de ideas científicas y opiniones filosóficas que han entrado a la vida cotidiana. El sentido común crea el folclor del futuro, esto es,

> como una fase relativamente rígida del conocimiento popular en algún momento y lugar (Gramsci 1971: 363).

Esta preocupación por las estructuras del *pensamiento popular* distingue la manera como Gramsci trata la ideología. Así pues, insiste en que toda persona es un filósofo o intelectual en la medida en que piensa, ya que todo pensamiento, acción y lenguaje son reflexivos, contienen un hilo consciente de conducta moral y, de tal manera, tienen una concepción particular del mundo —aun cuando no todos tienen la función especializada "del intelectual" —.

Además, una clase siempre tendrá un entendimiento espontáneo, vivido pero no elaborado coherentemente e instintivo, de sus condiciones básicas de vida y la naturaleza de los constreñimientos y formas de explotación a los que con frecuencia está sujeta. Gramsci describió esto último como su "buen sentido". Pero renovar y clarificar estas construcciones del pensamiento popular —"el sentido común"— siempre requiere más trabajo sobre la educación política y las políticas culturales, para convertirlas en una teoría política o corriente filosófica más coherente. Esta "elevación del pensamiento popular" es parte necesaria del proceso mediante el que se construye una voluntad colectiva y requiere un extenso trabajo de organización intelectual —parte esencial de cualquier estrategia política hegemónica—. Las creencias populares, la cultura de un pueblo, sostiene Gramsci, no son escenarios de lucha que se puedan cuidar por sí solos. Son "fuerzas materiales en sí mismas" (Gramsci 1971: 165).

Así pues, lograr o afectar la unidad intelectual y ética esencial para formar la hegemonía requiere una lucha cultural e ideológica larga: lucha que toma la forma de una "lucha entre hegemonías políticas y en direcciones opuestas, primero en el campo ético y luego en el político" (p. 333). Esto tiene injerencia directa sobre los tipos de luchas sociales que identificamos con los movimientos nacionales, anticoloniales y antirracistas. En su uso de estas ideas, la aproximación de Gramsci nunca es de un "progresivo" simplista. Por ejemplo, en el caso italiano reconoce la ausencia de una cultura popular genuina que podría proveer fácilmente la base para la formación de una voluntad popular colectiva. Buena parte de su trabajo sobre la cultura, la literatura popular y la religión explora los terrenos y tendencias con potencial en la vida y sociedad italianas que podrían proveer la base para tales desarrollos. Muestra en el caso italiano, por ejemplo, el alto grado en que el catolicismo popular puede y se ha convertido en una "fuerza popular" genuina. Le atribuye esto, en parte, a la atención escrupulosa que el catolicismo presta a la organización de las ideas, y, en especial, a asegurar la relación entre el pensamiento filosófico o doctrina y la vida popular o el sentido común. Gramsci se rehúsa a considerar cualquier noción que asevere que las ideas se mueven y las ideologías se desarrollan espontáneamente y sin dirección. Como cualquier otra esfera de la vida civil, la religión requiere organización: posee sitios específicos de desarrollo, procesos específicos de transformación, prácticas específicas de lucha. "La relación entre el sentido común y el nivel más alto de la filosofía", asegura, "está asegurada por la 'política'" (p. 331). Los actores más importantes en este proceso son, claro, las instituciones culturales, educativas y religiosas, la familia y las asociaciones voluntarias; pero también los partidos políticos,

que son, así mismo, centros de formación ideológica y cultural. Los principales agentes son los intelectuales, quienes tienen una responsabilidad especial sobre la circulación y desarrollo de la cultura y se alinean con las disposiciones existentes de las fuerzas sociales e intelectuales —los intelectuales "tradicionales"— o con las fuerzas populares emergentes y buscan crear nuevas corrientes —los intelectuales "orgánicos"—. Gramsci es elocuente sobre la función crítica, en el caso italiano, de los intelectuales tradicionales, quienes han sido identificados con la empresa clasicista, académica y de archivo, y la relativa debilidad del estrato intelectual emergente.

Su pensamiento al respecto incluye formas nuevas y radicales de pensar los *sujetos* de la ideología, que en épocas contemporáneas se han vuelto el objeto de una cantidad considerable de teorización. Rechaza por completo la idea de un sujeto ideológico unificado preexistente —por ejemplo, el proletario con sus pensamientos revolucionarios "correctos" o los negros con su ya garantizada consciencia antirracista—. Reconoce la "pluralidad" de formas de ser e identidades de las que está compuesto el así llamado "sujeto" pensante y con ideas. Sostiene que la naturaleza multifacética de la consciencia no es un fenómeno individual sino colectivo, una consecuencia de la relación entre "el ser" y los discursos ideológicos que componen el terreno cultural de una sociedad. "La personalidad es, extrañamente, compuesta" observa él, y contiene "Elementos de la edad de piedra y principios de una ciencia más avanzada, prejuicios de todas las fases pasadas de la historia [...] e intuiciones de una filosofía futura [...]" (p. 324). Gramsci llama la atención sobre la contradicción presente en la consciencia entre la concepción del mundo que se manifiesta, así sea fugazmente, en la acción, y las concepciones que se afirman verbalmente o en el pensamiento. Esta concepción compleja, fragmentada y contradictoria de consciencia es un avance considerable sobre la explicación basada en la "falsa consciencia" que utiliza la teorización marxista más tradicional, explicación que depende del autoengaño y que él trata, de manera acertada, como inadecuada. Su ataque implícito a la concepción tradicional de "lo dado" y el sujeto de clase ideológicamente unificado —centrales para mucha de la teorización marxista en esta área—, es muy importante para el desmantelamiento efectivo del estado, comentado antes.

Al reconocer que las cuestiones de ideología son siempre colectivas y sociales, y no individuales, Gramsci reconoce de manera explícita el carácter complejo e interdiscursivo del campo ideológico. Nunca hay una "ideología dominante", única, unificada y coherente, que arrase con todo. En este sentido, él no estaría de acuerdo con lo que Abercrombie *et al.* (1980) llaman "la tesis de la ideología dominante". La suya no es una concepción sobre la incorporación total de un grupo dentro de la ideología de otro, y a mi parecer, incluir a Gramsci en esta categoría de pensadores es muy engañoso. "Muchos sistemas de pensamiento y corrientes filosóficas coexisten". Por ende, el objeto de análisis no es esa única corriente de "ideas dominantes" dentro de la que han sido absorbidas toda cosa y toda persona, sino, más bien, el análisis de la ideología como terreno diferenciado, las diversas corrientes discursivas, sus puntos de conjunción y ruptura, y las relaciones de poder entre ellas: en suma, un complejo o conjunto ideológico, o una *formación* discursiva.

El problema es "cómo se difunden estas corrientes ideológicas y por qué se fracturan a lo largo de ciertas líneas y en ciertas direcciones durante el proceso de difusión".

Creo que una deducción clara de esta línea de argumentación es que, para Gramsci, aun cuando el campo ideológico siempre se relaciona con distintas posiciones sociales y políticas, su forma y estructura *no* reflejan, corresponden o son un "eco" preciso de la estructura de clases de una sociedad. Ni tampoco se les puede reducir a su función o contenido económico. Las ideas, arguye él, "tienen un centro de formación, de irradiación, de diseminación, de persuasión [...]" (Gramsci 1971: 192). Ni tampoco "nacen espontáneamente" en cada cerebro individual. No tienen un carácter moralista ni psicologista, "sino estructural y epistemológico". Se sostienen y transforman en su materialidad dentro de las instituciones de la sociedad civil y el estado. En consecuencia, las ideologías no se transforman o cambian mediante la sustitución de una, completa, ya formada concepción del mundo por otra, sino al "renovar y criticar una actividad que ya existe". Gramsci reconoce de manera explícita el carácter multiacentuado y multidiscursivo del campo de la ideología cuando, por ejemplo, describe cómo una vieja concepción del mundo es desplazada gradualmente por otra modalidad de pensamiento y su interior es cambiado y transformado:

> lo que importa es la crítica a la que se somete tal complejo ideológico [...]. Esto 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 secundario y subordinado [...] se vuelve el núcleo de un nuevo complejo ideológico y teórico. El viejo colectivo se disuelve dentro de sus elementos contradictorios ya que los que estaban subordinados se desarrollan socialmente [...]".

Esta es, en general, una forma más original y propositiva de percibir el proceso real de la lucha ideológica. También concibe la cultura como el terreno formado históricamente sobre el que deben operar todas las "nuevas" corrientes filosóficas y teóricas, y con la que deben negociar los términos de su difusión. Llama la atención sobre el carácter dado y determinado de ese terreno, y la complejidad de los procesos de deconstrucción y reconstrucción mediante los que se desmantelan y producen las viejas alineaciones entre elementos pertenecientes a distintos discursos y entre las fuerzas sociales y las ideas. Concibe el cambio ideológico no en términos de sustitución o imposición, sino, más bien, de la articulación y desarticulación de ideas.

III

Quedan aún por esbozar algunas de las formas en las que esta perspectiva gramsciana tiene potencial para usarse en la transformación y reelaboración de algunas de las ideas, teorías y paradigmas existentes utilizados en el análisis del racismo y otros fenómenos sociales relacionados. De nuevo, debo enfatizar que no es cuestión de transferir las ideas particulares de Gramsci a estas preguntas. Más bien, implica usar una *perspectiva* teórica particular

para tratar algunos de los problemas centrales de índole teórica y analítica que definen el campo de estudio.

Primero, subrayaría el énfasis en la especificidad histórica. Sin duda, el racismo tiene algunos rasgos generales. Pero son más significativas aún las formas en que la especificidad histórica de los contextos y ambientes en los que se vuelven activos esos rasgos los modifica y los transforma. En el análisis de formas históricas particulares de racismo haríamos bien en trabajar a un nivel de abstracción más concreto e historizado —por ejemplo, no el racismo en general, sino los racismos—. Incluso dentro del caso limitado que conozco mejor —por ejemplo, Gran Bretaña—, diría que las diferencias entre el racismo británico en su "alto" período imperial y el que caracteriza a la formación social británica ahora, en un período de relativa decadencia económica, cuando ya no se enfrenta el asunto en el marco colonial sino como parte de la fuerza de trabajo indígena y el régimen de acumulación dentro de la economía doméstica, son más grandes y más significativas que las similitudes. Con frecuencia es poco más que una postura gestual que nos convence de manera engañosa de que, como el racismo en todos lados es una práctica profundamente antihumana y antisocial, por ende en todos lados es *igual*, bien sea en sus formas, sus relaciones con otras estructuras y procesos, o en sus efectos. Gramsci sí nos ayuda, considero, a interrumpir de manera decisiva esta homogeneización.

Segundo, y relacionado con esto, llamaría la atención sobre el énfasis, que surge de la experiencia histórica de Italia, que hizo que Gramsci le diera un peso considerable a las características *nacionales* como un nivel importante de determinación, y a las disparidades regionales. No existe una "ley del desarrollo" homogéneo que tenga el mismo impacto en cada aspecto de la formación social. Necesitamos entender mejor las tensiones y contradicciones generadas por las temporalidades y direcciones dispares del desarrollo histórico. El racismo y las prácticas y estructuras racistas suceden con frecuencia en algunos, pero no en todos los sectores de la formación social; su impacto es profundo pero desigual; y su misma disparidad en términos de impacto puede ayudar a profundizar y exacerbar esos antagonismos sectoriales contradictorios.

Tercero, subrayaría la aproximación no reduccionista a las preguntas sobre la interrelación entre clase y raza. Éste ha demostrado ser uno de los problemas teóricos más complejos y difíciles de tratar, y con frecuencia ha llevado a la adopción de una u otra posición extremista. O bien uno "privilegia" la relación de clase subyacente, haciendo énfasis en que todas las fuerzas laborales étnica y racialmente diferenciadas están sujetas a las mismas relaciones de explotación dentro del capital; o uno enfatiza en el carácter central de las categorías y divisiones étnicas y raciales a expensas de la estructura fundamental de clases de la sociedad. Aunque estos dos extremos parecerían estar diametralmente opuestos, de hecho son inversos, reflejos de cada uno, en el sentido en que *ambos* se sienten impelidos a producir un principio determinante único y exclusivo de articulación —clase *o* raza— aun cuando no se pongan de acuerdo sobre cuál debiera tener el signo privilegiado. Me parece que el hecho de que Gramsci adoptara una aproximación no reduccionista

hacia los problemas de clase, unido a su entendimiento sobre la conformación profundamente histórica de una formación social específica, sí ayuda a mostrar el camino hacia una aproximación no reduccionista del problema raza/clase.

Esto se ve enriquecido por la atención puesta por él en lo que podríamos llamar la calidad culturalmente específica de las formaciones de clase en cualquier sociedad específica en términos históricos. Él nunca comete el error de creer que, porque la ley general del valor tiene la tendencia a homogeneizar las fuerzas laborales a lo largo de la época capitalista, entonces, por ende, se puede asumir que esta homogeneización sí existe en cualquier sociedad en particular. En efecto, creo que toda la aproximación de Gramsci nos lleva a cuestionar la validez de esa ley general en su forma tradicional, puesto que, precisamente, es lo que nos ha animado a descuidar las formas en las que la ley del valor, cumpliéndose a una escala global en oposición a una escala meramente doméstica, obra por medio del carácter culturalmente específico de la fuerza laboral ,y *debido* a él, y no por —como nos quisiera hacer creer la teoría clásica— la erosión sistemática de aquellas diferencias como una parte inevitable de una tendencia histórica mundial en nuestra época. Desde luego, cuando quiera que nos alejamos del modelo "eurocéntrico" del desarrollo capitalista —e incluso dentro de ese modelo— lo que en verdad encontramos son las múltiples formas en las que el capital puede preservar, adaptar a su trayectoria fundamental, aprovechar y explotar estas cualidades particulares de la fuerza laboral, incorporándolas a sus regímenes. La estructuración étnica y racial de la fuerza laboral, al igual que su composición en términos de género, puede ofrecer una cortapisa a las tendencias "globales" del desarrollo capitalista racionalmente concebidas. Y, sin embargo, estas distinciones se han mantenido, y, en efecto, han sido *desarrolladas y refinadas*, en la expansión del modo capitalista. Han contribuido los medios para generar las formas diferenciadas de explotación de los distintos sectores de una fuerza laboral fracturada. En ese contexto, sus efectos económicos, políticos y sociales han sido profundos. Podríamos avanzar mucho más en el camino para entender cómo funciona el régimen del capital *por medio* de la diferenciación y la diferencia, en vez de la similitud y la identidad, si tomásemos más en serio esta cuestión de la composición cultural, social, nacional, étnica y de género de las formas laborales históricamente distintas y específicas. Aun cuando Gramsci no es un teórico general del modo capitalista, sí nos señala de manera inalterable en esa dirección.

Más aún, su análisis también señala hacia la forma en que se pueden *combinar* distintos modos de producción dentro de la misma formación social; lo que no sólo lleva a especificidades y desigualdades regionales, sino a modalidades diferenciadas de incorporación de los así llamados sectores "atrasados" dentro del régimen social del capital —por ejemplo, el sur de Italia dentro de la formación italiana; el sur "Mediterráneo" dentro de los más avanzados sectores de la Europa industrial del "norte"; las economías "campesinas" periféricas en las sociedades asiáticas y latinoamericanas en su camino hacia el desarrollo capitalista dependiente; los enclaves "coloniales" dentro del desarrollo de los regímenes capitalistas metropolitanos; histori-

camente, las sociedades esclavistas como un aspecto integral del desarrollo capitalista primitivo de los poderes metropolitanos; las fuerzas laborales "migrantes" dentro de los mercados laborales domésticos; los "Bantustanes" dentro de las supuestamente sofisticadas economías capitalistas, etc.—. En términos teóricos, lo que se debe notar es la manera persistente en que *estas* formas específicas y diferenciadas de "incorporación" han sido asociadas consistentemente con la aparición de rasgos sociales racistas, étnicamente segmentados, y otras características similares.

Cuarto, está el asunto del carácter no homogéneo del "sujeto de clase". Las aproximaciones que privilegian la clase, en oposición a la estructuración racial de las clases obreras o campesinas, por lo general se basan en la presunción de que, debido a que el modo de explotación en relación con el capital es el mismo entonces el "sujeto de clase" en cualesquiera de estos modos de explotación no sólo debe tener unidad económica, sino también política e ideológica. Como dije arriba, ahora existen buenas razones para cualificar el sentido en el que la operación de los modos de explotación sobre distintos sectores de la fuerza laboral son "iguales". En cualquier caso, la aproximación de Gramsci, que diferencia el proceso condicionado, los distintos "momentos" y el carácter contingente de la transición de "clase en sí misma" hacia "clase por sí misma", o de los momentos de desarrollo social "económico-corporativo" al "hegemónico", sí problematiza de manera radical y decisiva las nociones un tanto simples de unidad. Incluso el momento "hegemónico" ya no se conceptualiza como un momento de unidad *sencilla*, sino como un proceso de unificación —que nunca se cumple en su totalidad—, fundado sobre alianzas estratégicas entre distintos sectores y no sobre una identidad preasignada. Su carácter surge de la presunción fundamental de que no hay una identidad o correspondencia automática entre las prácticas económicas, políticas e ideológicas. Esto explica cómo se puede construir la diferencia étnica y racial bajo la forma de un conjunto de antagonismos económicos, políticos o ideológicos *dentro* de una clase que se encuentra sujeta a más o menos las mismas formas de explotación con respecto a la propiedad sobre y la expropiación de los "medios de producción". Esto último, que se ha vuelto algo así como un talismán mágico que diferencia la definición marxista de clase de otros modelos y estratificaciones más pluralistas, ya ha sobrepasado su utilidad teórica a la hora de explicar las verdaderas y concretas *dinámicas* históricas dentro, y entre, los distintos sectores y segmentos dentro de las clases.

Quinto, ya hice referencia a la ausencia de una supuesta correspondencia entre las dimensiones económicas, políticas e ideológicas en el modelo gramsciano. Pero aquí, con el fin de hacer un énfasis específico, escogería las consecuencias *políticas* de esta falta de correspondencia. Esto tiene el efecto teórico de forzarnos a abandonar las construcciones esquemáticas sobre cómo *deberían*, de manera ideal y abstracta, funcionar las clases en términos políticos, para acoger el estudio concreto acerca de cómo sí funcionan bajo condiciones históricas reales. Con frecuencia, una consecuencia del antiguo modelo de correspondencia ha sido que el análisis de clases y otras fuerzas sociales relacionadas como fuerzas políticas, y el estudio de la arena política

como tal, se ha vuelto una actividad un tanto esquemática, automática y residual. ¿Si, pues claro, existe "correspondencia", y además "prima" lo económico sobre otros factores determinantes, para qué malgastar el tiempo analizando la arena política cuando sólo es el reflejo, desplazado y subordinado, de las determinaciones de lo económico "en una última instancia"? Ciertamente a Gramsci no se le ocurrió, siquiera por un momento, considerar tal reduccionismo. Sabía que estaba analizando formaciones estructuralmente complejas y no unas formaciones simples y transparentes. Sabía que la política tiene sus propias formas, temporalidades y trayectorias "relativamente autónomas" que deben ser estudiadas por derecho propio, con sus propios conceptos y poniendo atención sobre sus efectos reales y retroactivos. Más aún, Gramsci ha puesto en juego una serie de conceptos clave que nos ayudan a diferenciar esta región, en términos teóricos, en la que conceptos tales como hegemonía, bloque histórico, "partido" en su sentido más amplio, revolución pasiva, transformismo, intelectuales tradicionales y orgánicos, y alianza estratégica, constituyen sólo los comienzos de una gama bien distintiva y original. Queda por demostrar cómo el estudio de la política en situaciones racialmente estructuradas o dominadas puede ser ilustrado de manera positiva mediante la aplicación rigurosa de estos conceptos recién formulados.

Sexto, se podría usar un argumento similar con respecto al estado. En relación con las luchas étnicas y raciales, ha sido definido de forma consistente en una manera exclusivamente coercitiva, dominante y conspiratoria. De nuevo, Gramsci rompe irrevocablemente con esas tres caracterizaciones. Su diferenciación entre dominación/dirección, unida al rol "educativo" del estado, su carácter ideológico, su posición en la construcción de estrategias hegemónicas —sin importar qué tan crudas sean en su formulación original— puede transformar el estudio del estado en relación con las prácticas racistas y el fenómeno relacionado del "estado postcolonial". El uso sutil que hace de la distinción entre estado/sociedad civil —incluso cuando fluctúa en su propio trabajo— es una herramienta teórica muy flexible, y puede llevar a los analistas a que pongan atención de manera más seria sobre aquellas instituciones y procesos dentro de la así llamada "sociedad civil" en formaciones sociales racialmente estructuradas, de lo que lo han hecho en el pasado. La escolarización, las organizaciones culturales, la vida familiar y sexual, los patrones y modalidades de asociación civil, las iglesias y religiones, las formas comunales u organizativas, las instituciones específicamente étnicas y muchos otros sitios similares cumplen un rol vital en dar, sostener y reproducir a distintas sociedades en una forma racialmente estructurada. En cualquier análisis influenciado por Gramsci dejarían de ser relegados a un lugar superficial en el análisis.

Séptimo, y continuando con esta misma línea, uno podría notar la centralidad que el análisis de Gramsci da siempre al factor *cultural* dentro del desarrollo social. Por cultura me refiero al terreno concreto y real de las prácticas, representaciones, lenguajes y costumbres de cualquier sociedad histórica en particular. También a las formas contradictorias del "sentido común" que se han enraizado en la vida popular y que han ayudado a darle forma. Incluiría, así mismo, todo aquel rango de cuestiones que Gramsci

agrupó bajo el título "lo nacional-popular". Él entiende que constituyen un aspecto crucial para la construcción de una hegemonía popular. Son algo clave que está en juego como objeto de la lucha y práctica política e ideológica. Constituyen un recurso nacional para el cambio, al igual que una barrera potencial para el desarrollo de una nueva voluntad colectiva. Por ejemplo, Gramsci entendía perfectamente cómo el catolicismo popular se había constituido, en el caso italiano, en una alternativa formidable para el desarrollo de una cultura "nacional-popular" secular y progresiva; cómo en Italia debía ser enfrentado y no simplemente ignorado. También entendía, como muchos otros no pudieron, el rol del fascismo en Italia al "hegemonizar" el carácter atrasado de la cultura nacional-popular y convertirlo en una formación nacional reaccionaria con una base y apoyo populares genuinos. Transferido a otras situaciones comparables, en las que la raza y la etnicidad siempre han tenido poderosas connotaciones nacionales-populares, el énfasis puesto por Gramsci debería ser muy ilustrativo.

Por último, citaría el trabajo de Gramsci en el campo ideológico. Es claro que aun cuando el racismo no es un fenómeno exclusivamente ideológico, sí tiene unas dimensiones ideológicas críticas. Por ende, la relativa crudeza y reduccionismo de las teorías materialistas sobre la ideología han probado ser un impedimento considerable para el muy necesario trabajo analítico en esta área. El análisis se ha quedado corto, en especial, por una concepción homogénea y no contradictoria de la consciencia y la ideología, que ha dejado a la mayoría de los analistas sin defensa cuando se les obliga a explicar, digamos, la razón de ser de las ideologías racistas en la clase obrera o dentro de instituciones relacionadas como los sindicatos, que en abstracto deberían estar dedicadas a apoyar posiciones antirracistas. Si bien el fenómeno del "racismo de la clase obrera" no es el *único* que requiere una explicación, ha probado ser muy resistente al análisis.

Toda la aproximación de Gramsci a la cuestión de la formación y transformación del campo ideológico, a la consciencia popular y sus procesos de formación, desestabiliza de manera decisiva este problema. Demuestra que las ideologías subordinadas son necesaria e inevitablemente contradictorias: "Elementos de la edad de piedra y principios de una ciencia más avanzada, prejuicios de todas las fases anteriores de la historia [...] e intuiciones de una filosofía futura [...]". Demuestra que el supuesto "ser" que amarra todas estas formaciones ideológicas no es un sujeto unificado sino contradictorio, y una construcción social. Así pues, nos ayuda a entender una de las características más comunes y menos explicadas del "racismo": la "sujeción" de las víctimas del racismo a las mistificaciones de las ideologías racistas que los encarcelan y definen. Demuestra cómo unos elementos disímiles y frecuentemente contradictorios se pueden entretejer con distintos discursos ideológicos e integrar en ellos; pero también, la naturaleza y valor de la lucha ideológica que busca transformar las ideas y el "sentido común" de las masas. Todo esto es de la más profunda importancia para el análisis de las ideologías racistas y para la importancia, dentro de éste, de la lucha ideológica.

De todas estas distintas maneras, y sin duda de otras que no he tenido tiempo de desarrollar aquí, Gramsci es, al analizarlo más de cerca, y *a pesar*

de su posición aparentemente "eurocéntrica", una de las fuentes teóricas más fructíferas, al igual que de las menos conocidas y entendidas, de nuevas ideas, paradigmas y perspectivas en los estudios contemporáneos sobre fenómenos sociales racialmente estructurados.

Referencias citadas

Abercrombie, Nicholas. *et al.*
1980 *The Dominant Ideology Thesis*. Boston: Alien & Unwin. [*La tesis de la ideología dominante*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1987].

Althusser, Louis
1969 *For Marx*. Londres: Penguin Press. [*La revolución teórica de Marx*. 2º ed. México: Siglo XXI Editores,1968].

Althusser, Louis y Etienne Balibar
[1968] 1970. *Reading Capital*. Londres: New Left. [*Para leer el Capital*. México: Siglo XXI Editores, 1969].

Anderson, Perry
1977 The Antinomies of Antonio Gramsci. *New Left Review* (100): 5-78. [*Las antinomias de Antonio Gramsci*. 2º ed. México: Distribuciones Fontamara, 1998].

Hoare, Quentin y Geoffrey Nowell Smith
1971 "Introduction". Antonio Gramsci. *Selections from the Prison Notebooks*. Newark: International Press.

Gramsci, Antonio
1971 *Selections from the Prison Notebooks*. Newark: International Press. [Hay una edición completa: *Cuadernos de la cárcel. Edición crítica del Instituto Gramsci*. México: Ediciones Era, 1981].

11. ¿Qué es lo "negro" en la cultura popular negra?

Comienzo con una pregunta: ¿Qué momento es éste, para plantear una pregunta sobre la cultura popular negra? Estos momentos son siempre coyunturales, tienen su especificidad histórica y aunque siempre tienen similitudes y presentan continuidad con otros momentos en que se formulan preguntas de este tipo, nunca se trata de los mismos. La combinación de lo que es similar y de lo que es diferente define no sólo la especificidad del momento sino también de la pregunta y, por lo tanto, las estrategias de políticas culturales con las cuales intentamos intervenir en la cultura popular y en la forma y el estilo de la teoría cultural que debe acompañar ese juego. En su importante ensayo "La nueva política cultural de la diferencia", Cornel West ofrece una genealogía del presente que encuentro brillantemente concisa y penetrante. Ésta discurre, hasta cierto punto, sobre las posiciones que traté de delinear en un artículo que se ha vuelto bastante notorio (Hall 1988), pero también analiza provechosamente este momento dentro de un contexto estadounidense y en relación con las tradiciones filosóficas intelectuales y cognoscitivas con las que éste se compromete.

De acuerdo con West, el momento, este momento, tiene tres coordenadas generales. La primera es el desplazamiento de los modelos europeos de alta cultura, de Europa como sujeto universal de cultura, y de la cultura en sí misma en su vieja lectura arnoldiana como último refugio… casi diría de canallas, pero no diré de quién. Al menos sabemos contra quién estaba: se trataba de una cultura contra la barbarie, contra la gente que golpeaba los portones mientras la pluma inmortal de la anarquía fluía de la pluma de Arnold. La segunda coordenada es el surgimiento de Estados Unidos como potencia mundial y, consecuentemente, como centro de producción cultural y circulación globales. Este surgimiento es a la vez desplazamiento hacia la principal cultura popular estadounidense y sus formas tecnológicas de cultura de masas, como mediación de la imagen. La tercera coordenada es la decolonización del Tercer Mundo, caracterizada desde el punto de vista cultural por el surgimiento de las sensibilidades decolonizadas. Interpreto la decolonización del Tercer Mundo en el sentido de Frantz Fanon: incluyo en esa interpretación el impacto de los derechos civiles y de la lucha de los negros en la decolonización de las mentes de los pueblos en la diáspora negra.

Permítaseme agregar algunas salvedades al cuadro general, salvedades que, en mi opinión, hacen de este momento presente uno muy distintivo, en el cual cabe preguntarse sobre la cultura popular negra. Primero, les recuerdo las ambigüedades de ese cambio de Europa hacia Estados Unidos, puesto que incluye una relación ambivalente de Estados Unidos hacia la alta cultura europea y la ambigüedad de la relación de Estados Unidos con sus propias jerarquías étnicas internas. Europa Occidental no tenía hasta hace poco, en

absoluto, ninguna etnicidad. O no reconocía tenerla. Estados Unidos siempre tuvo una serie de etnias y consecuentemente, la construcción de jerarquías étnicas definió siempre su política cultural. Y, por supuesto, en silencio y sin ser reconocida, la cultura popular americana siempre ha contenido dentro de sí, hayan sido silenciadas o no, tradiciones vernáculas populares de lo negro americano. Tal vez sea penoso recordar que, cuando es observada desde fuera de Estados Unidos, la principal tendencia en la cultura popular estadounidense incluyó siempre ciertas tradiciones vernáculas populares negras.

La segunda salvedad concierne a la naturaleza del período de globalización cultural que ahora está en marcha. Detesto el término "postmodernismo global", con un sentido tan vacío y escurridizo que puede ser tomado para significar cualquier cosa. Y, por cierto, los negros son ambiguamente ubicados en relación con el postmodernismo, así como lo fueron respecto del alto modernismo; aun cuando despojado de sus orígenes intelectuales franceses, ampliamente europeos, de un marxismo desencantado, y rebajado a un estatus descriptivo más modesto, el postmodernismo se mantiene extremada e irregularmente desarrollado, como un fenómeno en el cual los viejos centros marginales de la alta modernidad vuelven a aparecer constantemente. Los únicos lugares donde uno puede experimentar genuinamente la mezcla étnica postmoderna son Manhattan y Londres, no Calcuta. Y aun es imposible rechazar del todo el "postmodernismo global", en la medida en que éste registra ciertos movimientos estilísticos en relación con lo que quiero denominar lo dominante cultural. Aun cuando el postmodernismo no es una época cultural sino que sólo es el modernismo en las calles, por sí mismo representa un importante cambio de terreno de la cultura hacia lo popular: hacia las prácticas populares, hacia las prácticas de la vida diaria, hacia las narrativas locales, hacia la descentralización de viejas jerarquías y las grandes narrativas. Este descentramiento o desplazamiento inaugura nuevos espacios de protesta y produce un cambio relevante en las relaciones entre la alta cultura y la cultura popular, de este modo se nos presenta como una oportunidad importante y estratégica para la intervención en el campo de la cultura popular.

Tercero, debemos tener presente la profunda y ambivalente fascinación del postmodernismo con la diferencia: diferencia sexual, diferencia cultural, diferencia racial y, sobre todo, diferencia étnica. En general, la alta cultura evidenció ceguera y hostilidad hacia la diferencia étnica (incapacidad para hablar de la etnicidad incluso cuando sus efectos se percibían de modo tan manifiesto), por el contrario, no hay nada que el postmodernismo global ame más que cierto tipo de diferencia, un toque de etnicidad, un gusto por lo exótico, como decimos en Inglaterra, "un poquito de lo otro" (lo cual en el Reino Unido tiene una connotación sexual, así como también étnica). Michelle Wallace tenía razón en su ensayo seminal "Modernismo, postmodernismo y el problema de lo visual en la cultura afroamericana", donde se interroga sobre la reaparición y proliferación de diferencias, sobre cierta clase de ascensión de lo postmoderno global, y discute si no se trata de una repetición del juego "ahora lo ven, ahora no" que el modernismo alguna vez tuvo con el primitivismo o, en cambio, si no se logró a expensas del enorme

silencio en torno a la fascinación de Occidente por los cuerpos de hombres y mujeres negros de otras etnias. Y debemos preguntarnos acerca del continuo silencio dentro del cambiante terreno del postmodernismo, acerca de si las formas de libertad de contemplación que esta proliferación de diferencias permite e invita, y al mismo tiempo rechaza, no es realmente junto con Benetton y los heterogéneos modelos masculinos de The Face, un tipo de diferencia que no indica una diferencia de ningún tipo.

Hal Foster escribe (citado por Wallace en su ensayo) que "lo primitivo es un problema moderno, una crisis en la identidad cultural" (1985: 204); ésta es, por lo tanto, la construcción modernista del primitivismo, el reconocimiento fetichista y el rechazo de la diferencia primitiva. Pero esta aserción es sólo represión; relegado dentro de nuestro inconsciente político, lo primitivo retorna misteriosamente en el momento de su aparente eclipse político. Esta ruptura del primitivismo, manipulada por el modernismo, se convierte en otro fenómeno postmoderno. Esta manipulación es ciertamente evidente en una diferencia que no representa ninguna diferencia, lo cual confiere al núcleo del postmodernismo global la apariencia ambigua de la etnicidad. Pero no puede ser sólo eso. No debemos olvidar cómo la vida cultural, sobre todo en Occidente, aunque también en otras partes, ha sido transformada en nuestros tiempos por las voces de los marginados.

Dentro de la cultura, la marginalidad, si bien permanece en la periferia de la amplia tendencia cultural, nunca ha sido un espacio tan productivo como ahora. Y esto no representa simplemente una apertura por la cual aquellos que están afuera pueden ocupar los espacios dominantes. Es también el resultado de la política cultural de la diferencia, de las luchas sobre la diferencia, de la producción de nuevas identidades, de la aparición de nuevos sujetos en el escenario político y cultural. Esto es cierto no sólo con respecto a la raza, sino también otras etnias marginales, así como también respecto al feminismo y la política sexual en los movimientos gay y lesbiano, como resultado de una nueva forma de política cultural. Por supuesto, no quiero sugerir que podamos contraponer algún juicio facilista sobre las victorias ganadas frente al eterno relato de nuestra propia marginalidad: estoy cansado de esas dos grandes y persistentes contranarrativas. Permanecer dentro de ellas es verse atrapado en el interminable "lo uno o lo otro", o la victoria total o la incorporación total, lo cual casi nunca ocurre en la política cultural, pero sobre lo cual los críticos culturales siempre se ponen de acuerdo.

Estamos hablando de la lucha por la hegemonía cultural, la cual está siendo considerada, tanto en la cultura popular como en otros lados. Esta distinción entre cultura alta y popular es lo que el postmodernismo global está desplazando. La hegemonía cultural no se refiere nunca a la victoria pura o a la dominación pura (esto no es lo que el término significa), no es nunca un juego cultural en el que la suma deba ser cero; se refiere siempre a los cambios en la balanza de poder en las relaciones de cultura, a cambios en las disposiciones y configuraciones del poder cultural, no trata de salir de él. Existe cierto tipo de actitud de "nada cambia nunca, el sistema siempre gana", que noté como un cínico escudo protector que, lamento decirlo, los críticos culturales estadounidenses frecuentemente usan, un escudo que a

veces les impide desarrollar estrategias culturales diferentes. Es como sí, para protegerse a sí mismos de la derrota ocasional, tuvieran que fingir que ven claramente a través de todo… y así es como siempre fue.

Una vez que las estrategias culturales pueden señalar una diferencia, y es en éstas en las que estoy interesado, pueden cambiar las disposiciones del poder. Reconozco que los espacios "ganados" por esa diferencia son pocos, y están cuidadosamente custodiados y regulados. Creo que son limitados. Sé que son excesivamente mal remunerados, que siempre hay un derecho de piso que pagar cuando el filo punzante de lo diferente y de lo transgresor pierde agudeza a través de la espectacularización. Sé que lo que reemplaza a la invisibilidad es cierta clase de visibilidad cuidadosamente segregada, regulada. Pero el hecho de nombrarlo como "lo mismo" simplemente no ayuda. El nombre que se le dé únicamente refleja el modelo particular de políticas culturales a las que estamos atados, más precisamente, el juego de resultados de suma cero (nuestro modelo reemplaza al otro, nuestras identidades en lugar de las otras identidades) al que Antonio Gramsci denominó cultura como una definitiva "guerra de movimientos", cuando en realidad el único juego que vale en este terreno es la "guerra de posiciones".

Para parafrasear a Gramsci, y por miedo a que se piense que mi optimismo de la voluntad ha derrotado completamente mi pesimismo del intelecto, permítaseme agregar un cuarto comentario en este momento. Si el postmodernismo global representa una apertura ambigua a lo diferente y a lo marginal y convierte cierto tipo de descentralización de la narrativa occidental en una posibilidad prometedora, éste tiene como correlato, en el centro mismo de la política cultural, un efecto de reacción: la agresiva resistencia hacia lo diferente, el intento de restaurar el canon de la civilización occidental, el asalto, directo o indirecto, contra el multiculturalismo; el retorno a las grandes narrativas de la historia, de la lengua y de la literatura (los tres grandes pilares que sustentan a la identidad nacional y cultura nacional); la defensa del absolutismo étnico, del racismo cultural que ha marcado las eras de Thatcher y Reagan; las nuevas xenofobias que están por devastar la fortaleza europea. Lo último que queda por hacer es interpretar que la dialéctica cultural ha terminado. Parte del problema es que hemos olvidado qué tipo de espacio es el de la cultura popular. La cultura popular negra no está exenta de esa dialéctica, la cual es histórica, no una cuestión de mala fe. Por lo tanto, es necesario deconstruir lo popular de una vez por todas. No podemos volver a una visión inocente de ello.

La cultura popular trae aparejada una resonancia afirmativa por la prominencia de la palabra "popular". Y, en algún sentido, la cultura popular siempre tiene su base en las experiencias, los placeres, los recuerdos, las tradiciones de la gente. Está en conexión con las esperanzas y aspiraciones locales, tragedias y escenarios locales, que son las prácticas y las experiencias diarias de pueblo común. De esta manera, eso se une a lo que Mijail Bajtín llama "lo vulgar": lo popular, lo informal, lo grotesco, la cara inferior. Es por eso que se lo contrapuso a la alta cultura y es así un sitio de tradiciones alternativas. Y es por eso que la tradición dominante estuvo siempre recelosa de lo popular y con razón. Ellos sospechan que están a punto de ser sobrepasados por lo

que Bajtín llama lo carnavalesco. Esta distinción fundamental entre la alta cultura y la baja cultura fue clasificada en cuatro dominios simbólicos por Peter Stallybrass y Allon White (1986: 3) en su importante libro *Las políticas y las poéticas de la transgresión*. Estos autores hablan del trazado de lo alto y bajo en forma física, en el cuerpo humano, en el espacio y en el orden social. Y analizan la distinción alto/bajo como base fundamental para el mecanismo de ordenación y de construcción de sentido no sólo en la cultura europea, a pesar del hecho de que los contenidos de lo que es alto y de lo que es bajo cambia de un momento histórico a otro.

El punto central es el mandato de diferentes morales estéticas, estética social, los imperativos de la cultura que hacen que ella se abra al juego del poder, y no a un inventario de lo que es lo alto contra lo bajo en un momento en particular. Es por eso que Gramsci, quien sin ir más lejos que con su sentido común sobre cómo, antes que nada, la hegemonía popular está hecha, se pierde y se lucha, le otorgó una importancia estratégica a la cuestión de lo que denominó "nacional-popular". El papel de lo "popular" en la cultura popular es el de fijar la autenticidad de las formas populares, que tienen sus raíces en las experiencias de las comunidades populares de quienes tomaron su fuerza, y nos permite verlas como expresiones de una particular vida social subalterna que se resiste a ser constantemente tratada como baja y de afuera.

Sin embargo, como la cultura popular devino históricamente la forma dominante de la cultura global, así también al mismo tiempo éste es el escenario *par excellence* de su transformación en mercancía, de las industrias en las que la cultura entra directamente dentro de los circuitos de la tecnología dominante: los circuitos del poder y el capital. Lo material y las experiencias construyen su propia red en este espacio de homogeneización donde el proceso es despiadadamente estereotipado y formulaico, donde el control sobre las narrativas y las representaciones pasa a manos de la burocracia estatal establecida, a veces sin ninguna queja. Se enraíza en las experiencias populares y está al mismo tiempo disponible para la expropiación. Es mi intención afirmar que esto es necesario e inevitable, y vale también para la cultura popular negra. La cultura popular negra, como todas las culturas populares del mundo moderno, está destinada a ser contradictoria, y ello no se debe a que no hayamos luchado lo suficiente la batalla cultural.

Por definición, la cultura popular negra es un espacio contradictorio. Es una visión de controversia estratégica. Pero esto no puede ser simplificado o explicado en términos de simples oposiciones binarias que aún son habitualmente trazadas: alto y bajo, resistencia contra incorporación, autenticidad contra inautenticidad, experimental contra formal, oposición contra homogeneización. Siempre hay posiciones para ganar en la cultura popular, pero ninguna batalla puede atraer a la cultura popular en sí para nuestro lado, o para el lado contrario. ¿Por qué ocurre esto? ¿Qué consecuencias tiene esto para las estrategias de intervención en políticas culturales? Cómo esto desplaza las bases para una crítica de la cultura negra? Las formas en las que la gente y las comunidades negras, y sus tradiciones aparecen y son representadas en la cultura popular, son deformadas, incorporadas e inauténticas. Sin embargo, seguimos observando, en las figuras y repertorios de que se nutre la cultura

popular, las experiencias que están detrás de ellas. En su expresividad, su musicalidad, su oralidad, en su riqueza profunda y su variada atención al habla, en sus inflexiones hacia lo vernáculo y lo local, en su rica producción de contranarrativas y, sobre todo, en su uso metafórico del lenguaje musical, la cultura popular negra permitió la aparición, incluso dentro de los modos mezclados y contradictorios de algunas tendencias principales de cultura popular, de elementos de un discurso que es diferente… de otras formas de vida, otras representaciones de tradiciones.

No me propongo repetir el trabajo de aquellos que han dedicado su vida creativa, académica y crítica a identificar las diferencias entre estas tradiciones diaspóricas, a explotar sus modos y las experiencias y memorias históricas que encierran. Sólo diré tres cosas inadecuadas acerca de estas tradiciones, dado que están relacionadas con el punto que deseo desarrollar. Primero, les pido que observen cómo, dentro del repertorio negro, el estilo (sobre el cual los críticos de la tendencia principal a menudo creen que es solamente la cáscara, el envoltorio, la cobertura dulce de la píldora) se ha vuelto por sí mismo el sujeto de lo que está sucediendo. Segundo, observen cómo, desplazada de un lugar logocéntrico (donde el dominio directo de los modos culturales significaba el domino de la escritura y, por consiguiente, la crítica de la escritura —crítica logocéntrica— y la deconstrucción de la escritura) la gente de la diáspora negra, en oposición a todo eso halló en su música la forma profunda, la estructura profunda de su vida cultural. Tercero, piensen de qué manera estas culturas utilizaron el cuerpo, como si fuera, y casi siempre fue, el único capital cultural que tuvimos. Hemos trabajado sobre nosotros mismos, como lienzos de las representaciones.

Surgen aquí profundas preguntas sobre la transmisión y la herencia cultural, y sobre las complejas relaciones entre los orígenes africanos y la dispersión irreversible como consecuencia de la diáspora, cuestiones en las que ahora no puedo adentrarme. Pero sí creo que estos repertorios de la cultura popular negra fueron a menudo sobredeterminados en al menos dos direcciones a causa de que fuimos excluidos de la tendencia cultural principal: en parte fueron determinados por su herencia pero también fueron críticamente determinados por las condiciones diaspóricas en las cuales se forjaron sus relaciones. La apropiación selectiva, la incorporación y la rearticulación de las ideologías europeas, culturales e institucionales, junto con una herencia africana (y volvemos a Cornel West otra vez) condujeron a innovaciones lingüísticas en la estilización retórica del cuerpo, las formas de ocupación de un espacio social ajeno, expresiones fuertes, peinados, formas de caminar, pararse y hablar y medios para la formación y el sustento de la camaradería y la comunidad.

El tema de la sobredeterminación subyacente (con los repertorios culturales negros constituidos por dos direcciones a la vez) es quizás más subversivo de lo que se piensa. Es que —insisto— en la cultura popular negra estrictamente hablando, etnográficamente hablando, no hay formas puras en absoluto. Estas formas son siempre el producto de una sincronización parcial, de un compromiso a través de fronteras culturales, de la confluencia de más de una tradición cultural, de las negociaciones entre posiciones dominantes

y subordinadas, de las estrategias subterráneas de recodificación y transcodificación, de significación crítica, de significante. Estas formas son siempre impuras, y hasta cierto grado hibridadas a partir de una base vernácula. Por lo tanto, deben ser siempre escuchadas, no con un sentido de recuperación de un diálogo perdido que contenga las claves para la producción de nuevas músicas (porque nunca se da de manera simple el retorno a lo viejo), sino como lo que efectivamente son, adaptaciones moldeadas para los espacios de la cultura popular, mezclados, contradictorios e híbridos. No constituyen la recuperación de algo puro con lo que podríamos en última instancia vivir. De acuerdo con lo que Kobena Mercer denomina la necesidad de una diáspora estética, estamos obligados a reconocer que ellos constituyen lo moderno.

Esto introduce la diferencia dentro de las formas de la cultura popular (que son por definición contradictorias y por lo tanto aparecen como impuras, amenazadas por la incorporación o la exclusión) y esto es lo que aporta el significante "negro" en el término "cultura popular negra". Pasó a significar la comunidad negra, donde estas tradiciones se mantuvieron, y cuyas luchas sobreviven en la persistencia de la experiencia negra (la experiencia histórica de la gente negra en la diáspora), de la estética negra (los distintos repertorios culturales a partir de los cuales fueron hechas las representaciones populares) y de las contranarrativas negras, por las que hemos luchado para que sean escuchadas. Aquí, la cultura popular negra regresa a la misma base que definí anteriormente. La "buena" cultura popular negra puede salir airosa en la prueba de autenticidad, la referencia a la experiencia negra y a la expresividad negra. Éstas valen como garantías en la determinación de qué cultura popular negra es la correcta, qué es nuestro y qué no lo es.

Tengo la sensación que, históricamente, nada pudo haberse hecho para intervenir en el campo dominado por la tendencia dominante de la cultura popular, para intentar ganar algún espacio sin las estrategias mediante las cuales esas dimensiones fueron condensadas hacia el significante "negro". ¿Dónde estaríamos sin un toque de esencialismo? ¿O sin lo que Gayatri Spivak llama *esencialismo estratégico*, en tanto que momento necesario? La pregunta es si estamos todavía en ese momento, si eso aún es una base suficiente para las estrategias de nuevas intervenciones. Permítaseme presentar lo que me parece la debilidad de este momento esencialista y las estrategias, creativas y críticas, que fluyen de él.

Este momento esencializa las diferencias en varios sentidos. Concibe la diferencia como "su tradición contra la nuestra", no en un sentido posicional, pero sí como mutuamente excluyentes, autónomas y autosuficientes. Y es, por lo tanto, incapaz de adoptar las estrategias dialógicas y formas híbridas esenciales para la estética de la diáspora. Un movimiento más allá de este esencialismo no es una estrategia crítica o estética que carezca de una política cultural o de un rasgo de la diferencia. No es simplemente una rearticulación y reapropiación para sí mismo. Lo que se deja de lado es la esencialización de la diferencia en dos términos mutuamente excluyentes. Esto lleva a movernos hacia un nuevo tipo de posicionamiento cultural, una lógica diferente de la diferencia. Acota lo que Paul Gilroy ha introducido tan vivamente en la agenda política y cultural de la política negra en el Reino Unido: los negros en

la diáspora británica deben, en este momento histórico, rechazar el binomio negro *o* británico. Deben rechazarlo porque el "o" de la disyuntiva conservará la idea de competencia permanente, mientras que el objeto de la lucha debe ser, en cambio, reemplazar el "o" por la potencialidad y la posibilidad de un "y". Esta es la lógica del acoplamiento, antes que la lógica de la oposición binaria. Puedes ser negro y británico, no sólo porque es una posición que es necesario tomar en la década del noventa, sino también porque aun esos dos términos, unidos por el copulativo y, en lugar de oponer uno a otro, no agotan todas nuestras identidades. Sólo algunas de nuestras identidades son atrapadas a veces en esa particular lucha.

El momento esencializante es débil porque naturaliza y deshistoriza la diferencia, y confunde lo que es histórico y cultural con lo que es natural, biológico y genético. En el momento en el que el significante negro es separado de su entorno histórico, cultural y político y es introducido en una categoría racial biológicamente constituida, como reacción, le otorgamos valor al mismo cimiento del racismo que deseamos erradicar. Además, como sucede siempre que naturalizamos categorías históricas (piénsese en género y sexualidad) fijamos ese significado fuera de la historia, fuera del cambio, fuera de la intervención política. Una vez fijo, estamos tentados de usar "negro" como si fuera suficiente por sí mismo para garantizar el significado progresivo de las políticas con las que nos embanderamos… como si no tuviéramos otras políticas sobre las qué discutir excepto si algo es negro o no. Estamos tentados a mostrar ese significante como un medio que puede purificar lo impuro, reunir a los hermanos y hermanas desamparados que no saben qué deberían estar haciendo en esas filas, y patrullar las fronteras (que son por supuesto fronteras políticas, simbólicas y posicionales) como si fueran genéticas. Por lo cual, lamento decirlo, entiéndase con esto una "fiebre de la jungla": como si pudiéramos traducir la naturaleza a la política usando una categoría racial para garantizar las políticas de un texto cultural, y como una línea contra la cual medir la desviación.

Más aún, tendemos a privilegiar la experiencia por sí misma, como si la vida negra fuese vivida en tanto que experiencia que está más allá de la representación. Sólo tenemos que expresar como sea lo que ya sabemos que somos. En cambio, es sólo a través del modo en que nos representamos e imaginamos a nosotros mismos que llegamos a saber cómo estamos constituidos y quiénes somos. No hay un escape en las políticas de representación y no podemos controlar "cómo es realmente la vida fuera de allí", a modo de prueba frente a lo cual lo políticamente correcto o desacertado de una particular estrategia o texto cultural puede ser evaluado. No será un misterio para ustedes saber que pienso que lo "negro" no es ninguna de estas cosas en realidad. No es una categoría de esencia y, por lo tanto, esta manera de comprender el significante flotante en la cultura popular negra no lo será.

Existe, por supuesto, un conjunto muy profundo de experiencias negras distintivas e históricamente definidas que contribuyen a esos repertorios alternativos de los que hablé anteriormente. Pero es a la diversidad y no a la homogeneidad de la experiencia negra que debemos prestarle nuestra indivisible y creativa atención. Esto no es sólo para apreciar las diferencias

históricas y experimentales dentro y entre las comunidades, regiones, países y ciudades, entre culturas nacionales, entre diásporas, sino también para reconocer los otros tipos de diferencias que ubican, posicionan y localizan a la gente negra. El asunto es simplemente que, dado que nuestras diferencias raciales no constituyen el todo de nosotros, somos siempre diferentes, tratamos diferentes tipos de diferencias… de género, de sexualidad, de clase. También sucede que estos antagonismos se niegan a aparecer prolijamente alineados, simplemente no son reductibles unos a otros, ellos se renuncian a ligarse alrededor de un solo eje de diferenciación. Estamos siempre en negociación, no con un simple conjunto de oposiciones que nos coloquen siempre en la misma relación con los otros, sino más bien con una serie de posicionamientos diferentes. Cada uno tiene para sí su punto de profunda identificación subjetiva. Y éste es el aspecto más difícil sobre la proliferación del campo de identidades y antagonismos: a menudo se están dislocando en la relación de unos con otros.

Por lo tanto, para decirlo crudamente, dadas algunas maneras en que los hombres negros continúan viviendo sus contraidentidades como masculinidades negras y repiten esas fantasías de la masculinidad negra en los teatros de la cultura popular, esas mismas masculinidades negras resultan opresivas para las mujeres cuando se enfrentan a otros ejes de diferencia, y reclaman visibilidad para su fortaleza sólo a expensas de la vulnerabilidad de la mujer negra y la feminización de los hombres negros gay. El modo en el cual una política transgresora en un dominio se encuentra constantemente suturada y estabilizada por políticas reaccionarias o no evaluadas en otro campo, sólo puede ser explicado por esta continua dislocación cruzada de una identidad por otra, de una estructura por otra. Las etnicidades dominantes están siempre apuntaladas por una economía sexual particular, una masculinidad figurada particular, una particular identidad de clase. No existe garantía en alcanzar una identidad racial esencializada de la que pensemos que es posible estar seguros, que resultará ser siempre mutuamente liberadora y progresiva en todas las otras dimensiones. Existe una política allí por la que luchar. Pero la invocación de una experiencia negra garantizada que esté detrás de ella no producirá esa política. Con certeza, la pluralidad de los antagonismos y las diferencias que ahora busca destruir la unidad de las políticas negras, dada la complejidad de las estructuras de subordinación que han sido formadas por la manera en que fueron incorporadas a la diáspora negra, no nos sorprende para nada.

Estos son los pensamientos que me llevaron a hablar, en un momento de descuido, sobre el fin de la inocencia del tema del negro o el fin de una noción inocente de una esencia de la "negritud". Y deseo acabar simplemente recordándoles que este fin es también un principio. Como Isaac Julien dijera en una entrevista (con bell hooks) en la que se discutió su nuevo film *Young Soul Rebels*, un intento en su propio trabajo, por retratar varios cuerpos raciales distintos para constituir una variedad de las diferentes subjetividades negras, y para comprometerse con las posiciones de variados y diferentes tipos de masculinidades negras: "la negritud como signo no es nunca suficiente. Qué hace ese sujeto negro, cómo actúa, cómo piensa políticamente […] ser negro

no es suficientemente bueno para mí: deseo conocer cuáles son sus políticas culturales" (hooks 1991: 7).

Deseo concluir con dos pensamientos que llevan de regreso al tema de la cultura popular. El primero es recordarles que esa cultura popular, mercantilizada y estereotipada tal como suele ser, no lo es en absoluto, así muchas veces pensamos en ella, el terreno en el que descubrimos quiénes somos realmente, la verdad de nuestra experiencia. Es un terreno profundamente místico. Es el teatro de los deseos populares, el tablado de las fantasías populares. Es donde descubrimos y jugamos con la identificación de nosotros mismos, donde somos imaginados, donde somos representados, no sólo para las audiencias de afuera que no comprenden el mensaje, sino para nosotros mismos por primera vez. Como dijera Freud, el sexo (y la representación) principalmente tiene lugar y sucede en la cabeza. Segundo, aunque el terreno de lo popular pareciera como si estuviera construido con simples oposiciones binarias, en realidad no lo está. Ya les recordé acerca de la importancia de la estructura del espacio cultural en términos de arriba y abajo, y la amenaza del carnaval bajtiniano. Pienso que Bajtín ha sido profundamente malinterpretado. Lo carnavalesco no es solamente un giro entre dos polos, que permanece encerrado dentro de sus armazones opuestas, sino que está también atravesado por lo que Bajtín llama la dialógica.

Simplemente deseo concluir con una cita que refiere a lo que supone la comprensión de la cultura popular sobre la base de una dialógica más que de una marcha estrictamente oposicional, extraída de *The Politics and Poetics of Transgression* [Las políticas y poéticas de la trasgresión], de Stallybrass y White:

> Un modelo recurrente emerge: 'lo alto' intenta rechazar y eliminar lo 'bajo' por razones de prestigio y de estatus, únicamente para descubrir que no sólo es de alguna forma es frecuentemente dependiente del otro opuesto […] sino también que lo alto incluye simbólicamente lo bajo, como el componente erotizante fundamental de su propia fantasía. El resultado es una móvil y conflictiva fusión de poder, temor y deseo en la construcción de la subjetividad: una dependencia psicológica sobre precisamente aquellos otros que están siendo rigurosamente opuestos y excluidos en el nivel social. Por esta razón, lo que es socialmente periférico es tan frecuente y simbólicamente central […] (1986: 5).

Referencias citadas

Foster, Hal
1985 *Recordings: Art, Spectacle and Cultural Politics*. Port, Townsend: Bay Press.

Hall, Stuart
1988 "New Ethnicities". En: Kobena Mercer (ed.), *Black Film/ British Cinema, ICA Document 7*. pp. 27-31. London: Institut of Contemporary Arts. [Publicado en la presente compilación como "Nuevas etnicidades"]

hooks, bell
1990 States of Desire (Interview with Isaac Julien). *Transition* 1(3): 171-186.

Stallybrass, Peter y Allon White
1986 *The Politics and Poetics of Transgression*. Ithaca: Cornell University Press.

Wallace, Michelle
1990 "Modernism, Postmodernism and Problem of the Visual in Afroamerican Culture". En: Russell Ferguson *et al*. (eds.), *Out there: Marginalization and Contemporary Cultures*. pp. 39-50. New York: MIT Press.

West, Cornel
1990 "The New Cultural Politics of Difference". En: Russell Ferguson *et al*. (eds.), *Out there: Marginalization and Contemporary Cultures*. pp. 19-36. Cambridge: MIT Press.

12. Los blancos de sus ojos: ideologías racistas y medios de comunicación

/…/[1] Comenzamos definiendo algunos de los términos del argumento. "El racismo y los medios" toca directamente el problema de la *ideología,* dado que el principal campo de acción de los medios de comunicación es la producción y transformación de las ideologías. Una intervención en la construcción de raza realizada por los medios es una intervención en el terreno *ideológico* de la lucha. Mucha agua turbia ha pasado bajo el puente por cuenta de este concepto de ideología en los últimos años; y éste no es el lugar para desarrollar el argumento teórico. Uso el término para referirme a las imágenes, conceptos y premisas que proporcionan el marco mediante el cual representamos, interpretamos, entendemos y "le damos sentido" a algún aspecto de la existencia social. El lenguaje y la ideología no son lo mismo, dado que el mismo término lingüístico ("democracia", por ejemplo, o "libertad") puede desplegarse dentro de diferentes discursos ideológicos. Pero el lenguaje, en un sentido amplio, es por definición el principal medio en el que encontramos diferentes discursos ideológicos elaborados.

Tres cosas importantes deben decirse sobre la ideología para hacer inteligible lo que sigue a continuación. En primer lugar, las ideologías no consisten en conceptos aislados y separados, sino en la articulación de diferentes elementos en un conjunto o cadena de significados peculiar. En la ideología liberal, la "libertad" se conecta (articula) con el individualismo y el libre mercado; en la ideología socialista, la "libertad" es una condición colectiva, que depende de la "igualdad de condiciones", en lugar de contraponerse a ella, como sucede en la ideología liberal. El mismo concepto ocupa una posición diferente dentro de la lógica de los diferentes discursos ideológicos. Una de las formas como se da la lucha ideológica y se transforma las ideologías es mediante la articulación diferente de los elementos, produciendo por ende un diferente significado: rompiendo la cadena en la que están actualmente fijados (por ejemplo, "democrático" = el Occidente "libre") y estableciendo una nueva articulación (como "democrático" = profundización del contenido democrático de la vida política). Esta "ruptura de la cadena", por supuesto, no se confina a la cabeza: se da mediante la práctica social y la lucha política.

Segundo, las afirmaciones son hechas por individuos: pero las ideologías no son producto de la consciencia o la intención individuales. En cambio, formulamos nuestras intenciones *dentro de la ideología.* Preceden a los individuos, y forman parte de las formaciones sociales establecidas y de las condiciones en las que los individuos nacen. Debemos "hablar a través" de las ideologías que hay activas en nuestra sociedad y que nos proporcionan

1 Los puntos suspensivos entre barras significa que se han hecho cortes en el texto original (Nota de los editores).

los medios para "dar sentido" a las relaciones sociales y a nuestro lugar en ellas. La transformación de las ideologías es de ese modo un proceso y una práctica colectivos, no individuales. En gran medida, los procesos funcionan de manera *inconsciente*, más que por intención consciente. Las ideologías producen diferentes formas de consciencia social, en lugar de ser producidas por aquéllas. Funcionan de manera más efectiva cuando no somos conscientes de que la manera como formulamos y construimos una afirmación sobre el mundo está apuntalada por premisas ideológicas; cuando nuestras construcciones parecen ser afirmaciones simplemente descriptivas sobre la manera como son las cosas (es decir, como deben ser) o sobre lo que podemos "dar por hecho". En toda una serie de premisas ideológicas, se predica que "a los chicos les gusta jugar rudo; pero las niñas son una dulzura", aunque parece un aforismo basado no en la manera como se han construido histórica y culturalmente la masculinidad y la feminidad en la sociedad, sino en la misma naturaleza. Las ideologías tienden a desaparecer de la vista en el mundo "naturalizado" del sentido común que se presupone. Dado que (al igual que el género) la raza parece "conferida" por la naturaleza, el racismo es una de las ideologías existentes más profundamente "naturalizadas".

Tercero, las ideologías "trabajan" construyendo para sus sujetos (individuales y colectivos) posiciones de identificación y conocimiento que les permiten "proferir" verdades ideológicas como si fueran sus legítimos autores. Esto no se debe a que emanan de nuestra experiencia más íntima, unificada y auténtica, sino a que nos vemos reflejados en las posiciones que hay en el centro de los discursos desde los cuales "cobran sentido" las afirmaciones que hacemos. Así es como los mismos "sujetos" (por ejemplo, las clases económicas o los grupos étnicos) pueden construirse de manera diferente en diferentes ideologías.

Miremos, entonces, un poco más de cerca los aparatos que generan y ponen en circulación las ideologías. En las sociedades modernas, los diferentes medios de comunicación son sitios de especial importancia para la producción, reproducción y transformación de las ideologías. Éstas son, por supuesto, aplicadas en muchos lugares de la sociedad y no sólo en la cabeza… Pero instituciones como los medios de comunicación son especialmente importantes en este aspecto, pues son, por definición, parte de los medios dominantes de producción *ideológica.* Lo que ellos "producen" es, precisamente, representaciones del mundo social, imágenes, descripciones, explicaciones y marcos para entender cómo es el mundo y cómo funciona de la manera como se dice y se muestra que funciona. Y, entre otros tipos de trabajo ideológico, los medios de comunicación crean para nosotros una definición de lo que es la *raza,* lo que implican las imágenes de raza y lo que se entiende por el "problema de la raza". Ayudan a clasificar el mundo en términos de categorías raciales.

Los medios de comunicación no sólo son una poderosa fuente de ideas sobre la raza. Son además un lugar en el que estas ideas se plantean, se hacen convincentes, se transforman y se elaboran. Hemos dicho "ideas" e "ideologías" en plural, pues sería equivocado y engañoso considerar que los medios están atados de manera uniforme y conspirativa a una sola concepción racista

del mundo. Las ideas humanas y liberales sobre las "buenas relaciones" entre las razas, basadas en la apertura a nuevas ideas y la tolerancia, funcionan en el mundo de los medios de comunicación /.../

Sería simple y conveniente que todos los medios fueran simplemente ventrílocuos de una concepción del mundo "de clase dominante" unificada y racista. Pero en nada existen unos medios unificados en conspiración ni una "clase dominante" racista unificada en forma así de simple. No insisto en la complejidad porque sí. Pero si los críticos de los medios son de los que piensan en sus operaciones de manera demasiado simplista o reduccionista, esto inevitablemente les quita credibilidad y debilita sus argumentos, porque las teorías y críticas no encajan en la realidad /.../

Otra diferencia importante se da entre lo que podríamos llamar un racismo "palpable" y uno "inferencial". Por racismo *palpable,* me refiero a esas numerosas ocasiones en las que se da un cubrimiento abierto y favorable a argumentos, posturas y portavoces en el negocio de desarrollar un argumento abiertamente racista o que promueven políticas u opiniones racistas /.../ Por racismo *inferencial* me refiero a aquellas representaciones aparentemente naturalizadas de eventos y situaciones relacionados con la raza, ya sean "reales" o "ficticios", que tienen inscritas premisas y propuestas racistas como una serie de *presupuestos incuestionados*. Ellos hacen posible la formulación de afirmaciones racistas sin siquiera tomar consciencia de los predicados racistas en los que aquéllas se basan /.../

Un ejemplo de *este* tipo de ideología racista es el tipo de programa de televisión que trata algún "problema" en las relaciones raciales. Es probablemente hecho por un presentador liberal bueno y honesto, que espera hacer algún bien en el mundo por las "relaciones de raza" y que mantiene un escrupuloso equilibrio y neutralidad al preguntar a la gente que entrevista para el programa. Éste terminará con una exhortación sobre cómo, si sólo los "extremistas" de *cualquier* bando se fueran lejos, "los negros y blancos normales" estarían en mejor posición para seguir aprendiendo a vivir juntos en armonía. Sin embargo, cada palabra y cada imagen de tales programas están impregnadas de un racismo inconsciente porque todas se basan en el presupuesto, no declarado ni reconocido, de que los *negros son la raíz del problema.* Pero prácticamente la totalidad de la televisión tipo "problema social" sobre raza e inmigración —a menudo realizada, no lo dudo, por presentadores bien intencionados de mente liberal— se basa precisamente en postulados racistas de ese tipo /.../

/.../ Algunas críticas recientes de la literatura del imperialismo han aseverado que, si simplemente ampliamos nuestra definición de la ficción del siglo XIX de una rama de la "ficción seria" para adoptar la literatura popular, encontraremos una segunda y poderosa tendencia de la imaginación literaria inglesa para poner al lado de la novela *doméstica*: el mundo de la aventura imperial dominado por los hombres, que toma el *imperio* en lugar del *Middlemarch*, como su microcosmos /.../ En este período, la idea misma de *aventura* llegó a ser sinónimo de la demostración del dominio moral, social y físico de los colonizadores sobre los colonizados.

Más tarde, este concepto de "aventura" —una de las principales categorías del moderno *entretenimiento*— se introdujo directamente de la página impresa en la literatura policial y de espías, los libros para niños, las grandes producciones artísticas de Hollywood y los cómics. Allí se mantienen con una persistencia recurrente. Muchas de estas antiguas versiones han visto su avanzada de algún modo atemperada con el tiempo. Han sido distanciadas de nosotros, aparentemente, por nuestra sabiduría superior y nuestro liberalismo. Pero siguen reapareciendo en la pantalla de televisión, especialmente en la forma de "películas viejas" (algunas "viejas películas", por supuesto, siguen haciéndose). Pero podemos captar mejor su resonancia recurrente si identificamos algunas de las imágenes base de la "gramática de la raza".

Hay, por ejemplo, la familiar *figura del esclavo:* confiable, amoroso en una forma simple, pueril: la entregada "Mammy" poniendo los ojos en blanco, o el leal peón o criado, apegado y devoto a "su" amo. La producción artística más conocida —*Lo que el viento se llevó*— contiene abundantes variantes de ambas. La "figura del esclavo" en modo alguno se limita a las películas y programas *sobre* la esclavitud. Algunos "Pieles rojas" y muchos asiáticos se han asomado a la pantalla con este disfraz. Una profunda e inconsciente ambivalencia atraviesa este estereotipo. Devoto e infantil, el "esclavo" es además poco digno de confianza, impredecible e irresponsable, capaz de "volverse desagradable" o de conspirar en forma alevosa, secreta, solapada y brutal una vez su amo vuelve la espalda: e inexplicablemente es dado a escaparse al monte a la menor oportunidad. Los blancos nunca pueden estar seguros de que este pueril simplón —"zambo"— no esté haciendo mofa de los modales blancos de su amo a sus espaldas, aun haciendo una caricatura exagerada de refinamiento blanco.

Otra imagen base es la del "nativo". El lado bueno de esta figura se representa en cierta nobleza primitiva y una dignidad simple. El lado malo se muestra en términos de las trampas y argucias, y yendo más allá, con la barbarie y el salvajismo. La cultura popular está llena aun hoy en día de incontables "nativos" salvajes y revoltosos, y las bandas sonoras repiten constantemente el amenazador sonido de los tambores en la noche, la señal de los ritos y cultos primitivos. Los caníbales, los derviches dando vueltas interminables, los integrantes de tribus indígenas, chillonamente vestidos, amenazan continuamente con salirse de la pantalla. Pueden surgir de la oscuridad en cualquier momento para decapitar a la bella heroína, secuestrar los niños, incendiar el campamento o amenazar con hervir, cocinar y comerse al inocente explorador o administrador colonial y a su señora esposa. Estos "nativos" siempre se mueven como una masa colectiva anónima, en tribus u hordas. Y contra ellos siempre se opone la figura blanca aislada, sola "allí fuera", que enfrenta su destino o carga con su obligación en el "corazón de las tinieblas", mostrándose imperturbable ante los ataques y desplegando una firme autoridad —ejerciendo dominio sobre los nativos rebeldes o sofocando el anunciado levantamiento con una sola mirada de sus ojos de azul de acero—.

Una tercera variante es la del "payaso" o "comediante". Aquélla captura el humor "nato", así como la gracia física del comediante con licencia, que

presenta un espectáculo para los Otros. Nunca es muy claro si nos estamos riendo con su figura o de ella: admirados por la gracia física y rítmica, la manifiesta expresividad y emotividad del "comediante", o despistados por la estupidez del "payaso".

Un hecho destacable en todas estas imágenes es su profunda *ambivalencia* —la doble visión del ojo blanco a través del cual se observan—. La primitiva nobleza del anciano miembro o jefe de la tribu, y la gracia rítmica del nativo llevan en sí una nostalgia por la inocencia para siempre perdida de los civilizados, y la amenaza de invasión o socavamiento de la civilización por la recurrencia del salvajismo, que siempre acecha justo bajo la superficie, o por parte de una sexualidad grosera, que amenaza con "escaparse". Ambos son aspectos —los lados bueno y malo— del *primitivismo.* En estas imágenes, tal "primitivismo" se define por la cercanía fija de estas personas con la naturaleza.

¿Está todo ello tan lejos como en ocasiones suponemos de la representación de raza que llena las pantallas hoy en día? Estas versiones *específicas* pueden haberse desdibujado. Pero sus *vestigios* pueden aún observarse, actualizarse en muchas de las imágenes modernas y actualizadas. Y aunque pueda parecer que comportan un significado distinto, a menudo siguen estando construidas con gramática muy antigua. Las hordas de aborígenes revoltosos de la actualidad siguen vivos y coleando, al igual que las guerrillas y milicianos en "los montes" de Angola, Zimbabue o Namibia. Los negros siguen siendo los malhechores (y policías) más aterradores, taimados y sofisticados en las series policiales de Nueva York. Son los veloces hombres del bajo mundo que conectan a Starsky y Hutch con el gueto saturado de droga. Los calculadores villanos y sus intimidantes muchachos de talla descomunal en el mundo de James Bond y su progenie siguen siendo, inusualmente, reclutados del "allá" en Jamaica, donde persiste el salvajismo. La "esclava" sexual sigue viva y coleando, ardiendo en alguna exótica escena televisiva o en las ediciones de bolsillo, aunque ahora es el centro de una especial admiración, cubierta con un traje de lentejuelas y apoyada por un coro de blancos. El primitivismo, el salvajismo, el fraude y la falta de confianza —todos "justo por debajo de la superficie"— aún pueden ser identificados en los rostros de los líderes políticos negros de todo el mundo, taimadamente tramando el derrocamiento de la "civilización"/.../

13. Nuevas etnicidades

He centrado mis observaciones en el intento de identificar y caracterizar un cambio significativo que ha estado ocurriendo (y sigue ocurriendo) en la política cultural negra. Este cambio no es definitivo, en el sentido de que existan dos fases claramente discernibles— una en el pasado que ya se terminó y la nueva que está comenzando— y que podamos contraponer cuidadosamente la una frente a la otra. Más bien, son dos fases del mismo movimiento que se sobreponen y entretejen constantemente. Las dos están enmarcadas por la misma coyuntura histórica y las dos están ancladas en las políticas antirraciales y la experiencia negra de la postguerra en Gran Bretaña. Sin embargo, pienso que podemos identificar dos "momentos" diferentes y que la diferencia entre ellos es significante.

Es difícil caracterizar estos momentos de una manera precisa, pero diría que el primer momento estuvo basado en un análisis político y cultural particular. Políticamente hablando, éste es el momento en que el término "negro" se acuñó como forma de referenciar la experiencia común del racismo y la marginalización en Inglaterra, y que terminó proporcionando una categoría organizativa de una nueva política de resistencia entre grupos y comunidades con historias, tradiciones e identidades étnicas muy diferentes. Se trata de este momento, políticamente hablando. La "experiencia negra" como marco de referencia singular y unificador basado en la construcción de una identidad a través de la diferencia étnica y cultural entre las diferentes comunidades, se convirtió en "hegemónico" sobre otras identidades étnico/raciales, aunque estas últimas, por supuesto, no desaparecieron. Culturalmente, este análisis se formuló en términos de una crítica a la forma en que los negros fueron posicionados como el "otro" silenciado e invisible en los discursos estéticos y culturales predominantemente blancos.

Este análisis se fundamentó en la marginalización de la experiencia negra en la cultura británica, que ocurría en las márgenes de manera no fortuita, sino localizada, posicionada en las márgenes, como la consecuencia de una serie de prácticas políticas y culturales específicas que regularon, gobernaron y "normalizaron" los espacios figurativos y discursivos de la sociedad inglesa. Estas prácticas formaron las condiciones de existencia de una política cultural diseñada para retar, resistir y en lo posible transformar los regímenes dominantes de representación, primero en la música y moda, luego en las formas literarias, visuales y cinematográficas. En estos espacios, los negros han sido típicamente objetos, pero en muy pocas ocasiones sujetos, de las prácticas de representación. La lucha del negro por ser representado estuvo basada en una crítica al grado de fetichización, objetificación y de figuración negativa que comúnmente constituían los rasgos de representación del sujeto negro. Había una preocupación no sólo en torno a la ausencia o marginalidad de

la experiencia negra, sino también sobre su simplificación y su carácter estereotípico.

Las políticas culturales y estrategias que se desarrollaron alrededor de esta crítica tuvieron muchas facetas, pero sus dos objetivos principales fueron: primero, la pregunta sobre el *acceso* a los derechos de representación de artistas negros y trabajadores culturales negros. Segundo, el *debate* sobre la marginalidad, sobre la cualidad estereotípica y la naturaleza fetichizada de las imágenes de los negros, en contraposición a un imaginario negro positivo. Estas estrategias fueron principalmente dirigidas a cambiar lo que llamaré "las relaciones de la representación".

Tengo la particular sensación de que recientemente estamos entrando en una nueva fase. Pero tenemos que ser absolutamente claros con lo que entendemos como una "nueva" fase porque cuando se habla de una nueva fase las personas instantáneamente imaginan que lo que ésta supone es la *sustitución* de un tipo de política por otro. Yo, particularmente, no estoy hablando sobre un cambio en esos términos. La política no necesariamente procede a través de una serie de oposiciones y reveces de este tipo, aunque algunos grupos e individuos están ansiosos por plantear las preguntas en este sentido. La crítica original a las relaciones predominantes de raza y representación y la política que se desarrolló alrededor de ésta no ha desaparecido ni puede desaparecer mientras las condiciones que la hicieron nacer —el racismo cultural a la manera de *Dewesbyru*—[1] no solamente persista, sino que florezca bajo el tactherismo. No es posible que una nueva fase en la política cultural negra pueda reemplazar a la primera. Sin embargo, es cierto que mientras la lucha se mueve más y más y asume nuevas formas, hasta cierto punto *desplaza*, reorganiza y reposiciona las diferentes estrategias culturales en relación la una con la otra. Si esto puede concebirse en términos del "peso de la representación", yo plantearía el punto de esta forma: que los artistas negros y los trabajadores culturales negros ahora deben luchar, no sólo en uno, sino en *dos* frente*s*. El problema es cómo caracterizar este cambio —si en efecto estamos de acuerdo con que dicho cambio ha sucedido o está sucediendo— y si el lenguaje de oposiciones binarias y sustituciones ya no nos es suficiente. La caracterización que voy a ofrecer es tentativa, propuesta en el contexto de este ensayo para clarificar algunos de los problemas involucrados, en vez de adelantarme a ellos.

La mejor forma de pensar este cambio es si lo entendemos como el cambio de una lucha sobre las relaciones de representación, hacia una política de la representación en sí misma. Sería útil separar dicha "política de la representación" en sus diferentes elementos. Todos ahora utilizamos la palabra representación, pero, como sabemos, al hacerlo estamos en terreno resbaladizo. Dicho término se puede utilizar, por una parte, simplemente como

1 La ciudad de Yorkshire de Dewesbury se convirtió en el foco de atención nacional cuando los padres blancos retiraron a sus hijos de la escuela local que tenía pupilos predominantemente asiáticos, bajo el argumento de que la cultura "inglesa" ya no se enseñaba en el currículo de la escuela. La disputa de la educación multicultural de la derecha también sirvió de base para las controversias alrededor del director de Bradford, Ray Honeyford (cfr. Gordon 1987).

otra forma de hablar sobre cómo uno se imagina una realidad que existe "afuera" de los medios a través de los cuales las cosas son representadas: una concepción basada en una teoría mimética de la representación. Por otra parte, el término también puede verse como un desplazamiento muy radical de dicha noción no problematizada del concepto de representación. Mi propio parecer es que los eventos, relaciones y estructuras tienen condiciones de existencia y efectos reales que van más allá de la esfera discursiva; pero que es sólo dentro de lo discursivo, y sujeto a las condiciones específicas, límites y modalidades, que tienen o pueden ser construidos dentro del significado. De esta manera, y aunque no se pretenden expandir los reclamos territoriales de lo discursivo hacia el infinito, la manera como las cosas son representadas y las "maquinarias" y regímenes de representación en una cultura juegan un rol *constitutivo,* y no únicamente un rol reflexivo con posterioridad al hecho. Esto posiciona las preguntas sobre la cultura e ideología, y sobre los escenarios de representación —subjetividad, identidad, política— en un lugar formativo en la construcción de la vida social y política y no únicamente en uno expresivo. Pienso que es el movimiento hacia este segundo significado de representación el que está ocurriendo y el que está transformando la política de la representación en la cultura negra.

Este es un tema complejo. Primero, es el efecto de un encuentro teórico entre la política cultural negra y los discursos de una crítica cultural eurocéntrica, mayoritariamente blanca, que en años recientes ha enfocado gran parte de su análisis en las políticas de la representación. Este encuentro siempre es extremadamente difícil, sino peligroso. (En particular, pienso en las personas negras que se topan con los discursos del postestructuralismo, postmodernismo, psicoanálisis y feminismo). Segundo, esto marca lo que sólo he podido llamar "el final de la inocencia", o el final de la noción inocente del sujeto negro esencial. Aquí de nuevo, el final de la concepción del sujeto negro esencial es algo que se está debatiendo cada vez más, pero cuyas consecuencias políticas aún no se han calculado completamente. Lo que está en juego aquí es el reconocimiento de la extraordinaria diversidad de las posiciones subjetivas, experiencias sociales e identidades culturales que componen la categoría "negro"; esto es, el reconocimiento de que "negro" es esencialmente una categoría política y culturalmente construida que no puede estar basada en una serie de categorías raciales fijas transculturales o trascendentales y que por ende no tiene garantías en la naturaleza. Lo que esto implica es el reconocimiento de la inmensa diversidad y diferenciación de la experiencia histórica y cultural de los sujetos negros. Esto inevitablemente supone un debilitamiento o desvanecimiento de la noción de que la "raza", o alguna noción racial alrededor del término negro, pueda garantizar la efectividad de cualquier práctica cultural o determinar en un sentido definitivo su valor estético.

Deberíamos plantear este punto tan claro como sea posible. Las películas no son necesariamente buenas porque sean realizadas por personas negras. No son necesariamente adecuadas por el hecho de que traten la experiencia negra. Una vez se entra en la política del fin del sujeto negro esencial, zambullimos nuestra cabeza en un torbellino de argumentos y en un debate

político continuamente contingente, no garantizado: una política crítica, una política de la crítica. Ya no se puede llevar a cabo una política negra a través de una estrategia simple de inversión de la tendencia, poniendo en lugar del viejo y malo sujeto blanco, el esencialmente bueno, sujeto negro. Ahora, esta formulación parece tener el potencial de amenazar con el colapso de todo un mundo político. Alternativamente, el fallecimiento de lo que en algún tiempo parecía ser la ficción necesaria, puede ser acogido con extraordinario alivio. A saber, que las personas negras son buenas o que todos los negros son *iguales*. Después de todo, uno de los preceptos del racismo es que "no se puede decir cuál es la diferencia porque todos se ven iguales". Esto no facilita la concepción de cómo una política puede construirse con la diferencia y a través de ella, y ser capaz de construir esas formas de solidaridad e identificación que hacen que una lucha y resistencia común sea posible, y hacerlo sin suprimir la heterogeneidad real de los intereses y las identidades, y que pueda efectivamente dibujar las líneas de frontera política sin que la discusión política sea imposible, sin fijar esas fronteras eternamente. Esto supone el movimiento en la política negra, de lo que Gramsci llamó la "guerra de maniobra" a la "guerra de posición": la lucha alrededor de los posicionamientos. Pero la dificultad de conceptualizar dichas políticas (y la tentación de caer en un tipo de pluralismo discursivo liberal eternamente resbaladizo) no nos absuelve de la tarea de desarrollar dicha política.

El final del sujeto negro esencial también supone reconocer que los problemas centrales a la raza siempre aparecen —históricamente— en articulación, en formación, con otras categorías y divisiones, constantemente atravesados y reatravesados por categorías de clase, género y etnicidad. (Hago una distinción aquí entre raza y etnicidad a la cual retornaré luego). Para mí, películas como *Territories, Passion of Remembrance*, *My Beautiful Laundrette*, y *Sammy and Rosie Get Laid*, por ejemplo, muestran perfectamente que este cambio ha sido emprendido y que el problema del sujeto negro no puede representarse sin hacer referencia a las dimensiones de clase, género, sexualidad y etnicidad.

Diferencia y contestación

Una consecuencia adicional de esta política de la representación es el reconocimiento paulatino de la profunda ambivalencia de la identificación y el deseo. Usualmente pensamos sobre la identificación como un proceso sencillo, estructurado alrededor de "seres" fijos que bien somos o no somos. El juego de la identidad y la diferencia que construye el racismo se potencializa no sólo por el posicionamiento de los negros como especies inferiores sino también, y al mismo tiempo, por una envidia y deseo inexpresados; y este reconocimiento *desplaza* muchas de nuestras categorías políticas hasta ahora estables, pues implica un proceso de identificación y de otredad que es más complejo de lo que nos habíamos imaginado hasta el momento.

El racismo, por supuesto, opera al construir fronteras simbólicas infranqueables entre categorías racialmente constituidas y su sistema de representación típicamente binario que constantemente marca y trata de fijar y natura-

lizar la diferencia entre pertenencia y otredad. A lo largo de esta frontera surge lo que Gayatri Spivak (1987) llama la "violencia epistémica" de lo exótico, lo primitivo, lo antropológico y lo folclórico. En consecuencia, el discurso del antirracismo ha comúnmente utilizado una estrategia de reversos y de inversión, volteando la "estética maniquea" del discursivo colonial de arriba abajo. Sin embargo, como Fanon constantemente nos recuerda, la violencia epistémica está tanto adentro como afuera, y opera a través de un proceso que separa ambos lados de la división —aquí adentro al igual que allá afuera—. Es por esto que no es solamente una pregunta de "piel negra" sino de *Black Skin, White Masks* (*Piel Negra, Máscaras Blancas*), la internalización del ser como el otro. Así como la masculinidad siempre construye lo femenino como doble o dual —simultáneamente madonna y prostituta— de igual forma el racismo construye al sujeto negro: buen salvaje y vengador violento. Y en esta duplicidad, el miedo y el deseo se doblan el uno por el otro y juegan a través de las estructuras de la otredad, complicando su política.

Recientemente he leído varios artículos sobre el texto fotográfico de Robert Mapplethrope —especialmente su inscripción del hombre negro desnudo—, todos escritos por críticos negros o profesionales negros del campo cultural.[2] Estos ensayos comienzan por identificar en el trabajo de Mapplethorpe los tropos de fetichización, la fragmentación de la imagen negra y su objetificación, al igual que las formas de su apropiación dentro de la mirada blanca gay. Pero, mientras leo, sé que algo más está pasando tanto en la producción como en la lectura de estos textos. La continua revisión del trabajo de Mapplethorpe no se agota al poder ubicarlo como un blanco fetichista, fotógrafo gay; pues también está marcado por el retorno subrepticio del deseo: esta profunda ambivalencia de identificación que hace de las categorías en las que previamente hemos pensado y argumentado sobre la política cultural negra y el texto cultural negro algo extremadamente problemático. Esto trae a la luz el indeseado hecho de que gran parte de la política negra construida, dirigida y desarrollada directamente en relación con el tema de la raza y la etnicidad, ha estado fundamentada en la premisa de que las categorías de género y sexualidad permanecerían iguales, fijas y seguras. Lo que hace la nueva política de la representación es cuestionar este último punto, cruzando irrevocablemente las preguntas sobre el racismo con preguntas sobre sexualidad. Finalmente, esto es lo que es tan perturbador para muchos de nuestros hábitos políticos establecidos sobre *Pasión del Recuerdo*. Esta doble escisión supone un nuevo tipo de política porque, como sabemos, la política radical negra ha estado frecuentemente estabilizada alrededor de concepciones sobre masculinidad negra, que sólo hasta ahora están siendo cuestionadas por mujeres negras y hombres gay negros. En ciertos puntos, la política negra ha estado sostenida por una profunda ausencia o más típicamente por un silencio evasivo en relación con la clase social.

Otro elemento inscrito en la nueva política de la representación tiene que ver con el problema de la etnicidad. Me son familiares todos los peligros de la "etnicidad" como concepto y he escrito sobre el hecho de que la etnicidad, en el sentido de una construcción cultural de lo inglés y de una identidad

2 Mercer (1986) y varios artículos en Bailey (1986).

nacional inglesa particularmente cerrada, exclusiva y regresiva, es una de las características centrales del racismo británico actual (Hall 1978). También soy muy consciente de que la política antirracista se ha construido a menudo en términos de un debate sobre la "multietnicidad" o el "multiculturalismo". Por otra parte, mientras la política de la representación alrededor de los sujetos negros cambia, pienso que comenzaremos a ver un debate renovado sobre el significado del término "etnicidad".

Si el sujeto negro y la experiencia negra no son estabilizados por la naturaleza o por ninguna otra garantía esencial, entonces tiene que ser que están construidos históricamente, culturalmente, políticamente —y el concepto al que se refiere esto es el de "etnicidad" —. El término etnicidad reconoce el lugar que juega la historia, el lenguaje y la cultura en la construcción de la subjetividad y de la identidad, al igual que el hecho de que todo discurso está localizado, posicionado, situado, y de que todo conocimiento es contextual. La representación es posible sólo porque la enunciación siempre está producida dentro de códigos que tienen una historia, una posición dentro de las formaciones discursivas de un espacio y tiempo particular. El desplazamiento de los discursos "centrados" de Occidente supone cuestionar su carácter universalista y sus reclamos trascendentales para hablar por todos, mientras que el discurso está en todas partes y en ninguna. El hecho de que la base de la etnicidad esté en la diferencia y fuese desplegada en el discurso del racismo, como medio de repudiar las realidades del racismo y la represión, no significa que podamos permitir que el término sea colonizado de forma permanente. Esa apropiación tendría que ser debatida, el término desarticulado de su posición dentro del discurso del "multiculturalismo" y transcodificada, tal y como tuvimos que recuperar el término "negro" de su lugar en el sistema de equivalencias negativas. Por esto es que la nueva política de la representación también pone en marcha una disputa ideológica alrededor del término "etnicidad". Pero para seguir este movimiento aún más, tenemos que reteorizar el concepto de *diferencia (différence).*

Me parece que en las múltiples prácticas y discursos de la producción cultural negra estamos comenzando a ver construcciones de una nueva concepción de etnicidad: una nueva política cultural que se compromete con la *diferencia* en vez de suprimirla y que depende, en parte, de la construcción cultural de nuevas identidades étnicas. La diferencia, al igual que la representación, es también un concepto resbaladizo y por ende un concepto en disputa. Existe la "diferencia" que realiza una separación radical y sin conexión: y hay una "diferencia" que es posicional, condicional y coyuntural, cercana a la noción de Derrida de *différance.* Aunque si estamos preocupados en mantener una política, ésta no puede ser definida exclusivamente en términos del eterno debate del corredizo significante. Todavía tenemos mucho trabajo por hacer para desligar la etnicidad, tal y como opera en el discurso dominante, de su equivalencia con el nacionalismo, el imperialismo, el racismo y el estado, de los puntos de encuentro sobre los que se ha construido una etnicidad británica o, para ser más precisos, una etnicidad inglesa. Sin embargo, pienso que dicho proyecto no es solamente posible sino necesario. En efecto, la separación de la etnicidad de la violencia del estado está implícita en las nuevas prácticas

culturales de películas como *Passion* and *Handsworth Songs.* Estamos comenzando a pensar cómo representar una concepción de etnicidad no coercitiva y más diversa, en contra de la concepción militar y hegemónica de "lo inglés" que bajo el tatcherismo ha neutralizado la mayoría de los discursos políticos y culturales dominantes (y la cual, en tanto hegemónica, no se representa a sí misma, de ninguna manera, como etnicidad).

Esto marca un cambio real sobre el debate, pues ya no es únicamente una disputa entre el antirracismo y el multiculturalismo sino *dentro* de la noción misma de etnicidad. Lo que esto implica es, por una parte, la separación de la noción de etnicidad de la noción dominante que la conecta con nación y "raza" y por otra parte, lo que pienso es una concepción positiva de la etnicidad de las márgenes, de la periferia. Dicho de otra manera, el reconocimiento de que todos hablamos desde un lugar particular, desde una historia particular, desde una experiencia particular, una cultura particular, sin que tal posición nos condicione como "artistas étnicos" o cineastas. Estamos todos, en ese sentido, *étnicamente* localizados y nuestras identidades étnicas son cruciales para nuestro sentido subjetivo de lo que somos. Pero esto también es un reconocimiento de que se trata de una etnicidad que no puede estar condenada a sobrevivir, tal y como pasó con la inglesa, sólo al marginalizar, desposeer, desplazar y olvidar otras etnicidades. Esto es, precisamente, una política de la etnicidad predicada en la diferencia y la diversidad.

Creo que el punto final que implica esta nueva política de la representación tiene que ver con una consciencia de la experiencia negra como experiencia de *diáspora,* y las consecuencias que esto conlleva para el proceso de desestabilización, recombinación, hibridación y de "cortar y mezclar" —en resumen, el proceso de *diasporización* cultural (por acuñar un término feo) que ello implica. En el caso de las jóvenes películas negras inglesas y los cineastas de esta discusión, la experiencia de la diáspora se alimenta y nutre profundamente, por ejemplo, de la aparición del cine del Tercer Mundo; por la experiencia africana; por la conexión con la experiencia afrocaribeña; y por la profunda herencia de complejos sistemas de representación y de tradiciones estéticas de la cultura asiática y africana. Pero a pesar de estas fuertes raíces culturales, la nueva política cultural está operando en un plano nuevo y distinto, específicamente en la disputa sobre lo que significa ser inglés. La relación de esta política cultural con el pasado, con sus diferentes "raíces", es profunda (pero compleja). No puede ser simple o sin mediación. Es (como nos recuerda la película *Dreaming Rivers*) complejamente mediada y transformada por la memoria, la fantasía y el deseo. O, como sugiere una película explícitamente política como *Handsworth Songs*, la relación es intertextual: mediada a través de una variedad de otros "textos". No puede haber entonces un simple "retorno" o una "recuperación" del pasado ancestral que no sea reexperimentada a través de las categorías del presente: no existe una enunciación creativa en la simple reproducción de formas tradicionales que no sean transformadas por las tecnologías y las identidades del presente. Esto es algo que fue señalado tempranamente en películas como *Blacks Britannica* y tan recientemente como en el libro de Paul Gilroy, *There Ain´t No Black in the Union Jack*. Hace quince años no nos importaba, o por lo menos a mí

no me importaba, si había algún negro en el Union Jack. Ahora no sólo nos preocupa, nos *debe* preocupar.

Este último punto sugiere que nos estamos aproximando a lo que he llamado el final de cierta inocencia crítica en la política cultural negra. Y aquí puede ser apropiado referirse rápidamente a mi debate con Salman Rushdie en *The Guardian* hace unos meses. El debate no era sobre si *Handsworth Songs* o *The Passion of Remembrance* eran buenas películas o no, porque a la luz de lo que he dicho, una vez uno entra en esta problemática en particular, la pregunta de lo que son las buenas películas, qué partes son buenas y por qué, está abierta a la política de la crítica. Una vez se abandonan las categorías esenciales, no hay opción diferente a entrar en la política de la crítica, y adentrarse en la política de la crítica en la cultura negra es crecer, es dejar la era de la inocencia crítica.

No era el juicio particular de Salman Rushdie lo que estaba debatiendo, tanto como el modo en el que él se refirió a estas películas. A mí me parecía que se estaba refiriendo a estas películas como un crítico estable y con un criterio bien establecido de películas de *The Guardian*. Estaba tratando de decir, quizás sin éxito, que pensaba que ésta era una base inadecuada para una crítica política y una que precisamente pasaba por alto los signos de innovación, y los constreñimientos bajo los cuales estos cineastas estaban operando. Es difícil definir cuál podría ser un modo alternativo de aproximación. Yo definitivamente no quería que Salman Rushdie dijera que pensaba que las películas eran buenas porque eran negras. Pero tampoco quería que dijera que pensaba que no eran buenas porque "nosotros los artistas creativos sabemos qué son las buenas películas", pues yo ya no creo que podamos resolver las preguntas sobre el valor estético a través del uso de categorías culturales trascendentales y canónicas. Creo que hay otra posición alrededor de la representación negra, una que se ubica dentro de una continua lucha sobre estos temas, pero que luego es capaz de abrir un debate crítico continuo sobre temas como las formas de la representación, los sujetos de la representación y sobre todo los regímenes de representación. Yo creía que era importante, en ese punto, intervenir para tratar de tener un buen modo crítico de proceder en relación a las nuevas realizaciones de películas negras. Sin embargo, ¡fue tremendamente engañoso pues al intervenir también utilicé un modo crítico erróneo! Fallé al comunicar que en el artículo de *The Guardián* pensé que Salman estaba completamente equivocado sobre *Handsworth Songs* lo que no disminuye mi juicio sobre el estatus de *Midnight's Children*. Lamento no haber podido hacerlo bien, porque la política de la crítica tiene que ser capaz de hacer las dos cosas bien.

Dicha política crítica tiene que ser capaz de decir (sólo para dar un ejemplo) por qué *My Beautiful Laundrette* es una de las películas recientes más fascinantes e importantes producidas por un escritor negro y la razón por la cual se volvió tan controversial: se rehusó a representar la experiencia negra en Inglaterra como monolítica, autocontenida, sexualmente estable y siempre "adecuada"— en una palabra, siempre y sólo "positiva" o lo que Hanif Kureishi llamó "ficciones esperanzadoras" [*cheering fictions*]—:

> El escritor como un oficial de relaciones públicas, como un mentiroso contratado. Si hay un intento serio de entender la Inglaterra hoy en día, con su mezcla de razas y colores, su histeria y desespero, entonces, escribir sobre ello tiene que ser complejo. No se puede perdonar o idealizar. No se puede ser sentimentalista y no se puede representar a un solo grupo como aquel que detenta el monopolio de la virtud (Kureishi 1985).

Laundrette es particularmente importante en términos de su control, de saber lo que está haciendo, ya que el texto cruza las fronteras entre género, raza, etnicidad, sexualidad y clase. *Sammy and Rosie* es también una película osada y aventurada, aunque de alguna forma es menos coherente, no tan segura de hacia dónde va, y guiada por una ira casi incontrolable. Uno necesita ser capaz de ofrecer esto como un juicio crítico y sostenerlo a través de argumentos, de poder cambiar de parecer, sin socavar el compromiso inicial que uno tiene con el proyecto de la política de la representación negra.

Referencias citadas

Bailey, David
1986 Black Experiences. *Ten. 8* (22).

Gilroy, Paul
1988 *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*. Londres: Hutchinson.

Gordon, Paul
1987 The New Right, Race and Education. *Race and Class*. 29 (3): 95-103.

Mercer, Kobena
1986 "Imaging the Black Man's Sex". En: Patricia Holland *et al.* (eds.), *Photography/Politics: Two*. pp. 61–69. Londres: Comedia.

Spivak, Gayatri Chakravorty
1987 *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen.

Kureishi, Hanif
1985 Dirty Washing. *Time Out*. (25-26): 14-20.

14. Antiguas y nuevas identidades y etnicidades

En mi exposición anterior,[1] traté de abrir las preguntas sobre lo local y lo global de formulaciones un tanto cerradas, demasiado integradas, y en cierto modo sobre-sistematizadas. Mi argumento postulaba que necesitamos pensar sobre los procesos que están revelándose, ahora, en términos de lo local y lo global, en aquellos dos espacios, pero también necesitamos pensar en éstos como formulaciones más contradictorias de las que usualmente concebimos. Mi preocupación era que si no lo hacíamos, probablemente íbamos a ser incapaces de pensar aquellas ideas de manera política. Estaba, por tanto, intentando no desconocer las cuestiones de poder y las de apropiación que creo que están arraigadas en el mismo centro de cualquier noción de cambio entre los caracteres de lo local y lo global, en el surgimiento de la política cultural a escala mundial, sino más bien conceptualizar aquello dentro de una política cultural más abierta y contingente.

Al final de mi discurso, sin embargo, tuve que formular la pregunta de si hay una política, en realidad, una *contra*-política de lo local. Si están en funcionamiento nuevos globales y nuevos locales, ¿quiénes son los nuevos sujetos de esta política de posición? ¿En qué identidades concebibles podrían aparecer? ¿Puede la identidad misma repensarse y revivirse, en la diferencia y a través de ella? Esta es la pregunta que quiero abordar aquí. La he llamado "Antiguas y nuevas identidades y etnicidades" y lo que voy a hacer primero es regresar a la cuestión de la identidad y tratar de examinar algunas de las maneras en las cuales estamos empezando a reconceptualizarla dentro de los discursos teóricos contemporáneos. Luego volveré desde esa consideración teórica al terreno de una política cultural. La teoría es siempre un rodeo en el camino hacia algo más substancial.

Regreso a la cuestión de la identidad porque ésta ha regresado a nosotros; en todo caso, ha vuelto a nosotros en la política británica y, específicamente, en la actual política cultural británica. No ha regresado en el mismo lugar de siempre; no es la concepción tradicional de identidad. No regresa la misma política de identidad de los movimientos sociales de los años sesenta. Pero es, no obstante, una especie de vuelta a algo del terreno en el que solíamos pensar de ese modo. Haré un comentario hacia el final sobre cuál es la naturaleza de este trabajo teórico-político que parece perder cosas por un lado, para luego recuperarlas de un modo diferente desde otro lado, y que luego tiene que pensarlas todas de nuevo en cuanto se ha deshecho de ellas. ¿Cuál es este trabajo teórico de nunca acabar que está constantemente perdiendo y

1 Se refiere a una conferencia dictada antes en el mismo escenario por Hall que hemos publicado en la presente compilación como "Lo local y lo global: globalización y etnicidad". En varias ocasiones a lo largo de presente texto, Hall se referirá a esta conferencia (Nota de los editores).

ganando conceptos? Aquí estoy hablando de la identidad como un punto en el cual, por un lado, se cruzaba todo un conjunto de nuevos conceptos teóricos, y donde, por el otro, surgía todo un conjunto nuevo de prácticas culturales. Quiero comenzar por intentar, muy brevemente, trazar un mapa teórico de algunos de esos puntos de intersección, para luego examinar algunas de sus consecuencias políticas.

Estamos muy familiarizados con las antiguas lógicas de la identidad, ya sea de manera filosófica o psicológica. En lo filosófico, la antigua lógica de la identidad, que muchas personas han criticado, bajo la forma del antiguo sujeto cartesiano se pensaba frecuentemente en términos del origen del propio ser, el campo de acción. La identidad es el campo de acción. Y tenemos en tiempos más recientes un discurso psicológico del yo que es muy similar: una noción de la dialéctica interna, continua, autosuficiente y naciente de la individualidad. Nunca llegamos a ella por completo, sino que siempre estamos en camino: cuando lleguemos, al fin sabremos exactamente quiénes somos.

Ahora bien, esta lógica de la identidad es muy importante para una amplia gama de discursos políticos, teóricos y conceptuales. Me interesa también en cuanto es un tipo de realidad existencial porque creo que la lógica del lenguaje de la identidad es extremadamente importante para nuestras concepciones de nosotros mismos. Contiene la noción del yo verdadero, algún yo real allí adentro, escondiéndose adentro de las cáscaras de todos los falsos yos que presentamos al resto del mundo. Es un tipo de garantía de autenticidad. Hasta que nos metemos realmente adentro y escuchamos lo que el verdadero yo tiene que decir, no sabemos lo que estamos "diciendo realmente". Aquella lógica o aquel discurso de la identidad da la impresión de ser garantizado. Nos da un sentido de profundidad, allí afuera y aquí adentro. Está organizado espacialmente. Mucho de nuestro discurso del adentro y del afuera, del yo y del otro, del individuo y de la sociedad, del sujeto y del objeto, está basado en esa lógica particular de la identidad. Y diría que nos ayuda a dormir bien por la noche.

Creo cada vez más que una de las principales funciones de los conceptos es que nos ayudan a dormir bien por la noche. Porque lo que nos dicen es que hay una especie de terreno estable, que sólo cambia de manera muy lenta entre los ajetreados trastornos, discontinuidades y rupturas de la historia. A nuestro alrededor la historia está rompiéndose constantemente de maneras impredecibles pero nosotros, de alguna manera, seguimos siendo los mismos.

Tal lógica de la identidad está, para bien o para mal, terminada. Se le puso fin por toda una gama de razones. Se le puso fin en primera instancia debido a algunos de los grandes descentramientos del pensamiento moderno. Uno podría discutir esto de manera muy elaborada; podría pasar el resto del tiempo que tengo hablando sobre esto pero sólo quiero encajar las ideas en su lugar muy brevemente usando algunos nombres como puntos de referencia.

No es posible sostener aquella lógica de la identidad después de Marx, porque aunque Marx habla del hombre (no habla de la mujer haciendo la historia pero quizás fue encajada, ya que el siglo XIX articulaba a la mujer tan frecuentemente bajo algún otro título masculino), habla sobre los hombres y

las mujeres haciendo la historia pero bajo condiciones que no son de su propia elección. Y habiendo alojado siempre o al sujeto individual o al colectivo dentro de las prácticas históricas, nosotros como individuos o como grupos no podemos ser, y nunca pudimos haber sido, el origen único o los autores únicos de esas prácticas. Eso constituye una profunda descentralización histórica en términos de la práctica social.

Si eso no fue lo suficientemente fuerte, al tumbarnos de lado, por así decirlo, Freud vino dando golpes desde abajo, como el fantasma de Hamlet, y dijo: "Mientras estás siendo descentralizado de izquierda a derecha de esa manera, déjame descentralizarte desde abajo un poco, y recordarte que este lenguaje estable de la identidad también se fija a partir de la vida psíquica sobre la cual no sabes mucho, y sobre la que no puedes saber mucho. Y a partir de lo que no puedes saber mucho a través de simplemente pensarlo: el gran continente del inconsciente que habla con mayor claridad cuando está resbalándose y no cuando está diciendo lo que quiere decir". Esto hace que el yo empiece a parecer una cosa bastante frágil.

Ahora, sacudido desde un lado por Marx y trastornado desde abajo por Freud, justo al abrir su boca para decir, "Bueno al menos yo hablo, entonces, por lo tanto, yo debo *ser* algo", se presentan Saussure y la lingüística y dicen: "Eso no es verdad tampoco, ¿sabes? El lenguaje estuvo allí antes que tú. Sólo puedes decir algo a través de posicionarte en el discurso. El cuento cuenta al narrador, el mito cuenta al creador de mitos, etc. La enunciación se hace siempre desde algún sujeto que está posicionado por el discurso y en él". Eso lo altera. Filosóficamente, uno llega a la cancelación de cualquier tipo de noción de una perfecta continuidad transparente entre nuestro lenguaje y algo allí afuera que se puede llamar lo real, o la verdad, sin comillas.

Estas varias alteraciones, estas perturbaciones en la continuidad de la noción de sujeto y de la estabilidad de la identidad son, de hecho, características de la modernidad. No es, por cierto, la modernidad misma. Ella tiene una historia más larga y antigua. Pero éste es el comienzo de la modernidad como preocupación. No la modernidad como ilustración y progreso, sino la modernidad como problema. También se altera por otras transformaciones históricas enormes que no tienen, y a las que no se les puede dar, un nombre singular, pero sin las cuales la historia no podría contarse. Además de los tres o cuatro que he citado, podríamos mencionar la relativización de la narrativa occidental en sí, de la episteme occidental, por el ascenso de otras culturas, y en quinto lugar el desplazamiento de la mirada masculina.

Ahora, la cuestión de tratar de llegar a aceptar la noción de identidad que sigue a esas descentraciones teóricas es una empresa extremadamente problemática. Pero eso no es todo lo que ha estado perturbando la lógica estable de la identidad. Porque —como estaba diciendo anteriormente cuando hablaba de la erosión relativa o el declive relativo y de la inestabilidad del estado-nación, de la autosuficiencia de las economías nacionales y, consecuentemente, de las identidades nacionales como puntos de referencia— ha habido simultáneamente una fragmentación y una erosión de la identidad colectiva social. Aquí me refiero a las grandes identidades sociales colectivas

que considerábamos como de gran-escala, todo abarcadoras, homogéneas, identidades colectivas unificadas, acerca de las cuales se podía hablar casi como si fueran actores singulares de pleno derecho pero que, ciertamente, colocaban, posicionaban, estabilizaban, y nos permitían entender y leer, casi como un código, los imperativos del yo individual: las grandes identidades colectivas sociales de clase, de raza, de nación, de género, y del Occidente.

Estas identidades sociales colectivas fueron formadas en los enormes procesos históricos de larga duración que han producido el mundo moderno y fueron estabilizadas por ellos, de igual manera que lo fueron las teorías y conceptualizaciones a las que me acabo de referir muy brevemente, que son lo que constituía la modernidad como una forma de autorreflexión. Fueron escenificadas y estabilizadas por la industrialización, por el capitalismo, por la urbanización, por la formación del mercado mundial, por la división social y sexual del trabajo, por la gran separación de la vida civil y social en lo público y lo privado, por el dominio del estado-nación y por la identificación entre la occidentalización y la noción de modernidad en sí.

Hablé en mi charla anterior de la importancia, para la construcción de cualquier sentido de dónde estamos situados en el mundo, de la economía nacional, el estado-nación y las identidades culturales nacionales. Déjenme decir una palabra en este punto sobre las grandes identidades de clase, que tanto han estabilizado nuestra comprensión del pasado inmediato y el no tan inmediato. La clase era el localizador principal de la posición social, aquello que organizaba nuestra comprensión de las principales relaciones de red entre grupos sociales. Nos ligaba a la vida material a través de la economía misma. Proveía el código a través del cual nos leíamos entre nosotros. Proveía los códigos a través de los cuales unos entendían el lenguajes de los otros. Proveía, por supuesto, las nociones de la acción colectiva en sí, aquella que desbloquearía la política. Ahora, como traté de decir previamente, las grandes identidades sociales colectivas ascienden y caen, y es casi igual de difícil saber si son más peligrosas cuando están cayendo o cuando están ascendiendo.

Estas grandes identidades sociales colectivas no han desaparecido. Su adquisición y eficacia en el mundo real que todos ocupamos está siempre presente. Pero el hecho es que ya no está ninguna de ellas en el lugar social, histórico o epistemológico en el que estaban en nuestras conceptualizaciones del mundo, en el pasado reciente. Ya no pueden pensarse de la misma forma homogénea. Estamos igual de pendientes de sus diferencias internas, sus contradicciones internas, sus segmentaciones y sus fragmentaciones como lo estamos de su homogeneidad ya completada, su unidad y demás. No son estabilidades y totalidades ya producidas en el mundo. No operan como totalidades. Si tienen relación alguna con nuestras identidades culturales e individuales, ya no tienen aquella fuerza suturante, estructuradora o estabilizante, de modo que no podemos saber lo que somos simplemente a través de sumar nuestras posiciones con relación a ellas. No nos dan el código de identidad como creo que hacían en el pasado. Es discutible —para cualquiera que asume este argumento de manera directa, sin quitar el dedo del renglón— si alguna vez funcionaron de esa manera. Quizás nunca funcionaron de esa forma. La narrativa de Occidente, efectivamente, podría ser la versión que

contamos de la historia, que nos contamos a nosotros mismos, sobre el hecho de que funcionen de esa manera. Sabemos que es extremadamente difícil para cualquier buen historiador dar, en realidad, con la gran función homogeneizante de la clase social colectiva. Sigue desapareciendo justo más allá del horizonte, como la comunidad orgánica.

¿Conocen la historia sobre la comunidad orgánica? La comunidad orgánica siempre estaba únicamente en la niñez que se dejaba atrás. Raymond Williams tiene un ensayo maravilloso sobre estas personas, un abanico de críticos sociales que dicen que se puede medir el presente en relación con el pasado, y que se conoce el pasado porque en ese entonces todo era mucho más orgánico e integrado. ¿Cuando era "en ese entonces"? Bueno, cuando yo era niño había siempre algún adulto que decía, "Cuando yo era niño, todo era mucho más integrado". Y así, eventualmente, algunas de estas grandes colectividades son bastante similares a esa gente con una nostalgia histórica que tiene lugar en sus reconstrucciones retrospectivas. Siempre reconstruimos más esencialmente, más homogéneamente, como más unificados y menos contradictorios lo que no fue jamás. Ese es un argumento. Como sea que fuese el pasado, durante muchas décadas, todos parecían poder marchar hacia adelante en la historia de manera unificada. Ciertamente no lo están haciendo ahora.

Ahora, como he dicho, la cuestión de cómo empezar a pensar las cuestiones de identidad, ya sean sociales o individuales, no a raíz de su desaparición sino a raíz de su erosión, de su desvanecimiento, de su no tener el tipo de adquisición y poder explicativo exhaustivo que tuvieron antes, eso es lo que me parece que ha desaparecido. Solían pensarse —y es una definición increíblemente diferenciada por género— como "conceptos maestros", los "conceptos maestros" de la clase. Ya no es tolerable tener tal "concepto maestro". Una vez que pierde su estatus "maestro", se debilita su alcance explicativo, se vuelve más problemático. Podemos pensar en algunas cosas en relación a las cuestiones de clase, aunque siempre reconociendo su complejidad histórica real. Aunque hay otras cosas que simplemente no puede descifrar o explicar. Y esto nos confronta con la creciente diversidad y pluralidad social, las tecnologías del yo que caracterizan el mundo moderno en el que vivimos.

Bueno, podríamos decir, ¿entonces en qué quedan los discursos de la identidad social? ¿No los he abolido ya desde todos los sitios que se me ocurren? Como ha sido verdad en el trabajo teórico durante los últimos veinte años, el momento en el que desaparece un concepto por la puerta de la mano izquierda, regresa por la ventana de la mano derecha, pero no exactamente en el mismo lugar. Hay un momento maravilloso en el texto de Althusser donde dice: "Ahora puedo abolir la noción de las ideas". Y efectivamente escribe la palabra "ideas" y dibuja una línea a través de esta para convencerse de que no necesitamos usar la palabra nunca más. Exactamente de la misma manera, el viejo discurso del sujeto fue abolido, se le puso en un recipiente profundo y se vertió concreto sobre él. No lo veremos nunca más, cuando, maldita sea, en cerca de cinco minutos estamos hablando de la subjetividad, y del sujeto en el discurso y volvió dando un rugido. Así que creo que no es de extrañar que, habiendo perdido un sentido de identidad, encontremos que

lo necesitamos. ¿Dónde habríamos de encontrarlo? Uno de los lugares a los que tenemos que ir ciertamente es el de los lenguajes contemporáneos que han redescubierto y reposicionado la noción del sujeto, de la subjetividad. Esto es, principalmente, los lenguajes del feminismo y del psicoanálisis.

No quiero examinar este argumento pero quiero decir algo sobre cómo uno puede empezar a pensar las cuestiones de la identidad desde este nuevo conjunto de espacios teóricos. Y tengo que hacer esto de manera pragmática. Tengo que declarar lo que creo, desde esta postura, que es la identidad (y lo que creo que no es) a modo de una especie de protocolo, aunque cada una me podría tomar mucho tiempo. Nos hace tomar consciencia de que las identidades nunca se completan, nunca se terminan, que siempre están como la subjetividad misma: en proceso. Esto de por sí es una tarea bastante difícil. Aunque siempre lo hemos sabido en alguna medida, siempre hemos pensado en nosotros mismos como si llegásemos a ser más como nosotros mismos cada día. Pero esa es una especie de noción hegeliana, de ir hacia adelante para encontrar aquello que siempre fuimos. Quiero abrir ese proceso considerablemente. La identidad está siempre en proceso de formación.

En segundo lugar, la identidad significa o connota el proceso de identificación, el proceso de decir que esto aquí es lo mismo que eso, o que somos lo mismo juntos, con respecto a esto. Pero algo que hemos aprendido de toda la discusión sobre la identificación, en el feminismo y el psicoanálisis, es la medida en que aquella estructura de identificación está siempre construida a través de la ambivalencia, siempre construida a través de la escisión. La escisión entre aquello que uno es y aquello que el otro es. El intento de expulsar al otro hacia otro lado del universo siempre se complica a causa de las relaciones de amor y deseo. Este es un lenguaje diferente del lenguaje de, digamos, los Otros que son completamente distintos a uno mismo.

Éste es el Otro que pertenece al interior de uno. Éste es el Otro que uno sólo puede conocer desde el lugar en el cual uno está. Éste es el yo que se inscribe en la mirada del Otro. Y esta noción rompe los límites entre el afuera y el adentro, entre aquellos que pertenecen y aquellos que no, entre aquellos cuyas historias han sido escritas y aquellos de cuyas historias éstos han dependido pero cuyas historias no pueden ser habladas. El silencio que existe en lo que puede ser hablado es la única manera de tratar de alcanzar toda la historia. No hay otra historia que no implique, junto a lo que puede ser hablado, ausencias y silencios. Todo lo que puede ser hablado está en el terreno de las enormes voces que no pueden serlo, que no lo pueden ser todavía.

Esta naturaleza doble del discurso, esta necesidad del yo de tener un Otro, esta inscripción de la identidad en el aspecto del Otro, encuentra su articulación de manera profunda en los alcances de un texto dado. Y quiero citar uno que estoy seguro que conocen pero no necesariamente recuerdan, aunque es un momento maravilloso y majestuoso, un momento de *Piel negra, máscaras blancas* de Fanon, cuando se describe a sí mismo como un joven de las Antillas, que se encuentra cara a cara con una niña parisina blanca y su madre. Y la niña jala la mano de su madre y dice, "Mira, mamá, un

hombre negro". Y él dijo, "Por primera vez, supe quién era. Por primera vez, sentí, simultáneamente, como si me hubieran hecho explotar en la mirada, en la violenta mirada del otro, y a la misma vez, se me había recompuesto como otro". La noción de la identidad en ese sentido podía contarse como dos historias, sin nunca haber hablado la una a la otra, sin nunca haber tenido ninguna relación entre sí. Al ser traducida del terreno psicoanalítico al histórico, simplemente ya no es sostenible en este mundo cada vez más globalizado. Sencillamente ya no es sostenible.

Personas como yo que vinieron a Inglaterra en los años cincuenta han estado aquí durante siglos; simbólicamente, hemos estado aquí durante siglos. Yo estaba regresando a casa. Soy el azúcar en el fondo de una taza de té inglesa. Soy la debilidad por el dulce, las plantaciones de azúcar que pudrieron generaciones de dientes de niños ingleses. Hay miles de otros aparte de mí que son la taza de té en sí, ¿no es cierto? Porque no lo cultivan en Lancashire, ¿no es cierto? No existe una sola plantación de té en el Reino Unido. Ésta es la simbolización de la identidad inglesa, o sea, ¿qué sabe cualquier persona del mundo acerca de un inglés salvo que no puede pasar el día sin una taza de té? ¿De dónde viene? Ceilán, Sri Lanka, India. Esa es la historia de afuera que está dentro de la historia de los ingleses. No hay historia inglesa sin esa otra historia. La noción de que la identidad está relacionada con personas que se parecen, que se sienten lo mismo, que se llaman lo mismo, es una tontería. Como un proceso, como una narrativa, como un discurso, se cuenta siempre desde la posición del Otro.

Más aún, la identidad es siempre en parte una narrativa, siempre en parte una especie de representación. Está siempre dentro de la representación. La identidad no es algo que se forma afuera y sobre la que luego contamos historias. Es aquello que es narrado en el yo de uno mismo. Tenemos la noción de la identidad como algo contradictorio, compuesto de más de un discurso, compuesto siempre a través de los silencios del otro, escrito en, y a través de, la ambivalencia y el deseo. Éstas son maneras sumamente importantes de intentar pensar una identidad, que no es una totalidad sellada ni cerrada.

Ahora, dentro de la teoría tenemos algunas maneras interesantes de intentar concebir la diferencia de esta manera. Hemos aprendido bastante sobre la diferencia sexual en escritores feministas. Y hemos aprendido mucho con relación a las cuestiones de la diferencia, a partir de gente como Derrida. Creo que hay algunas maneras importantes en las cuales el uso que da Derrida a la noción de la diferencia entre "*difference*" y "*différance*", escrito con una "a", es significativo. La "a", la anómala "a" en la ortografía de Derrida de "*différance*", que usa como una especie de marca que establece una perturbación en nuestra comprensión estable de la traducción, en nuestro concepto de diferencia, es muy importante, porque esa pequeña "a", por más perturbadora que sea, que casi no se oye cuando es hablada, pone la palabra en movimiento hacia nuevos significados, y sin embargo no oculta el rastro de los otros significados en su pasado.

Su sentido de la "*différance*", como lo dijo un escritor, se mantiene suspendido entre dos verbos franceses, "diferenciarse" y "posponer", que contribuyen

a su fuerza textual, y de los cuales ninguno puede captar el sentido de manera total. El lenguaje depende de la diferencia, como ha demostrado Saussure: la estructura de proposiciones distintivas que forman su economía. Pero donde Derrida abre nuevos caminos es en la medida en que "diferenciarse" se convierte en "posponer". Ahora bien, esta noción de una "*différance*" no es simplemente un juego de oposiciones binarias reversibles. Más bien se piensa en la diferencia sexual no simplemente en términos de una oposición fija del sexo masculino y femenino, sino de todas esas posiciones anómalas y resbaladizas que están siempre en proceso, entre las cuales se abre el continente de la sexualidad, llegando a puntos de perturbación crecientes. Eso significa ahora la odisea de la diferencia, en el sentido en el que estoy tratando de usarla.

Eso sobre la diferencia, y se podría hacer la pregunta de dónde entra la identidad en este infinito aplazamiento del significado que se encuentra alojado en la noción de Derrida del rastro, de algo cuyas raíces aún tienen un significado al mismo tiempo que está, digamos, moviéndose hacia otro y sintetizando a otro, con interminables cambios y deslizamientos de ese significante. La verdad es que aquí Derrida no nos ayuda a pensar sobre la relación entre identidad y diferencia tanto como podría. Y los que se apropian de Derrida en América del Norte, especialmente en el pensamiento filosófico y literario estadounidense, nos ayudan aun menos. A través de sacar la noción de "*différance*" de Derrida directamente de la tensión entre las dos connotaciones textuales, "posponer" y "diferenciarse", y alojarla sólo en el juego interminable de la diferencia, en ese preciso momento, se desacopla la política de Derrida.

A partir de aquel momento se desenrolla esa enorme proliferación de deconstrucción extremadamente sofisticada y juguetona que es una especie de juego académico inacabable. Cualquiera lo puede hacer, y se desenrolla más y más. Ningún significante se detiene jamás, nadie es responsable de ningún significado, todos los rastros se borran. En el momento en que algo se aloja, inmediatamente se borra. Todos la pasan muy bien; van a conferencias y lo logran, por así decirlo. Se desacopla la noción de la política que requiere mantener la tensión entre lo que es tanto situado como no fijado, a través de la palabra que está siempre en movimiento entre posiciones, la noción de la política que requiere que pensemos tanto en la posicionalidad como en el movimiento, ambos juntos, no en uno y en el otro, no jugando con la diferencia, ni encontrando noches tranquilas en las cuales descansar cobijado por la identidad, sino viviendo en la tensión de la identidad y la diferencia.

Tenemos entonces que seguir pensando, más allá de lo meramente lúdico, en ese juego realmente difícil que el juego de la diferencia representa, históricamente, para nosotros en realidad. Pues si la significación depende del interminable reposicionamiento de sus términos diferenciales, el significado en cualquier caso específico depende de la fijación contingente y arbitraria, la ruptura necesaria. Es un punto muy simple. El lenguaje es parte de una semiosis infinita del significado. Para decir algo, tengo que callarme. Tengo que construir una sola oración. Sé que la siguiente oración abrirá nuevamente la semiosis infinita del significado, entonces retiraré lo dicho. Entonces cada parada no es una ruptura natural. No dice: "Estoy a punto de terminar una

oración y esa será la verdad". Entiende que es contingente. Es un posicionamiento. Es el corte de la ideología que, a través de la semiosis del lenguaje, constituye el significado. Pero hay que introducirse en ese juego o nunca diremos absolutamente nada.

El significado en ese sentido es una apuesta. Se hace una apuesta. No una apuesta por la verdad, sino una apuesta por decir algo. Hay que estar posicionado en algún lugar para poder hablar. Aun si se está posicionado para desposicionarse, aun si quieres retirar lo dicho, tienes que introducirte en el lenguaje para poder salir de él. No hay otra manera. Esa es la paradoja del significado. Pensarlo sólo en términos de la diferencia y no en términos de la posición relacional entre el corte del lenguaje suturante, arbitrario y sobredeterminado que dice algo que instantáneamente se abre nuevamente al juego del significado; no pensar en el significado siempre, complementariamente, no pensar que siempre hay algo que queda, siempre algo que sigue escapando la precisión; el intento de la lengua de codificar, de ser preciso, de fijar, de detener, etc.; no pensarlo de esa manera es perder contacto con los dos extremos necesarios con los cuales tiene que estar relacionada la nueva noción de la identidad.

Ahora puedo dirigirme a cuestiones de política. En esta concepción de una identidad que tiene que pensarse a través de la diferencia, ¿hay una política general de lo local para poner en práctica en contra del gran desenvolvimiento dominante, poderoso, tecnológicamente basado y masivamente invertido de procesos globales que estaba tratando de describir en mi charla anterior y que tienden a obliterar todas las diferencias y a acabar con ellas? Quiere decir, por ponerlo de alguna manera, que son diferentes.

No hay política general. Puede que todo lo que tenemos para poner en práctica contra lo global sea un montón de pequeñas políticas locales. No sé si eso es cierto o no. Pero quisiera pasar un poco de tiempo más tarde hablando sobre la política cultural de lo local, y de esta nueva noción de identidad. Pues es en este nuevo marco que la identidad ha ingresado nuevamente a la política cultural en Gran Bretaña. La formación de las diásporas negras, en el período de migración de postguerra en los años cincuenta y sesenta, ha transformado la vida social, económica y política inglesa. En las primeras generaciones, la mayoría de la gente tenía la misma ilusión que yo: que estaba a punto de regresar a casa. Eso podría haberse debido a que todos siempre me preguntaban cuándo regresaría a casa. En efecto pensábamos que simplemente íbamos a volver a subirnos al barco, estábamos aquí en una estadía temporal. Ya en los años setenta estaba perfectamente claro que no estábamos allí en una estadía temporal. Algunas personas iban a quedarse y entonces realmente surgió la política del racismo.

Ahora, una de las reacciones principales en contra de la política del racismo en Gran Bretaña fue lo que yo llamaría "la política de la identidad 1", la primera forma de la política de la identidad. Estaba relacionada con la constitución de alguna identidad colectiva defensiva en contra de las prácticas de la sociedad racista. Tenía que ver con el hecho que se estaba impidiendo el paso de las personas a la nación mayoritaria y se les negaba una identidad e identificación

dentro de ella, y tenían que encontrar otras raíces en las cuales sostenerse. Pues las personas tenían que encontrar algún terreno, algún lugar, alguna posición en la cual colocarse. Impedido cualquier acceso a una identidad inglesa o británica, las personas tenían que tratar de descubrir quiénes eran. Éste es un momento que definí en mi charla anterior. Es el momento crucial del redescubrimiento o la búsqueda de raíces.

En el curso de la búsqueda de raíces, uno descubrió no sólo de donde venía, sino que empezó a hablar el lenguaje de aquello que es el hogar en el sentido genuino, aquel otro momento crucial que es la recuperación de las historias perdidas. Esas historias que nunca han sido contadas sobre nosotros mismos, que no podíamos aprender en los colegios, que no estaban en ningún libro, y que teníamos que recuperar. Éste es un acto enorme de lo que quiero llamar la reidentificación, la reterritorialización, y la reidentificación política imaginaria, sin las cuales no podría haberse construido una contrapolítica. No conozco ni un ejemplo de un grupo o categoría de gente de los márgenes, de lo local, que haya sido capaz de movilizarse a sí mismo social, cultural, económica y políticamente en los últimos veinte o veinticinco años, y que no haya pasado por algunas series de momentos semejantes a fin de resistir su exclusión, su marginación. Es así cómo, y dónde, los márgenes empiezan a hablar. Los márgenes empiezan a rebatir, los locales empiezan a entrar a la representación.

La identidad que aquel enorme espacio político produjo en Gran Bretaña, como lo hizo en otras partes, fue la categoría "negro". Quiero decir algo sobre esta categoría que ahora todos damos por sentada. Les contaré algunas anécdotas sobre ella. Fui criado en una familia de clase media baja en Jamaica. Me fui de allí a principios de los años cincuenta para estudiar en Inglaterra. Hasta que me fui, aunque supongo que el 98 % de la población jamaiquina es ya sea negra o "de color" de una manera u otra, nunca había escuchado a nadie jamás o llamarse a sí mismo, o referirse a cualquier otra persona, como "negro". Jamás. He escuchado otros miles de palabras. Mi abuela podía diferenciar alrededor de quince tonos entre el marrón claro y el marrón oscuro. Cuando me fui de Jamaica, hubo un concurso de belleza en el cual los diferentes tonos de mujeres eran clasificados de acuerdo a diferentes árboles, así que había la señorita caoba, la señorita nogal, etc.

La gente piensa que Jamaica es una sociedad simple. En realidad, tuvo el sistema de estratificación más complicado del mundo. Qué ejemplo más digno de semióticos prácticos; cualquiera en mi familia podría calcular y estimar el estatus social de cualquier persona a través de clasificar la calidad particular de su pelo versus la calidad particular de su familia de procedencia y la calle en la que vivía, incluyendo la fisonomía, el tono, etc. Se podía sacrificar una característica por otra. Comparado con eso, el sistema normal de estratificación de clase es puro juego de niños. Pero nunca se enunciaba la palabra "negro". ¿Por qué? ¿No hay personas negras alrededor? Hay muchas, miles y miles. Lo negro no es cuestión de pigmentación. Lo negro en el sentido al que estoy aludiendo es una categoría histórica, una categoría política, una categoría cultural. En nuestro idioma, en ciertos momentos históricos, tenemos que usar el significante. Tenemos que crear una equivalencia entre cómo se ve la

gente y cuáles son sus historias. Sus historias están en el pasado, inscritas en sus pieles. Pero no es por sus pieles que son negros en la cabeza.

Escuché "negro" por primera vez a raíz del movimiento de derechos civiles, a raíz de las luchas de decolonización y las luchas nacionalistas. "Negro" fue creada como una categoría política en cierto momento histórico. Fue creada como una consecuencia de ciertas luchas simbólicas e ideológicas. Dijimos: "Se han gastado quinientos, seiscientos, setecientos años elaborando el simbolismo a través del cual 'negro' es un factor negativo. Ahora no quiero otro término. Quiero ese término, ese término negativo, ese es el que quiero. Quiero alterar la manera en la cual ha sido articulado en el discurso religioso, en el discurso etnográfico, en el discurso literario, en el discurso visual. Quiero arrancarlo de su articulación y rearticularlo de una manera nueva".

Precisamente en esa lucha se da un cambio de consciencia, un cambio de autorreconocimiento, un nuevo proceso de identificación, el surgimiento de un sujeto nuevo hacia la visibilidad. Un sujeto que siempre estaba allí pero emergiendo, históricamente. Conocen esa historia, pero yo no sé si conocen la medida en que esa historia es verdadera en otras partes de las Américas. Sucedió en Jamaica en los años setenta. En los años setenta, por primera vez, las personas negras se reconocieron como negras. Fue la revolución cultural más profunda del Caribe, mucho más grande que cualquier otra revolución que hayan tenido jamás. Esa revolución en Jamaica nunca ha sido igualada por algo de tan gran alcance como la política. La política nunca la ha alcanzado.

Probablemente conocen el momento en el que los líderes de los dos partidos políticos más importantes de Jamaica trataron de agarrar la mano de Bob Marley. Estaban tratando de poner sus manos en lo negro; Marley representaba lo negro y estaban tratando de agarrar un pedazo del pastel. Si tan sólo hubiera mirado en dirección a ellos, los hubiera legitimado. No era la política legitimando la cultura, era la cultura legitimando la política. Efectivamente, la verdad es que me llamo a mí mismo de múltiples maneras. Cuando fui a Inglaterra, no me hubiera llamado a mí mismo inmigrante tampoco, que es el nombre con el que se conocía a todos nosotros. No fue hasta que regresé a casa a principios de los años sesenta que mi mamá, quien como buena mujer jamaiquina de color y de clase media, odiaba a toda la gente negra (esa es la verdad, saben), me dijo "Espero que allí no piensen que eres un inmigrante". Yo dije: "Bueno, acabo de migrar. Acabo de emigrar". En ese preciso momento, pensé *eso es exactamente lo que soy.* Acabo de dejar mi casa, para siempre. Regresé a Inglaterra y me convertí en lo que se me había llamado. Había sido catalogado como inmigrante. Había descubierto quién era. Empecé a contarme a mí mismo la historia de mi migración.

Luego estalló lo negro y la gente decía, "Bueno, eres del Caribe, en el medio de esto, identificándote con lo que está sucediendo, la población negra en Inglaterra: eres negro". En ese preciso momento, mi hijo, que tenía dos y medio, estaba aprendiendo los colores. Le dije, trasmitiendo el mensaje al fin "Tú eres negro". Y él dijo: "No. Soy marrón". Y yo dije: "Referente equivocado, erradamente concreto, error filosófico. No hablo de tu caja de pinturas, hablo

de tu cabeza". Eso es algo distinto. La cuestión de aprender, aprender a ser negro. Aprender a entrar en una identificación. Lo que ese momento permite es que sucedan cosas que no estaban allí antes. No es que lo que hace uno entonces estaba escondiéndose allí dentro como un yo verdadero. No había ni un pedacito de ese yo verdadero allí dentro antes de que esa identidad fue aprendida. ¿Aquella es, entonces, la identidad estable?, ¿es allí donde estamos? ¿Es allí donde está la gente?

Ahora les contaré algo sobre que le ha pasado a esa identidad negra como cuestión de política cultural en Gran Bretaña. Esa noción fue extremadamente importante para las luchas antirracistas de los años setenta: la noción de que personas de diversas sociedades y culturas vinieron todas a Gran Bretaña en los años cincuenta y sesenta como parte de esa inmensa ola de migración desde el Caribe, África Oriental, el subcontinente asiático, Paquistán, Bangladesh, desde diferentes partes de la India; y que todas se identificaron a sí mismas políticamente como negras.

Lo que dijeron fue: "Podría ser que en realidad tengamos colores de piel diferentes pero en relación con el sistema político del racismo, más es lo que nos une que lo que nos divide". La gente empieza a preguntar: "¿Eres de Jamaica, eres de Trinidad, eres de Barbados?" Realmente se puede ver el proceso de "divide y vencerás". "No. Simplemente dirígete a mí tal como soy. Sé que no ves la diferencia, entonces simplemente llámame negro. Inténtalo así. Todos nos parecemos, ¿no es cierto? Ciertamente no se ve la diferencia. Solo llámenme negro. Identidad negra". La lucha y la resistencia que constituyeron el antirracismo de los años setenta sólo tuvieron lugar en la comunidad y en las localidades, tras el eslogan de una política y experiencia negras.

En ese momento, el enemigo era la etnicidad. El enemigo tenía que ser lo que llamamos el "multiculturalismo". Porque el multiculturalismo era precisamente lo que yo anteriormente había llamado lo "exótico". Lo exótico de la diferencia. Nadie hablaría de racismo pero estaban perfectamente preparados para tener "noches internacionales", noches en que todos vendríamos y cocinaríamos nuestros platos nativos, cantaríamos nuestras propias canciones nativas y apareceríamos en nuestro propio traje típico. Es verdad que algunas personas, algunas minorías étnicas en Gran Bretaña, tienen trajes indígenas, estilos muy bonitos de trajes étnicos. Yo no tenía. Tuve que rebuscar en la caja de disfraces para encontrar el mío. He estado desarraigado por cuatrocientos años. Lo último que voy a hacer es disfrazarme con algún traje nativo jamaicano y aparecer en el espectáculo del multiculturalismo.

¿Ha desaparecido el momento de la lucha organizada alrededor de esta identidad negra construida? Por supuesto que no. Siempre y cuando aquella sociedad permanezca dentro de sus relaciones económicas, políticas, culturales y sociales de una manera racista con la variedad de personas negras y tercermundistas en medio de ella, y continúa haciéndolo, la lucha seguirá. ¿Entonces por qué no hablo simplemente de una identidad negra colectiva, reemplazando las otras identidades? No puedo hacer eso tampoco y les voy a decir por qué.

La verdad es que con relación a ciertas cosas, la cuestión de lo negro, en Gran Bretaña, también tiene sus silencios. Tenía cierta manera de silenciar las experiencias muy específicas de los asiáticos. Pues aunque los asiáticos pudieran identificarse, políticamente, en la lucha en contra del racismo, cuando les tocó introducir su propia cultura como recurso de la resistencia, cuando quisieron escribir de su propia experiencia y reflexionar sobre su propia posición, cuando quisieron crear, crearon naturalmente dentro de las historias de los lenguajes, la tradición cultural, las posiciones de personas provenientes de una variedad de orígenes históricos. Y así como lo negro estaba a la vanguardia de una política frente a un tipo de enemigo, también podría, si no fuera correctamente comprendido, proveer una especie de silenciamiento con relación a otro origen histórico. Éstos son los costos, así como las fortalezas, de tratar de pensar en la noción de lo negro como un esencialismo. Es más, no sólo había personas asiáticas de color, sino también personas negras que no se identificaban con esa identidad colectiva. De modo que uno era consciente del hecho de que siempre, al avanzar, era indispensable definir un frente sólido para encontrarse con el enemigo, y las diferencias quedaban atrás, rabiando.

Una tercera manera en la cual lo negro se silenciaba era no considerar algunas de las otras dimensiones que estaban posicionando a individuos y a grupos de exactamente la misma manera. Operar exclusivamente a través una concepción simplista de lo negro equivalía a reconstituir la autoridad de la masculinidad negra sobre mujeres negras, con respecto a la cual, como estoy seguro que saben, hubo también por un largo tiempo un silencio irrompible sobre el que no hablaban ni los hombres negros más militantes. Organizarse a través de discursos de la negritud y la masculinidad, de la raza y el género, y olvidar la manera en la cual, en el mismo momento, los negros de la clase baja estaban siendo posicionados en términos de clase, en situaciones de trabajo parecidas a las de ciertos miembros de la clase trabajadora blanca que sufrían las mismas privaciones de los trabajos malos y la falta de ascenso que ellos, equivalía a omitir la dimensión crítica del posicionamiento.

¿Qué hace uno entonces con la poderosa identidad movilizadora de la experiencia negra y de la comunidad negra? La negritud como una identidad política a la luz de la comprensión de cualquier identidad siempre está compuesta de manera compleja, siempre se construye históricamente. Nunca está en el mismo sitio sino que siempre es posicional. Uno siempre tiene que pensar en las consecuencias negativas de la posicionalidad. No se pueden invertir, por así decirlo, los discursos de una identidad cualquiera simplemente poniéndolos al revés. ¿Cómo es vivir intentando valorizar y derrotar la marginalización de la variedad de sujetos negros y realmente empezar a recobrar las historias perdidas de una variedad de experiencias negras, mientras al mismo tiempo se reconoce el fin de cualquier sujeto negro esencial?

Eso es la política de vivir la identidad a través de la diferencia. Es la política de reconocer que todos nosotros estamos compuestos por múltiples identidades sociales, y no por una. Que todos fuimos construidos de manera compleja, a través de diferentes categorías, diferentes antagonismos, y éstas

pueden tener el efecto de localizarnos socialmente en múltiples posiciones de marginalidad y subordinación, pero que todavía no actúan sobre nosotros de exactamente la misma manera. También es reconocer que cualquier contra-política de lo local que intenta organizar a las personas a través de su diversidad de identificaciones tiene que ser una lucha que se conduce posicionalmente. Es el comienzo del antirracismo, del anti-sexismo y del anti-clasicismo como guerra de posiciones, como la noción gramsciana de la guerra de posiciones.

La noción de luchas de lo local como una guerra de posiciones es un tipo de política muy difícil de entender; ninguno de nosotros sabe cómo llevarla a cabo. Ninguno de nosotros sabe si es que se puede llevar a cabo. Algunos de nosotros hemos tenido que decir que no hay otro juego político, así que tenemos que encontrar una manera de jugar éste. ¿Por qué es difícil? Porque no tiene garantías. Ya que las identificaciones cambian y se mueven, las fuerzas políticas y económicas externas a nosotros pueden trabajar en ellas y articularse de maneras distintas. No hay ninguna garantía política en absoluto que ya esté inscrita en una identidad. No hay razón en toda la Tierra por la cual una película determinada es buena porque la hizo una persona negra. No hay ninguna garantía en absoluto de que toda la política será correcta porque una mujer la haya llevado a cabo.

No hay garantías políticas de ese tipo. No es un espacio abierto libre porque la historia ha alojado en él la poderosa organización tendencial de un pasado. Portamos los rastros del pasado, las conexiones del pasado. No podemos conducir este tipo de política cultural sin regresar al pasado, pero nunca es un regreso de tipo directo y literal. El pasado no nos espera allí detrás para que recuperemos nuestras identidades frente a él. Siempre se recuenta, redescubre, reinventa. Tiene que ser narrativizado. Vamos hacia nuestros pasados a través de la historia, a través de la memoria, a través del deseo, no como un hecho literal.

Es un ejemplo muy importante. Algo de trabajo se ha hecho recientemente, tanto en la historia feminista como en la historia negra y en la historia de la clase obrera que son recuperadas por los testimonios orales de personas que por mucho tiempo, desde el punto de vista del canon y la autoridad de historiador, no han sido consideradas en absoluto sujetos que hacen historia. Ese es un momento muy importante. Pero no es posible usar las historias orales y los testimonios como si fueran literalmente la verdad. También tienen que ser leídos. También son historias, posicionamientos, narrativas. Están poniendo nuevas narrativas en juego pero no se pueden confundir con algún "allí detrás" real, por medio del cual puede medirse la historia.

No hay ninguna garantía de autenticad parecida en la historia. Así como al tratar de conducir la política cultural como guerra de posiciones, uno está siempre en la estrategia de la hegemonía. La hegemonía no es igual a incorporar a todos, a hacer que todos sean iguales, aunque nueve de cada diez personas que han leído marginalmente a Gramsci creen que eso es lo que quiere decir. Gramsci usa la noción de hegemonía precisamente para contrarrestar la noción de incorporación. La hegemonía no es la desaparición

o destrucción de la diferencia. Es la construcción de una voluntad colectiva a través de la diferencia. Es la articulación de diferencias que no desaparecen. La clase subalterna no se confunde a sí misma con gente que nació en cuna de oro. Sabe que está todavía en segundo lugar en la escalera, en algún lugar cerca al fondo. Las personas no son culturalmente tontas. No están esperando el momento en el que, como una conversión repentina, la falsa consciencia se caerá de sus ojos, las vendas se caerán, y de repente descubrirán quiénes son.

Saben algo acerca de quiénes son. Si se comprometen en otro proyecto es porque las ha interpelado, aclamado, y ha establecido algún punto de identificación con ellas. Las ha hecho ingresar al proyecto histórico. Y aquella noción de una política que, por así decirlo, es cada vez más capaz de dirigirse a las personas a través de las múltiples identidades que tienen —comprendiendo que esas identidades no se mantienen iguales, que son frecuentemente contradictorias, que se entrecruzan la una a la otra, que tienden a localizarlos de manera diferente en distintos momentos, conduciendo la política a la luz de lo contingente, cara a lo contingente— es el único juego político que queda a disposición de los locales, según mi punto de vista.

Si están esperando una política de maniobra, en la que todos los locales en cada parte del mundo se pondrán de pie al mismo momento e irán en la misma dirección y harán retroceder la marea de lo global en una gran actividad histórica, no va a suceder. Ya no creo en eso, creo que es un sueño. Para conducir la política en realidad tenemos que vivir fuera del sueño, despertarnos, crecer, entrar en el mundo de la contradicción. Tenemos que entrar en el mundo de la política. No hay otro lugar en el cual colocarse.

A partir de esa noción se están produciendo algunos de los trabajos culturales más emocionantes en Inglaterra. Hombres y mujeres jóvenes negros de la tercera generación saben que vienen del Caribe, saben que son negros, saben que son británicos. Quieren hablar desde las tres identidades. No están dispuestos a abandonar ninguna de ellas. Pondrán en tela de juicio la noción thatcheriana de la inglesidad [*Englishness*] porque dicen que esta inglesidad es negra. Pondrán en tela de juicio la noción de negritud porque quieren establecer una diferenciación entre gente negra de un tipo de sociedad y gente negra de otra. Porque necesitan saber esa diferencia, la que marca una distinción en cómo escriben su poesía, hacen sus películas, en cómo pintan. Marca una distinción. Está inscrita en su trabajo creativo. La necesitan como recurso. Son todas esas identidades a la vez. Están creando trabajo cultural asombroso, la obra más importante en las artes visuales. Algunas de las obras más importantes en el cine y la fotografía, y casi todo el trabajo más importante en la música popular, están viniendo de esta nueva aceptación de la identidad de la que estoy hablando.

Muy poco de ese trabajo es visible en otros lugares pero algunos de ustedes han visto, aunque puede ser que no hayan reconocido, su orilla exterior. Algunos de ustedes, por ejemplo, pueden haber visto una película hecha por Stephen Freers y Hanif Kureishi, llamada *My Beautiful Laundrette*. Fue originalmente creada como una película para la televisión para distribución

local solamente, y fue mostrada una vez en el Festival de Edimburgo donde recibió una recepción enorme. Si han visto *My Beautiful Laundrette* sabrán que es uno de los textos más transgresivos que hay. Cualquier persona que sea negra y que trate de identificarlo, se encuentra con el hecho de que los personajes centrales de esta narrativa son dos hombres homosexuales. Es más, cualquiera que quiera separar las identidades en sus dos puntos claramente distintos descubrirá que uno de estos hombres negros homosexuales es blanco y uno de estos hombres negros homosexuales es marrón. Ambos están luchando en la Gran Bretaña de Thatcher. Uno de ellos tiene un tío que es terrateniente pakistaní y que está tirando gente negra por la ventana.

Este es un texto que a nadie le gusta. Todo el mundo lo odia. Vas a él en busca de lo que se llaman "imágenes positivas" y no hay ninguna. No hay ninguna imagen positiva como aquella con la que uno puede identificarse de manera simple. Porque además de la política —y hay ciertamente una política en ésta y en la otra película de Kureishi, pero no es una política que invita a la identificación fácil— tiene otra que está basada en la complejidad de las identificaciones que están en funcionamiento. Voy a leerles algo que Hanif Kureishi dijo acerca de la cuestión de responder a sus críticos que decían: "¿Por qué no nos cuentas buenas historias sobre nosotros, además de buenas/malas historias? ¿Por qué tus historias sobre nosotros son mixtas?" Habló de la difícil postura moral de un escritor de una comunidad oprimida o perseguida y la relación de ese escrito con el resto de la sociedad. Dijo que era una situación relativamente nueva en Inglaterra pero surgirá cada vez más, conforme escritores británicos con una herencia colonial y desde un pasado colonial o marginal empiecen a afirmarse.

Dijo que a veces había una demanda demasiado simple de imágenes positivas. Las imágenes positivas a veces requieren ficciones alentadoras: el autor como un oficial de relaciones públicas. Y estoy contento de decir que cuanto más veía *My Beautiful Laundrette,* menos imágenes positivas podía ver. Si ha de haber una tentativa seria de comprender la Gran Bretaña de hoy en día, con su mezcla de razas y colores, su histeria y desesperación, entonces escribir acerca de ella tiene que ser complejo. No puede disculparse, ni idealizar. No puede sentimentalizar. No puede tratar de representar cualquier grupo por sí solo como el que tiene el monopolio de la virtud total, exclusiva y esencial.

Una literatura parroquial o de protesta pueril, sea negra, gay o feminista, no es más políticamente efectiva, a largo plazo, que obras que son meramente relaciones públicas. Lo que necesitamos, en esta posición, en este tiempo, es escritura imaginativa que nos dé un sentido de los cambios y de las dificultades dentro de nuestra sociedad en general. Si la escritura contemporánea, que emerge de los grupos oprimidos ignora las preocupaciones centrales y los conflictos importantes de la sociedad de mayor escala, y si están dispuestos a simplemente aceptarse como literaturas marginales o de enclave, automáticamente se designarían como permanentemente menores, como un subgénero. Ahora no deben permitir que sean invisibilizados y marginalizados, de esta manera, colocándose fuera de la vorágine de la historia contemporánea.

(Luego de la conferencia, la audiencia planteó algunas preguntas)

Se me ha pedido decir más sobre por qué hablo de la política de lo local. No hablé de otras tentativas de construir una política alternativa de lo global principalmente porque he estado tratando de examinar la cuestión de la etnicidad; la cuestión de posicionar, de colocar, que es lo que connota el término etnicidad para mí en relación con asuntos de lo local y lo global. Y también porque en muchos aspectos no creo que esos intentos de elaborar una política alternativa de lo global estén, en el momento, teniendo mucho éxito.

Pero la segunda parte de la pregunta es la más importante. ¿Por qué sólo hablo de lo que es local cuando las cuestiones que parezco estar abordando son, por supuesto, fenómenos muy universales y globales? No establezco esa distinción entre lo local y lo global. Creo que siempre hay una interpretación de los dos. La cuestión es, ¿cuáles son los lugares en los cuales podrían desarrollarse luchas? Me parece que una contrapolítica que está puesta precisa y predominantemente en el nivel de confrontar las fuerzas globales que están tratando de rehacer y recapturar el mundo en este momento, y que se conduce simplemente a ese nivel, no está avanzando mucho.

Sin embargo donde sí parece que se encuentra la habilidad de desarrollar contramovimientos, resistencias y contrapolíticas es en los lugares que están localizados. No quiero decir que lo que tratan son cosas "locales", sino que los sitios donde emergen como escenario político están localizados porque están separados los unos de los otros; no son fáciles de conectar o articular en una lucha mayor. Entonces, uso lo local y lo global como prismas para observar una misma cosa. Pero tienen apariciones, puntos de aparición y escenarios pertinentes en diferentes lugares.

Hay, por ejemplo, ecológicamente, una tentativa de establecer una contrapolítica del planeta como espacio único y que, por supuesto, es importante. Y si yo hubiera tomado la cuestión de la ecología en vez de la etnicidad como prisma a través del cual hablaba, la historia hubiera sido contada de manera muy distinta. Yo insinué eso en mi primera charla cuando dije que la consciencia ecológica estaba constituyendo el sentido de lo global, y esto no coincide necesariamente con el Occidente avanzado.

Entonces se está jugando más que un juego político único. Este no es el único juego. Pero si llegaste a él a través de la cuestión de por dónde los que han ingresado a la representación, a la política lo han logrado —digamos, a través de los movimientos políticos que han sido muy poderosos e importantes en el mundo de la postguerra, y especialmente en los últimos veinte años— lo que parece que es su dificultad es, precisamente, su incapacidad para conectarse en una política global. Pero cuando tratan de determinar si es que son capaces de resistir, de movilizar, de decir algo distinto al globalismo en un nivel más local, parecen estar más adheridos al presente histórico. Es por esa razón por la cual enfoqué la historia desde ese punto de vista. Pero estaría mal pensar que se trabaja ya sea en uno u otro, que los dos no están constantemente intercambiándose.

Lo que traté de decir en mi primera charla fue que lo que usualmente llamo lo global, lejos de ser algo que, de un modo sistemático, cubre todo, creando similitud, en realidad funciona a través de la particularidad, negocia espacios particulares, etnicidades particulares, funciona a través de movilizar identidades particulares, etc. Entonces siempre hay una dialéctica, una dialéctica continua, entre lo local y lo global. Traté de identificar aquellas identidades sociales colectivas con relación a ciertos procesos históricos. Las otras, sobre las cuales se ha hablado, son estructuras muy importantes, tales como adentro/afuera, normal/patológico, etc. Pero parecen recurrir: hay maneras en las cuales se viven las otras identidades. Uno sabe que si estás dentro de la clase, entonces perteneces. Si se está afuera, entonces se es algo patológico, no normal o anormal, o desviado.

Por lo tanto pienso en esas identidades de un modo un poco distinto. Pienso en ellas como maneras de categorizar quién está dentro y quién está fuera de cualquiera de las otras identidades sociales. Estaba tratando de identificar, históricamente, las que creo que son algunas de las más importantes que existen. Si se decía quién era uno entonces se podría decir de dónde era; en términos generales, a qué raza se pertenecía, el estado-nación del cual se era ciudadano o sujeto; una posición de clase, una posición de género establecida y relativamente segura. Se sabía dónde encajaba uno en el mundo. Eso es lo que quise decir, mientras que la mayoría de nosotros vive ahora con un sentido de una pluralidad mucho mayor, un sentido del carácter inacabado de cada una de aquellas. No es que hayan desaparecido pero no nos fijan en un lugar, no nos localizan de la manera en que lo hacían en el pasado.

En relación con una segunda pregunta, sobre qué se impuso sobre nosotros: fue la política. Lo que cambió fue nuestra tentativa de comprender por qué nunca apareció el escenario del sujeto revolucionario de clase. ¿Qué le pasó? Hubo algunos momentos en los que apareció. ¿Cuándo fueron aquellos? Cuando uno mira hacia atrás históricamente y observa esos momentos, tampoco estuvieron en el escenario como deberían haber estado. En el año 1917 no encontramos el sujeto de la clase obrera rusa unitaria, ya identificada, haciendo el futuro. ¡No era eso! La Revolución China no fue tampoco eso. Ni lo fue el siglo XVII, la historia de la burguesía ya formada entrando en escena. En realidad, no entran en la escena política sino hasta dentro de doscientos años después.

Entonces si es una revolución burguesa en el sentido amplio, no puede especificarse en términos de los actores históricos en sí. Entonces, tuvimos una manera de aguantar aquello por un tiempo muy largo. Está en camino. Por supuesto, es más complejo que eso, pero las coordenadas básicas todavía están bien. Pero entonces, uno se pregunta, ¿qué política emerge como resultado de pensar que nunca realmente sucedió así, pero un día sí lo hará? Luego de un tiempo, si uno realmente está tratando de ser políticamente activo, en ese marco se tiene que decirte a sí mismo: podría ser que esa sea la pregunta equivocada. Puede ser que uno en realidad no esté haciendo algo ahora porque crea que algo en la obra, algún *Deux ex machina*, alguna ley de la historia que no se comprende, va a hacer que todo esté bien. Es difícil describir este momento. Es un momento como el despertarse. De repente

se da uno cuenta que se está dependiendo de la historia para hacer lo que no puede hacer uno mismo. Se desdeña la política pero la "Historia," con la "H" en mayúscula, va a salir disparada de la boca de alguien, faltando cinco minutos para la medianoche, y hará que todo esté bien. O la "Economía" va a marchar a la escena y decir "lo has malentendido todo, ¿sabes? Deberías estar allá: estás en el proletariado. Deberías estar pensando eso". Organizarnos a todos, ¿no es cierto? Y estamos esperando ese momento; esperando, esperando, esperándolo por doscientos años.

Quizás no se está esperando lo correcto. No es que las revelaciones de la historia, esa teoría, esa narrativa estuvieran mal; eso no es lo que estoy tratando de derrocar. Estoy tratando de derrocar el momento de la garantía política que está alojado en todo eso, porque entonces uno no conduce la política de manera contingente; no la conduce posicionalmente. Se piensa que alguien ha preparado las posiciones para uno. Esto es un asunto muy práctico. Se ingresa a la huelga de los mineros, a la que los británicos ingresaron a principios de los años ochenta, el único enfrentamiento industrial importante, durante el gobierno de Thatcher, contando con que la clase obrera industrial estaba unificada, respaldándote, cuando en realidad no lo estaba. Y no se desplegó una política que tuviera la más remota oportunidad de unificarla porque se asumía que estaba ya unificada.

Si se lo dice siete veces, estaría unificada. Así que el líder de los mineros lo dijo siete veces. "La fuerza de la clase obrera industrial unificada está ahora en un enfrentamiento cara a cara con Thatcher". No lo estaba. Era la política incorrecta. No la lucha incorrecta, sino la política incorrecta, conducida de la manera errónea, a la luz de alguna esperanza de que la historia iba a rescatar esta historia más simple a partir de la más compleja.

Si se pierden suficientes batallas de esa manera, simplemente ya no se juega ese juego. Se tiene que jugarlo de manera distinta. Se tiene que tratar de hacer alguna política a partir de personas que insisten en seguir siendo diferentes. Uno está esperando que ellos se vuelvan todos iguales. Antes de logar hacerlos ingresar al mismo movimiento político, uno estará aquí hasta el Juicio Final. Uno tiene que fabricarlos a partir de las personas que hay alrededor, y no a partir de otra cosa llamada socialismo o lo que sea. Fabricamos una historia a partir de quimeras. Repentinamente uno lo empieza a ver como una manera de poder dormir de noche: "Lo eché a perder". "Ese se me pasó". La manera en que la izquierda constantemente se decía que todas sus pérdidas eran victorias, ¿recuerdan? Acabo de ganar aquello a pesar que lo perdí, ¿no es cierto? Lo perdí heroicamente.

Pregunta: ¿Podría entonces decir algo en relación a cómo sería ganar una? ¿Podría decir algo sobre qué posibilidad ve para reconstruir otra política, diferente de aquella que Arthur Scargill encabezó en la lucha de los mineros? ¿Y sobre qué posibilidad tiene aquello para echar abajo esa consciencia exclusivista, solidificada y ego-identificada?

Hall: Las posibilidades de eso no son muy buenas porque la izquierda está todavía atiborrada de la antigua noción de la identidad, y es por eso que estoy pensando en aquello. Todavía está esperando que las viejas identidades

regresen al escenario. No reconoce que está en un juego político diferente, del que se requiere que articule, precisamente, diferencias que ya no pueden sintetizarse más ni representarse en ese cuerpo unificado. Entonces, no sabemos si podemos cambiar ese pensamiento antiguo lo suficiente como para comenzar a preguntar cómo sería una política así.

De eso sabemos un poquito. Yo sí creo, sin ser romántico en relación a ello, que el período de la GLC [Municipalidad Mayor de Londres] en Londres fue muy innovador, pero no puede repetirse en otro sitio. Fue juntar grupos y movimientos que seguían siendo iguales y sin embargo mantenían sus diferencias. Ninguno que vino a la GLC dijo "Me olvidaré que soy un grupo negro activista porque ahora estoy en el mismo cuarto que un grupo feminista". Lo que se escuchaba allí era precisamente lo opuesto de cómo usualmente concebimos ahora la conversación de un sujeto político colectivo naciente.

Pensamos en una discusión agradable, educada, consensual, en la que todos están de acuerdo. Lo que se escuchaba allí fue la verdadera naturaleza de la democracia: un fuerte pleito absolutamente interminable. Gente golpenado la mesa, insistiendo: "No me pidas que me ponga en fila detrás de tu pancarta, porque eso sólo implica olvidarme de quién soy". Aquel pleito, el sonido de las personas realmente negociando sus diferencias al aire libre, detrás del programa colectivo, es el sonido que estoy esperando. Pienso que hizo algo, abrió algunas posibilidades. Mostró que era posible. Tuvo exactamente lo que siempre tiene la política, que es la prueba, que las diferencias no se mantienen iguales a consecuencia de la articulación. Un grupo tiene que asumir la agenda del otro. Tiene que transformarse al entrar en alianza, o algún tipo de formación, con el otro. Tiene que aprender algo de la otredad que creó la otra circunscripción electoral. No lo malinterpreta, no piensa que se vuelve ese otro, pero tiene que tomarlo en cuenta. Tiene que luchar con él para establecer algún conjunto de prioridades.

Ese es el sonido que uno está esperando pero en general, no es el sonido que se escucha en la política que se opone al thatcherismo. Uno está escuchando: "Regresemos a las antiguas circunscripciones. Pónganse en fila detrás de nosotros. Los antiguos partidos volverán". No lo creo. Mi opinión es que el thatcherismo está más arraigado que eso, en realidad está moviendo el piso desde abajo, la posibilidad de un regreso a aquella antigua forma de política. Entonces, si me preguntas cuáles son las posibilidades, diría que su primera etapa está entre nosotros. Consiste en discutir, entre nosotros, la dirección en la cual conviene ir antes que uno comience a desarrollarlo.

Pero sí creo que allí hay posibilidades. Creo que la razón por la que, a pesar del hecho que la GLC nunca estuvo por debajo de 60 o 65 % de popularidad en las encuestas, el thatcherismo lo destruyó de todas maneras, fue porque entendió su potencial como presagio. Entendió que si lograba persistir, y hacer algunos cambios en las vidas de una variedad de diferentes grupos de electores potenciales en esa ciudad, otros pueblos empezarían a decir: "Aquí hay un modelo distinto. Aquí hay un camino diferente". ¿Qué querría decir eso en una escala más nacional? ¿Qué querría decir en otra parte del país donde los electores potenciales son distintos?

Pienso que el thatcherismo comprendió aquello y lo mandó a volar. Lo destruyó por decreto legislativo. Eso te dice cuán importante sabían que era en realidad. La popularidad y el alcance hegemónico del thatcherismo surgen precisamente del hecho de que articula las diferencias. La cantidad de personas que están cien por ciento de acuerdo con el proyecto en todos sus frentes es ciertamente muy pequeña. Lo que es fantástico el thatcherismo es en su destreza para movilizar las diferentes minorías y enfrentarlas unas contra otras. Su juego es el de articular diferencias. Siempre trata de condensarlas dentro de algo que llama "el sujeto thatcherista", pero no hay tal cosa. Es una representación política. Es la condensación de una variedad de diferentes identidades. Se aprovecha de la diferencia, y a través de la diferencia, todo el tiempo. Trata de representar esa diferencia como la misma. Pero no se confundan con relación a eso. No creo que sea así.

Al conducir la política contrahegemónica que he estado tratando de describir no se tiene ninguna garantía de ganar. Todo lo que digo es que hay una diferencia entre la política de la posicionalidad que he estado delineando y algunas políticas unitarias que son exitosas, que es el thatcherismo. Esa no es la diferencia. La diferencia es entre dos políticas de la posicionalidad: una bien conducida y una que es conducida con mucho desgano, y que ciertamente no está siendo conducida en absoluto. El thatcherismo es hegemónico porque es capaz de abordar las identidades de una variedad de personas, que nunca antes habían estado en el mismo campo político. Lo hace de una manera muy compleja a través de siempre atender, por medio de su programa político, social, moral y económico a las cuestiones culturales e ideológicas, movilizando siempre aquello que representa como presente desde ya. Dice "la mayoría de la gente inglesa", "la mayoría de gente británica". Todavía no tiene una mayoría. Es convocar a la mayoría y decir que ya es una mayoría. Y en la mayoría se encuentran una variedad de personas de diferentes clases, géneros, ocupaciones, de diferentes partes del país. Eso es lo que es la mayoría thacherista.

La próxima vez no será exactamente igual. No puede reproducirse a sí misma. No es el sujeto de clase esencial. Esa no es la política del thacherismo. Efectivamente, todo lo contrario. En mi opinión, nadie entiende a Gramsci mejor que la señora Thatcher. Nunca lo ha leído pero sí sabe que la política hoy en día se conduce a través de la articulación de diferentes instancias. Sabe que la política se conduce en diferentes frentes. Se tiene que tener una variedad de programas; siempre se está tratando de construir una voluntad colectiva porque ninguna posición socio-económica la dará así no más. Ella sabe esas cosas. Nosotros leemos a Gramsci hasta el cansancio y no sabemos cómo hacerlo. Lo de ella se llama el "gramscismo instintivo". El "gramscismo instintivo" es lo que nos está ganando, no el antiguo sujeto de clase colectivo.

Pregunta: Esta idea de las identidades múltiples, que representaste en una especie de "gráfico circular". Diste un ejemplo de personas que son caribeñas, británicas y negras. ¿Hay ahí el cinco o diez por ciento de algo que puede ser llamado la "humanidad"?

Hall: No creo que haya. Creo que lo que llamamos "lo global" está siempre compuesto de una variedad de particularidades articuladas. Creo que lo global

es la autopresentación de lo particular dominante. Es una manera en la cual lo particular dominante se localiza y se naturaliza y asocia consigo mismo una variedad de otras minorías. Lo que creo que es peligroso es identificar lo global con esa especie de denominador común subyacente compartido por todos los seres humanos. En ese sentido, no soy un humanista. No creo que podamos movilizar a las personas simplemente a través su humanidad común. Puede ser que llegue ese día pero no creo que estemos allí todavía. Los recursos tanto de los poderosos como de los que no lo son, ambos siempre nos acercamos a aquellos momentos universales situándonos mediante alguna particularidad. Entonces pienso en lo global como algo que tiene más relación con el movimiento hegemónico con una cierta configuración de las particularidades locales que intentan dominar toda la escena, movilizar la tecnología e incorporar, en posiciones subalternas, una variedad de identidades más localizadas para construir el siguiente proyecto histórico. Estoy usando términos de Gramsci deliberadamente —"construir el proyecto hegemónico", "el proyecto histórico"—, donde está alojada una variedad de diferencias pero que están todas comprometidas, ya sea en una posición dominante o en una subalterna, con un proyecto histórico singular, que es el proyecto de la globalización, que es del tipo de lo que estás hablando.

Eso es lo que es "universal". Creo que "universal" siempre está entre comillas. Es el aspecto universalizante, el proyecto universalizante, la esperanza universalizante de ser "universal". Es como la frase de la señora Thatcher, "toda la gente británica". Es una manera de tratar de decir que ahora todos están dentro de esta forma particular de globalización. Y en ese mismo momento, ahí estoy yo. Sigo siendo marxista. Este mismo momento, cada vez que el discurso se declara cerrado, es el momento en el que uno sabe que es contradictorio. Como cuando dice: "Todo está dentro de mi mochila. Acabo de apoderarme de todos ustedes. Ahora tengo un pedazo de cada uno de ustedes. Estás dentro de la bolsa. ¿Puedo cerrarla?" No.

Algo está a punto de desarticular todo esto y presentar un problema. La hegemonía, en ese sentido, nunca se completa. Siempre trata de encerrar más diferencia dentro de sí misma. No quiere que las diferencias se vean exactamente igual a ella. Pero quiere que los proyectos de sus identidades individuales, y más pequeñas, sean posibles sólo si la más grande se vuelve posible. Así es cómo el thatcherismo coloca identidades más pequeñas dentro de sí mismo. ¿Quieres tener la familia tradicional? No puedes hacerlo por ti mismo porque depende de elementos políticos y económicos más grandes. Si quieres hacer eso, debes ingresar a mi proyecto más grande. Debes identificarte con cosas más grandes dentro de mi proyecto. Es así como te conviertes en parte de la historia. Te conviertes en una pequeña pieza en la parte más grande de la historia.

Ahora, esto es muy diferente a decir "Quiero que todos sean exactamente una réplica mía". Es más complicado. Pero hay un momento en el que algo siempre se declara universal y cerrado y ese es el momento de la naturalización. Ese es el momento cuando quiere que sus límites sean colindantes con la verdad, con la realidad de la historia. Y eso siempre es lo que creo que se le escapa. Esa es mi esperanza. Más vale que algo se le esté escapando.

Parte IV
Identidad y representación

15. Etnicidad: identidad y diferencia

He elegido hablar de cuestiones de la identidad y de etnicidad, primero porque las preguntas sobre identidad y etnicidad han emergido de repente otra vez en la discusión intelectual y crítica de Inglaterra. Y en segundo lugar, porque la relación entre las identidades culturales y las etnicidades es una pregunta que está también en la agenda política en Gran Bretaña en este momento. Intentaré mencionar en el curso de mi charla por qué pienso que las cuestiones de la identidad están nuevamente en juego en el escenario conceptual y en el político.

El regreso de la identidad

Me preocupa lo que a veces se llama el "regreso de la cuestión de la identidad", no es que la cuestión de la identidad alguna vez haya sido abandonada, sino que ha regresado con una fuerza particular. Este regreso se refiere en parte al hecho de que la cuestión de la identidad se centra en ese punto donde se cruzan una serie de diversas transformaciones en la sociedad y una serie de discursos relacionados. La identidad surge como una especie de espacio sin resolver, o como una pregunta no resuelta en ese espacio, supone varios discursos que se cruzan. Mi propósito es marcar algunos de esos puntos de cruce, especialmente alrededor de cuestiones de la identidad cultural, y explorarlos en relación al sujeto de la etnicidad en la política.

Permítanme comenzar diciendo algo sobre lo que parece haber sido, hasta hace poco tiempo, la lógica desde la cual hemos pensado y hablado acerca de las cuestiones de la identidad. La lógica del discurso de la identidad asume un sujeto fijo; es decir, hemos asumido que hay algo que podemos llamar nuestra identidad lo cual, en un mundo rápidamente cambiante, tiene la gran ventaja de aún permanecer. Las identidades son una clase de garantía de que el mundo no se deshace tan velozmente como a veces parece. Son una especie de punto fijo del pensamiento y del ser, un fundamento de la acción, un punto aún existente en el mundo cambiante. Ésa es la clase de última garantía que la identidad parece proporcionarnos.

La lógica de la identidad es la lógica de algo como un "verdadero sí mismo"[*self*]. Y el lenguaje de la identidad se ha relacionado a menudo con la búsqueda de una clase de autenticidad de la experiencia propia, algo que me diga de dónde soy. La lógica y el lenguaje de la identidad es la lógica de la profundidad —aquí adentro, en mi interior profundo, está mi mismidad en la que me puedo reconocer—. Es un elemento de continuidad. Pienso que la mayoría de nosotros reconoce que nuestras identidades han cambiado con el tiempo, pero tenemos la esperanza, o la nostalgia, de que cambien tan

lentamente como los glaciares. Aunque no somos los novatos que éramos cuando teníamos un año, consideramos que somos la misma persona.

El trastorno de la identidad

Así que ¿de dónde viene el reciente trastorno de la identidad? ¿Qué está desplazando esta profundidad: el origen autónomo, el punto de referencia y continuidad garantizada que se ha asociado desde hace tanto con el discurso de la identidad? ¿Cuál es esa turbulencia del mundo en que vivimos que se refleja cada vez más en las vicisitudes de la identidad?

Aunque, históricamente, muchas cosas han desplazado o descentrado ese sentido fijo de la identidad que acabo de describir, quiero enfocarme en cuatro grandes descentramientos en la vida intelectual y en el pensamiento Occidental que han ayudado a desestabilizar la cuestión de la identidad. Conectaré nombres particulares a tres de ellos, simplemente por conveniencia en la exposición. No pretendo afirmar que sólo ellos lo hicieran, pero es muy útil resumir enganchando las ideas a un nombre particular. El cuarto descentramiento no se puede conectar a un único nombre, pero es igualmente importante.

Es Marx quien comienza el descentramiento de ese sentido fijo de la identidad al recordarnos que siempre hay *condiciones* de la identidad que el sujeto no puede construir. *Los hombres y las mujeres hacen la* historia *pero no en condiciones elegidas por ellos*. Son producidos en parte por las historias que hacen. Somos siempre construidos en parte por los discursos y las prácticas que nos constituyen, de tal manera que no podemos encontrar dentro de nosotros mismos como individuos o sujetos o identidades individuales el punto desde donde se origina el discurso o la historia o la práctica. La historia debe ser entendida como una continua relación dialéctica o dialógica entre lo que ya está constituido y lo que está haciendo el futuro. Aunque el argumento de Marx deconstruyó muchos supuestos, estoy particularmente interesado en su impacto en la conceptualización de la identidad/lengua. Marx problematizó por vez primera esa noción de un sujeto soberano que abre la boca y enuncia la verdad. Marx nos recuerda que estamos siempre inscritos e implicados en las prácticas y las estructuras de la vida de los demás.

En segundo lugar está el profundo descentramiento que comenzó con el descubrimiento del inconsciente por parte de Freud. Si Marx nos descentró del pasado, Freud nos descentró de nuestro propio interior. La identidad está en sí misma anclada en lo desconocido inmenso de nuestras vidas psíquicas, por lo que no podemos simplemente atravesar la barrera de lo inconsciente para alcanzar la vida psíquica. No podemos leer la psique *directamente* en lo social y lo cultural. No obstante, la vida social, cultural y política no se puede entender sin relación con las formaciones de la vida inconsciente individual. Esto desestabiliza la noción del sí mismo, de la identidad, como entidad completamente auto-reflexiva. No es posible para el sí mismo reflexionar y conocer totalmente su propia identidad puesto que está no sólo formado

mediante la práctica de otras estructuras y discursos, sino también por una relación compleja con la vida inconsciente.

En tercer lugar, debemos considerar a Saussure y su modelo de la lengua y la lingüística, modelo que transformó el trabajo teórico. La lingüística saussiriana sugiere que el habla —el discurso, la enunciación en sí— se sitúa dentro de las relaciones de la lengua. Para hablar, para decir algo nuevo, debemos primero situarnos dentro de las relaciones existentes de la lengua. No existe expresión tan novedosa o tan creativa en una lengua que no contenga rastros de cómo se ha hablado esa lengua antes de que abriéramos la boca. Así, siempre estamos dentro de la lengua. Decir algo nuevo es ante todo reafirmar los rastros del pasado que están inscritos en las palabras que utilizamos. En parte, para decir algo nuevo hay que desplazar primero todas las viejas cosas que las palabras significan, hay que disputar un sistema entero de significados. Por ejemplo, pienso en las profundas transformaciones que se tienen que introducir para que ahora podamos decir con un sentido nuevo la palabra "negro". Para ello tenemos que modificar todo lo que el negro ha significado siempre, todas sus connotaciones, todas sus representaciones negativas y positivas, la estructura metafórica entera del pensamiento cristiano, por ejemplo. Toda la historia del pensamiento imperial occidental se condensa en la lucha por dislocar las implicaciones del significado de negro en aras de hacerle significar algo nuevo, para poder decir "lo negro es hermoso". No me estoy refiriendo solamente a las teorías específicas de Saussure sobre la lengua. Estoy hablando también de lo que le sucede a las concepciones personales cuando uno descubre otros mundos, otras gentes, otras culturas e idiomas. El pensamiento racional occidental, a pesar de su exigencia imperial de ser la forma de conocimiento universal, aparece repentinamente como apenas otra episteme. Para utilizar las palabras de Foucault, apenas otro régimen de la verdad. O las de Nietzsche: no el conocimiento absoluto, no la Verdad total, sino apenas otra forma particular de conocimiento ligado a formas particulares de poder histórico. El acoplamiento entre el conocimiento y el poder es lo que hizo Verdadero ese régimen, lo que permitió a ese régimen hablar de la identidad, en nombre de la verdad, para el resto del mundo.

Cuando esa instalación de la racionalidad occidental comienza a desaparecer y a no ser considerada absoluta, desinteresada, objetiva, neutral, científica, empieza a ser vista no como la poderosa verdad, sino como una verdad manchada —una verdad implicada en el juego duro del poder—, cuando eso ocurre estamos ante el cuarto descentramiento de la vieja lógica de la identidad, cuando entendemos de repente que estamos siempre dentro de un sistema de lenguas donde somos parcialmente hablados, dentro del cual y contra el cual siempre estamos posicionados. Éstas son las grandes figuras del modernismo. Podríamos decir que si la modernidad desata la lógica de la identidad de la que hablaba antes, el modernismo se puede definir como la modernidad experimentada como algo problemático. Ante la promesa del gran futuro por parte de la modernidad —"yo soy, yo soy un hombre occidental, por lo cual lo sé todo, todo comienza conmigo"—, el modernismo dice, "espera, ¿qué hay del pasado?, ¿qué hay de las lenguas que habla?, ¿qué hay de la vida inconsciente de la cual no sabes?, ¿qué hay de las otras cosas que

te están hablando?" Sin embargo, hay una cuarta fuerza de desestabilización. Se le podrían dar variedad de nombres. Si queremos que permanezca dentro de la episteme del conocimiento occidental, podría decir Nietzsche. Pero lo que quiero decir apunta a algo más. Quiero hablar del descentramiento de la identidad que se surge como consecuencia del final de la noción de verdad directamente relacionada con los discursos occidentales de la racionalidad. Éste es el gran descentramiento de la identidad como consecuencia de la relativización del mundo occidental: es el descentramiento de las identidades colectivas.

He venido hablando de los descentramientos intelectuales, teóricos y conceptuales de la noción de identidad, pero deseo hablar de algunos de los descentramientos de la identidad provenientes de la vida social y cultural antes que del pensamiento conceptual y teórico. Las grandes colectividades sociales que estabilizaban nuestras identidades —las grandes colectividades estables de clase, raza, género y nación— han sido minadas profundamente en nuestra época por transformaciones sociales y políticas.

Durante mucho tiempo la aventura entera de lo que era el mundo moderno, bosquejó los términos de estas grandes identidades colectivas. En tanto uno sabía de qué clase era, sabía su lugar en el universo social. En tanto uno sabía de qué raza era, comprendía su posición racial dentro de las grandes razas del mundo en la relación jerárquica de unas respecto a otras. En tanto uno sabía a qué género pertenecía, podía localizarse en las vastas divisiones sociales entre hombres y mujeres. En tanto uno conocía su identidad nacional, sabía el orden que puntuaba el universo. Estas identidades colectivas estabilizaron y prepararon nuestro sentido de nosotros mismos. Esa lógica de la identidad que parecía tan segura al principio de mi charla, estaba en parte estabilizada por estas grandes identidades sociales colectivas.

Ahora bien, no es el secreto mejor guardado del mundo que todo tipo de cosas han sacudido esas identidades de grandes colectivos sociales estables del pasado. No hablaré en detalle de estas transformaciones, pero sí les pido que piensen, por ejemplo, en la clase: de hecho no es cierto que, en sociedades como las nuestras, las cuestiones de clase —de estructura social y de desigualdad social que la clase le plantea a la nación— hayan desaparecido. Pero, sin embargo, la manera como las identidades de clase eran entendidas y experimentadas, la manera como la gente se localizaba a sí misma en lo referente a identidades de clase, la manera como entendíamos esas identidades en tanto políticamente organizadas… esas formas estables de identidad de clase son mucho más difíciles de encontrar en este momento del siglo XX que hace cien años. De hecho, mirando retrospectivamente, no estamos seguros de que las grandes identidades estables de clase hayan sido siempre tan absolutamente estables como pensamos que eran. Hay un tipo de narrativa de la clase que siempre hace que el pasado parezca más simple de lo que probablemente fue. Si regresamos a la vida inglesa del siglo XIX, encontraremos que la clase, incluso entonces, era una formación bastante compleja. Sin embargo, pienso que en cierto sentido relativo la nación-estado, las grandes formaciones de clase del capitalismo industrial, ciertamente la manera como el género era conceptualizado y, hacia el final del siglo XIX, la

manera como toda la población del mundo podía ser pensada en términos de la gran familia de la raza, todos estos grandes principios de estructuración que ataron la cuestión de nuestras identidades sociales y culturales, se han fracturado, fragmentado, minado y dispersado considerablemente en el curso de los últimos cincuenta años.

El universo viene llegando

Ahora bien, esta fragmentación de la identidad social es, en mucho, parte de la experiencia moderna y, si se quiere, postmoderna. Ese sentido de la fragmentación tiene una forma peculiar y característica de esta experiencia. Específicamente, para decirlo metafóricamente, la fragmentación implica lo local y global al mismo tiempo, mientras que las grandes identidades estables en el centro no parecen sostenerse. Tomemos "la nación". El estado-nación está crecientemente sitiado desde arriba por la interdependencia del planeta —por la interdependencia de nuestra vida ecológica, por la enorme interpenetración del capital como fuerza global, por los modos complejos en que los mercados mundiales ligan la economía de las naciones subdesarrolladas, desarrolladas y sobredesarrolladas—. Estos enormes sistemas están minando progresivamente más la estabilidad de cualquier forma nacional. Los estados-nación están en problemas, aunque no voy a profetizar que el estado-nación, que ha dominado la historia del mundo por tan largo tiempo, se esfumará grácilmente.

Así que, por una parte, la nación y todas las identidades asociadas parecen haber sido reabsorbidas en comunidades más grandes que se sobrepasan y que interconectan identidades nacionales. Pero al mismo tiempo, hay un movimiento desde abajo. La gente y los grupos y las tribus que fueron inscritos previamente en las entidades llamadas estados-nación comienzan a redescubrir identidades que se habían olvidado. Así, por ejemplo, si alguien viene a Inglaterra esperando ver cierta gran identidad cultural estable llamada "lo inglés" —que los representa a todos— encontrará en cambio que los escoceses, por ejemplo, distan de esa identidad. Dicen: "somos escoceses y somos europeos, pero no somos británicos". Y los galeses: "no somos británicos tampoco, fuimos olvidados y ahora estamos en un lugar distinto".

Y al mismo tiempo, el noroeste y el noreste de Inglaterra los dejó la señora Thatcher para que se pudrieran, por lo que no siguen siendo británicos tampoco —son la clase más marginal de todas: los viejos sindicatos del comercio y todos los negros también—. En alguna parte le dejan con el inglés como una pequeña isla apretada alrededor de Londres con cerca de 25 almas y el gobierno de Thatcher que se cierne sobre ella. Y ellos se hacían continuamente la pregunta —no sólo sobre el resto del mundo sino sobre la mayoría de la gente en su propia sociedad— "¿es usted uno de nosotros?"

Así, las personas se sienten a la vez parte del mundo y de su aldea. Tienen identidades de vecindario y son ciudadanos del mundo. Sus cuerpos son expuestos al peligro por Chernobyl, que no tocó a la puerta ni les preguntó su opinión de si ¿"puedo echar a flotar la radiación sobre su territorio sobe-

rano?" Otro ejemplo. El año pasado tuvimos el invierno más caliente que he experimentado en Inglaterra —a consecuencia, en parte, de la destrucción de selvas húmedas tropicales a kilómetros de distancia—. Una comprensión ecológica del mundo desafía la noción de que el estado-nación y los límites de la soberanía se mantienen estables ¡El universo viene llegando!

Así, de un lado, tenemos identidades globales porque tenemos un pie en algo global y, del otro lado, podemos reconocernos solamente porque formamos parte de algunas comunidades cara a cara. Esto me trae de nuevo a la cuestión del destino de la identidad cultural en este remolino. Dado este descentramiento teórico y conceptual del que acabo de hablar, dada la relativización de las grandes identidades estables que han permitido que sepamos quiénes somos, es la historia la que está cambiando. La historia cambia nuestro concepto de nosotros mismos. Así, otra cosa crítica sobre identidad es que es en parte la relación entre uno y el Otro. Solamente cuando hay un Otro puede uno saber quién es uno mismo. Para descubrir ese hecho hay que evidenciar y desatrancar la larga historia del nacionalismo y del racismo. El racismo es una estructura del discurso y la representación que intenta expulsar simbólicamente al Otro —lo borra, lo coloca allá en el Tercer Mundo, en el margen—.

Los ingleses son racistas no porque odien los negros, sino porque no saben quiénes son sin los negros. Tienen que saber quiénes no son, para saber quiénes son. Y la lengua inglesa está absolutamente repleta de cosas que los ingleses no son. No son negros, no son indios o asiáticos, pero no son europeos tampoco, y así sucesivamente. En *Piel negra, máscaras blancas* de Fanon, hay un pasaje fantástico sobre el Otro cuando él habla de cómo la mirada del Otro lo fija en una identidad. Él sabe lo que es ser negro cuando la niña blanca tira de la mano de su madre y dice: "mira mamá, un negro". Fanon dice "fui fijado en esa mirada", que es la mirada fija de la Otredad. Y no hay identidad sin la relación dialógica con el Otro. El Otro no está afuera, sino también dentro del uno mismo, de la identidad. Así, la identidad es un proceso, la identidad se fisura. La identidad no es un punto fijo, sino ambivalente. La identidad es también la relación del Otro hacia el uno mismo.

Diferencia(s)

Se podría contar esa historia también en términos de una concepción psíquica de la identidad. Parte del trabajo más importante que han hecho los psicoanalistas modernos —Lacan, por ejemplo— y las feministas en términos de la identidad sexual es demostrar la importancia de la relación con el Otro. La *construcción de la diferencia* como proceso, como algo que sucede a través del tiempo, es algo que el feminismo nos ha ido demostrando que nunca está acabado. La noción de que la identidad está completa en cierto punto —la noción que la masculinidad y la feminidad pueden mirarse mutuamente como réplicas perfectas— es insostenible tras la lectura incluso superficial de cualquier texto feminista o de los "Tres ensayos sobre la sexualidad" de Freud.

La noción de que la identidad está por fuera de la representación —que hay un sí mismo en cada uno de nosotros y que sólo luego se agrega el lenguaje en el cual nos describimos— es insostenible. La identidad está dentro de discurso, dentro de la representación. Es constituida en parte por la representación. La identidad es una narrativa del sí mismo, es la historia que nos contamos de nosotros mismos para saber quiénes somos. El efecto más importante de esta reconceptualización de la identidad es el subrepticio regreso de la diferencia. La identidad es un juego que debe ser jugado contra la diferencia. Pero ahora tenemos que pensar la identidad *en relación a* la diferencia. Hay diferencias en los modos cómo se construyen social y psíquicamente los géneros. Pero no hay fijeza en esas oposiciones. Es una oposición relacional, es una relación de diferencia. Tenemos, entonces, la dificultad conceptual de tratar de pensar al mismo tiempo identidad *y* diferencia.

Hay dos nociones disímiles de diferencia operando. Existen las grandes diferencias del discurso del racismo —negro y blanco, civilizado y primitivo, ellos y nosotros—. Pero esta nueva concepción de la diferencia es mucho más cercana a esa noción de la diferencia que uno encuentra en Derrida. En Derrida uno encuentra una noción del *differance* que reconoce la interminable y continua naturaleza de la construcción del significado, pero reconoce también que hay siempre el juego de la identidad y de la diferencia, el juego de la diferencia a través de la identidad. Uno no puede pensar uno sin el otro.

Ha habido en nuestro curso de nuestra vida —no en la de ustedes, pero sí en la mía— una *política* de la identidad. Había una política de la identidad en 1968 en la cual los movimientos sociales intentaron organizarse políticamente dentro de una identidad. Así, la identidad de ser mujer era el sujeto del movimiento feminista. La identidad de ser una persona negra era la identidad del movimiento negro. Y en ese universo más sencillo, había una identidad para cada movimiento. Mientras se estaba en él, se tenía identidad. Por supuesto, aun entonces, todos nosotros nos movíamos entre estas denominadas identidades estables. Probamos estas diversas identidades, pero mantuvimos la noción, el mito, la narrativa de que realmente éramos todos lo mismo. Esa noción de formas esenciales de identidad es un pasado ya insostenible, del imperio, del león que no puede ser pellizcado, del pequeño país que se posicionó como el gran dictador. Es una manera de vivir míticamente todos los grandes momentos del pasado inglés nuevamente. Bien, sucede que esta vez tuvo que ser en el Atlántico sur, a miles de millas de distancia de cualquier cosa —en una pequeña esquina del globo que la mayoría de ingleses no sabe identificar en el mapa—. Esto es, en la frase famosa de Marx "la primera vez es historia, la segunda es una farsa". Y la tercera vez es un viaje extremadamente largo al Atlántico sur. Éste es el momento del declive que es siempre un momento de peligro en las culturas nacionales.

El regreso de lo reprimido. El proyecto de Thatcher

Así, ¿cómo se puede pensar la identidad en este nuevo contexto? Quiero decir apenas unas palabras acerca de la manera como esto ha surgido políticamente en el Reino Unido en los últimos diez años. Hace unos momentos me referí

a una concepción muy estrecha y exclusiva de la inglesidad que subyace al núcleo del proyecto político del thatcherismo. Cuando a comienzos de los setenta empecé a escribir sobre el tatcherismo, pensé que era en gran parte un proyecto económico y político. Sólo más recientemente entendí cuán profundamente se arraiga en una concepción exclusiva y esencialista de la inglesidad. El thatcherismo *está a la defensa* de cierta definición de inglesidad. Inglaterra no fue inadvertidamente a la Guerra de las Malvinas. Fue porque había algo allí acerca de la conexión del Gran Imperio.

Así que una parte muy profunda del proyecto de Thatcher consiste en tratar de restaurar la identidad que en su opinión pertenece a Gran Bretaña —Gran Bretaña, Ltda.—, una gran firma, Gran Bretaña dueña otra vez de un poder mundial. Pero en este mismo momento de intento de restablecer simbólicamente las grandes identidades inglesas que han manejado y dominado el mundo durante tres o cuatro siglos, *otra* gente británica llega a la casa misma de la sociedad británica. Es gente que viene de Jamaica, Pakistán, Bangladesh, India… toda esa parte del mundo colonial de la cual los británicos, apenas en los años cincuenta, decidieron que podrían prescindir. Justo en el preciso momento en que decidieron que podían prescindir de nosotros, todos tomamos el barco que trasporta plátano y vinimos directo a casa. Aparecimos diciendo: "Ustedes dijeron que esta era la madre patria. Bien, acabamos de llegar a casa". Ahora somos un recordatorio permanente de las historias olvidadas, suprimidas y escondidas. Cada vez que ellos caminan por la calle, alguno de nosotros —el Otro— está allí. Allí estamos, dentro de la cultura, yendo a sus escuelas, hablando su idioma, tocando su música, andando por sus calles, haciendo como si fuéramos parte del césped. Algunos negros de la tercera generación empiezan a decir "somos los ingleses negros". A fin de cuentas, "¿quiénes somos nosotros? Ya no somos jamaiquinos". Tenemos una relación con ese pasado, pero ya no podemos ser totalmente eso. Es obvio que actualmente el debate sobre las cuestiones de la identidad está en el centro de la vida política en Inglaterra.

Etnias: viejas y nuevas

¿Qué hace que todo lo que he estado diciendo tenga relación con la etnicidad? He dejado la pregunta sobre la etnicidad para el final porque la etnicidad es la manera en la que quiero volver a pensar las relaciones entre la identidad y la diferencia. Quiero argumentar que la etnicidad es lo que requerimos para pensar la relación entre la identidad y la diferencia. ¿Qué quiero decir con esto? No hay manera, me parece a mí, en la cuál las personas del mundo pueden actuar, hablar, crear, entrar desde los márgenes y hablar, o puedan comenzar a reflejar en su propia experiencia, a menos que vengan de algún lugar, de alguna historia, de heredar ciertas tradiciones culturales. Lo que hemos aprendido acerca de la teoría de enunciación es que no hay enunciación sin posicionalidad. Uno tiene que posicionarse en algún lugar en aras de decir cualquier cosa. Así, nosotros no podemos prescindir de ese sentido de nuestra propia posicionalidad que es connotado por el término de etnicidad. Y la relación que las personas del mundo ahora tienen con su propio pasado

es, por supuesto, parte del descubrimiento de su propia etnicidad. Necesitan honrar las historias escondidas de las que vienen. Necesitan entender los idiomas que no se les ha enseñado a hablar. Necesitan entender y revalorizar las tradiciones y las herencias de las expresiones y creatividad culturales. En ese sentido, el pasado es no sólo una posición desde la cual hablar, sino que es también un recurso absolutamente necesario en lo que uno tiene que decir. No hay manera, en mi opinión, de prescindir de esos elementos de la etnicidad para la comprensión del pasado y de las raíces propias.

Pero, por otro lado, allí viene el juego de la diferencia. Esto es, el reconocimiento de que nuestra relación con ese pasado es bastante compleja, nosotros no lo podemos extraer de donde estaba y simplemente restaurarlo para nosotros mismos. Si se le pregunta a mi hijo, que tiene diecisiete años y que nació en Londres, de dónde es, él no le puede decir que es de Jamaica. Parte de su identidad está allí, pero él tiene que *descubrir* esa identidad. No puede simplemente tomar una maleta y colocarla sobre la mesa diciendo "Eso es mío". No es una esencia así. Él tiene que aprender a contarse la historia de su pasado. Tiene que interrogar a su propia historia, tiene que aprender de nuevo esa parte suya que tiene un anclaje en esa cultura. Por ejemplo, él está aprendiendo a tallar madera, y para hacerlo él ha tenido que descubrir las tradiciones de tallado de una sociedad en la que nunca ha vivido.

Así que la relación de la etnicidad con el pasado no es sencilla, no es una relación esencialista sino construida. Es construida en la historia, es en parte construida políticamente. Forma parte de la narrativa. Así que esta clase de nueva etnicidad —de las etnicidades emergentes— tiene una relación con el pasado, pero es una relación que es en parte a través de la memoria, en parte a través de las narrativas, que se tiene que recuperar. Es un acto de recuperación cultural.

Mas es también una etnicidad que tiene que reconocer su posición en relación con la importancia de la diferencia. Es una etnicidad que no puede negar el papel de la diferencia en su propio descubrimiento. Les contaré una historia sencilla y corta para mostrarles lo que significa. Hará dos años participé en una exhibición fotográfica organizada por el Commonwealth Institute en Inglaterra, y la idea de la exposición era muy sencilla. La fotografía es uno de los lenguajes en los que las personas hablan de su propio pasado y su propia experiencia y construyen su propia identidad. Muchas personas en las sociedades marginales de Gran Bretaña han sido *objetos* de la representación de otros, pero no *sujetos* de sus propias representaciones. El propósito de esta exhibición era permitirles a algunas personas en esas regiones la utilización de la fotografía para hablar y dirigir su propia experiencia, para empoderar sus etnicidades.

Cuando llegamos a observar la exhibición, vimos varias cosas al mismo tiempo. Ante todo, vimos el enorme entusiasmo de personas que pueden hablar por primera vez acerca de lo que ellos siempre han sabido: hablar sobre su cultura, sus idiomas, sus personas, su niñez, acerca de la topografía en la que crecieron. El arte de nuestra sociedad ha sido transformado últimamente por los novedosos discursos de los sujetos que han sido marginados y que

comienzan a hacer representaciones por vez primera. Pero vimos también algo más para lo que nosotros no estábamos preparados. Esos enclaves étnicos locales quieren hablar también sobre el mundo entero. Quieren decirnos cómo fueron de la aldea a Manhattan. No tienen planes de para ser archivistas étnicos [*ethnic archivists*] por el resto de sus vidas. No están preparados para sólo hablar sobre la marginalización por el resto de sus días. Tienen un lugar en la historia, y quieren reescribir la historia del mundo, no quedarse apenas contando su pequeña historia. Así que utilizan la *fotografía* para contarnos sobre las enormes migraciones del mundo y cómo las personas se mueven ahora, de cómo todas nuestras identidades se construyen a partir de una variedad de discursos diferentes. Necesitamos un lugar desde el cual hablar, pero no únicamente de nuestra etnicidad de forma estrecha y esencialista.

Eso es la nueva etnicidad. Es una nueva concepción de nuestras identidades porque no ha perdido el asidero del lugar y el suelo desde el que podemos hablar, pero ya no estamos contenidos dentro de ese lugar como una esencia. Da cuenta de una más amplia variedad de experiencias. Forma parte de la enorme relativización cultural que el globo entero alcanza históricamente —de modo horrible como ha sido en parte— en el siglo XX. Esas son las nuevas etnicidades, las voces nuevas. No están encerradas en el pasado ni son capaces de olvidarse del pasado. No son del todo lo mismo, ni enteramente diferentes. Identidad y diferencia. Es un arreglo nuevo entre la identidad y la diferencia.

Por supuesto, al lado de las nuevas etnicidades están las viejas etnicidades y la ligazón de las identidades viejas y esencialistas con el poder. Las viejas etnicidades aún dominan, gobiernan todavía. Más aún, como traté de sugerir cuando me referí al thatcherismo, han incrementado relativamente su tendencia a engullir todo lo demás. Sólo pueden estar seguras de su existencia si consumen a los otros. La noción de una identidad que sabe de dónde vino, dónde es su casa, pero vive también en lo simbólico —en el sentido lacaniano— sabe que no se puede ir a casa realmente otra vez. Uno no puede ser algo distinto de lo que se es. Uno ha llegado a la corteza más externa de lo que uno mismo es en el flujo del pasado y el presente. Esa concepción de la nueva etnicidad lucha ahora de múltiples maneras a través del mundo contra el peligro presente y la amenaza de la vieja etnicidad. Eso es lo que está en juego.

16. Identidad cultural y diáspora

Una nueva tendencia cinematografía del Caribe está surgiendo y se ha unido a otras "Cinematografías del Tercer Mundo". Este surgimiento, a pesar de ser de tipo diferente, está relacionado con el cine emotivo y con otras formas de representación visual de los "negros" afrocaribeños (y asiáticos) de las diásporas de Occidente: los nuevos sujetos postcoloniales. Todas estas prácticas culturales y formas de representación tienen al sujeto negro como tema central, y ponen como referencia el asunto de la identidad cultural. ¿Quién es este nuevo sujeto que emerge en la cinematografía? ¿Desde dónde se habla él? Las prácticas de representación siempre implican posiciones desde las cuales hablamos o escribimos: son posiciones de *enunciación*. Lo que sugieren las recientes teorías de enunciación es que aunque hablamos, por así decirlo, "en nombre nuestro", sobre nosotros mismos y a partir de nuestra propia experiencia, el sujeto que habla y el tema del cual se habla nunca son idénticos y nunca se encuentran exactamente en el mismo lugar. La identidad no es un concepto tan transparente o tan poco problemático como pensamos. A lo mejor, en lugar de pensar en la identidad como un hecho ya consumado, al que las nuevas prácticas culturales representan, deberíamos pensar en la identidad como una "producción" que nunca está completa, sino que siempre está en proceso y se constituye dentro de la representación, y no fuera de ella. Esta visión problematiza la misma autoridad y autenticidad que el término "identidad cultural" se atribuye.

Aquí buscamos abrir un diálogo, una pesquisa, sobre el tema de identidad cultural y representación. Por supuesto que el "yo" que escribe aquí también debe ser pensado en sí mismo como "enunciado". Todos escribimos y hablamos desde un lugar y un momento determinados, desde una historia y una cultura específicas. Lo que decimos siempre está "en contexto", posicionado. Nací y pasé mi infancia y mi adolescencia en una familia de clase media-baja en Jamaica. He vivido mi vida adulta en Inglaterra, a la sombra de la diáspora negra —"en el vientre de la bestia"—. Escribo sobre el entramado de los conocimientos de toda una vida de trabajo en estudios culturales. Si el ensayo parece concentrado en la experiencia de la diáspora y sus narrativas de desplazamiento, vale la pena recordar que todo discurso está "situado", y que el corazón tiene sus razones.

Hay al menos dos formas diferentes de pensar la "identidad cultural". La primera posición define la "identidad cultural" en términos de una cultura compartida, una especie de verdadero sí mismo ['*one true self*'] colectivo oculto dentro de muchos otros sí mismos más superficiales o artificialmente impuestos, y que posee un pueblo [*people*] con una historia en común y ancestralidad compartidas. Dentro de los términos de esta definición, nuestras identidades culturales reflejan las experiencias históricas comunes y los

códigos culturales compartidos que nos proveen, como "pueblo", de marcos de referencia y significado estables e inmutables y continuos, que subyacen a las cambiantes divisiones y las vicisitudes de nuestra historia actual. Esta "unicidad", que sustenta todas las otras diferencias más superficiales, es la verdad, la esencia del "caribeñismo", de la experiencia negra. Ésta es la identidad que la diáspora caribeña o negra debe descubrir, excavar, sacar a la luz y expresar a través de la representación cinematográfica.

Esta concepción de identidad cultural jugó un papel importante en todas las luchas postcoloniales que han moldeado de nuevo nuestro mundo de forma tan profunda. Está en el eje de la visión de los poetas de la *Negritude,* como Aimé Césaire y Léopold Senghor, y del proyecto político panafricano que estuvo en boga hace varios años. Esta perspectiva sigue siendo una fuerza muy poderosa y creativa en formas emergentes de representación entre las culturas marginadas. En las sociedades postcoloniales, el redescubrimiento de esta identidad es con frecuencia el objeto de lo que Frantz Fanon una vez llamó una investigación apasionada... orientada por la esperanza secreta de descubrir más allá de la miseria de hoy en día, más allá del desprecio de uno mismo, de la resignación y de la abjuración, una era bella y espléndida cuya existencia nos rehabilita con respecto a nosotros mismos y a los demás.

Nuevas formas de práctica cultural en esas sociedades se dirigen por sí mismas a este proyecto por la muy buena razón de que, como Fanon lo señala, en el pasado reciente, la colonización no se satisface tan sólo con retener a una comunidad bajo su yugo y vaciar el cerebro del nativo de toda forma y contenido, sino que, debido a una clase de lógica perversa, esta colonización se vuelve hacia el pasado del pueblo oprimido, y lo tergiversa, lo desfigura y lo destruye (Fanon 1963: 170).

La pregunta que plantea la observación de Fanon es, ¿cuál es la naturaleza de esta "profunda investigación" que conduce a las nuevas formas de representación visual y cinematográfica? ¿Es ésta sólo cuestión de desenterrar lo que la experiencia colonial sepultó e invistió, para sacar a la luz las continuidades ocultas que suprimió? o, ¿es una práctica bastante diferente que implica no el redescubrimiento sino la *producción* de identidad, no una identidad cimentada en la arqueología, sino en el acto de recontar el pasado?

En ningún momento debemos sobrestimar o abandonar la importancia del acto de redescubrimiento imaginativo en que se produce esta concepción de una identidad esencial redescubierta. Las "historias ocultas" han jugado un papel crítico en el surgimiento de muchos de los movimientos sociales más importantes de nuestros tiempos: feministas, anticolonialistas y antiracistas. El trabajo fotográfico de una generación de artistas jamaiquinos y rastafaris, o de un artista visual como Armet Francis (un fotógrafo nacido en Jamaica pero que ha vivido en Gran Bretaña desde los ocho años) es un testimonio del continuo poder creativo de esta concepción de identidad dentro de las prácticas de representación que están surgiendo. Las fotografías que Francis ha tomado de las comunidades del Triángulo Negro, zonas del África, el Caribe, los Estados Unidos y el Reino Unido, procuran reconstruir en términos visuales "la unidad sustentadora que subyace a el pueblo negro

que la colonización y la esclavitud distribuyó en la diáspora africana". Su texto es un acto de reunificación imaginaria.

De manera crucial, esas imágenes ofrecen una forma de imponer una coherencia imaginaria a la experiencia de dispersión y fragmentación, que es la historia de todas las diásporas provocadas a la fuerza. Las imágenes logran esto mediante la representación o "imaginación" del África como la madre de estas civilizaciones diferentes. Después de todo, este Triángulo tiene su centro allí. África es el nombre del término perdido, el gran aporte que yace en el centro de nuestra identidad cultural y que le da un significado del que carecía hasta hace poco. Nadie que mire estas imágenes textuales ahora, a la luz de la historia de la trata, la esclavitud y la migración, puede dejar de entender que la fisura de la separación, la "pérdida de identidad" que ha sido esencial en la experiencia del Caribe, sólo comienza a cicatrizar cuando estas conexiones olvidadas se ponen en su lugar una vez más. Esos textos reconstruyen una plenitud imaginaria que se contrapone a la rúbrica quebrada de nuestro pasado. Éstos son recursos de resistencia y de identidad con los cuales se confrontan los caminos fragmentados y patológicos en los que la experiencia ha sido reconstruida dentro de los regímenes dominantes de la representación cinematográfica y visual de Occidente.

Sin embargo, hay una segunda visión de la identidad cultural, relacionada con la anterior, aunque diferente. Esta segunda visión admite que, al igual que los muchos puntos de similitud, también hay puntos críticos de *diferencia* profunda y significativa que constituyen "eso que realmente somos"; o más bien "en lo que nos hemos convertido" puesto que la historia ha intervenido en nosotros. No podemos hablar muy extensamente, con cierta exactitud, sobre "una experiencia, una identidad", sin aceptar el otro lado: las rupturas y discontinuidades que constituyen precisamente la "singularidad" del Caribe. En este segundo sentido, la identidad cultural es un asunto de "llegar a ser" así como de "ser". Pertenece tanto al futuro como al pasado. No es algo que ya exista, trascendiendo el lugar, el tiempo, la historia y la cultura. Las identidades culturales vienen de algún lugar, tienen historia. Pero como todo lo que es histórico, estas identidades están sometidas a constantes transformaciones. Lejos de estar eternamente fijas en un pasado esencial, se hallan sujetas al juego continuo de la historia, la cultura y el poder. Lejos de estar basadas en la mera "recuperación" del pasado que aguarda a ser encontrado, y que cuando se encuentre asegurará nuestro sentido de nosotros mismos en la eternidad, las identidades son los nombres que les damos a las diferentes formas en las que estamos posicionados, y dentro de las que nosotros mismos nos posicionamos, a través de las narrativas del pasado.

Es sólo desde esta segunda posición que podemos entender adecuadamente el carácter traumático de "la experiencia colonial". Las formas en que el pueblo negro, las experiencias negras, fueron posicionadas y sometidas a los regímenes dominantes de representación fueron los efectos de un ejercicio crítico de poder cultural y de normalización. No sólo en el sentido "orientalista" de Said fuimos construidos por esos regímenes como diferentes y como otros dentro de las categorías de conocimiento de Occidente. Ellos tenían el poder para hacer que nos viéramos y nos sintiéramos como "Otros".

Todo régimen de representación es un régimen de poder formado, como Foucault nos recuerda, por el fatídico dúo "saber/poder". Pero esta clase de saber es interno, no externo. Una cosa es posicionar un sujeto o grupo de comunidades como el Otro de un discurso dominante. Otra cosa es someterlos a ese "conocimiento", no sólo como un problema de voluntad impuesta y de dominación, gracias al poder de coacción interna y de conformación subjetiva con respecto a la norma. Ésa es la lección, la sombría grandeza, del discernimiento de Fanon sobre la experiencia colonizadora en *Piel negra, máscaras blancas.*

Esta expropiación interna de la identidad cultural incapacita y deforma. Si no hay resistencia a sus silencios, éstos producen, en la frase vívida que hace Fanon, "individuos sin ancla, sin horizonte, sin color, sin estado, sin raíces: una raza de ángeles" (1963: 176). Sin embargo, esta idea de otredad como coacción interna, cambia nuestra concepción de "identidad cultural". Desde esta perspectiva, la identidad cultural no es una esencia establecida del todo, que permanece inmutable al margen de la historia y de la cultura. No es un espíritu universal y trascendente en nuestro interior, en el que la historia no ha hecho ninguna marca fundamental. De una vez por todas, no lo es. No es un origen arreglado hacia el cual podamos hacer un Retorno final y absoluto. Desde luego, tampoco es sólo un fantasma. Es "algo", no sólo un truco de la imaginación. Tiene sus historias, y las historias tienen sus efectos reales, materiales y simbólicos. El pasado continúa hablándonos, pero no se dirige a nosotros como un "pasado" simple y real porque nuestra relación con él, como la relación de un niño con su madre, existe desde siempre "a partir de la separación". Se construye siempre a través de la memoria, de la fantasía, de la narrativa y del mito. Las identidades culturales son puntos de identificación, los puntos inestables de identificación o sutura, que son hechos dentro de los discursos de la historia y de la cultura. No son una esencia sino un posicionamiento. Así, siempre hay políticas de identidad, políticas de posición, que no tienen garantía total en una "ley de origen" trascendental y no problemática.

Esta visión de identidad cultural resulta mucho menos conocida, y más desarraigada. Si la identidad no sigue su curso en una línea recta y continua a partir de cierta clase de origen establecido, ¿cómo debemos entender esta formación? Deberíamos pensar en las identidades negras del Caribe como "enmarcadas" por dos ejes o vectores que operan al mismo tiempo: el vector de similitud y continuidad y el vector de diferencia y ruptura. Las identidades caribeñas siempre han sido pensadas en términos de la relación dialógica entre esos dos ejes. El primero nos da una base, una continuidad con el pasado. El segundo nos recuerda que lo que compartimos es precisamente la experiencia de una profunda discontinuidad: los pueblos arrastrados a la esclavitud, la trata, la colonización y la migración, vinieron en su gran mayoría del África. Y cuando ese suplicio terminó fue reavivado temporalmente por la mano de obra contratada desde el subcontinente asiático (este hecho olvidado explica por qué, cuando se visita Guyana o Trinidad, se ve grabada simbólicamente en el rostro de la gente la paradójica "verdad" del error de Cristóbal Colón: ¡se *puede* encontrar el Asia navegando hacia el occidente, si se sabe dónde

buscar!). En la historia del mundo moderno hay pocas rupturas traumáticas que se puedan equiparar con estas separaciones forzadas del África, ya encasillada en el imaginario europeo como el "Continente Negro". Pero los esclavos provenían también de diferentes países, comunidades tribales, pueblos, lenguas y dioses. La religión africana, que ha tenido un papel tan fundamental en la conformación de la vida espiritual del Caribe, es precisamente *diferente* del monoteísmo cristiano, al creer que Dios es tan poderoso que sólo puede ser conocido a través de la proliferación de manifestaciones espirituales presentes en todo lugar en el mundo natural y social. Los dioses viven en una existencia subterránea, en el universo religioso híbrido del vudú haitiano, del pentecostalismo nativo, del baptismo negro, de los rastafaris y del catolicismo latinoamericano con sus santos negros. La paradoja es que fueron factores como el desarraigo de la esclavitud y de la trata, y la inserción en la economía de la plantación (al igual que en la economía simbólica) del mundo occidental los que "unificaron" a esos pueblos a través de sus diferencias en el mismo momento en que les cortaron el acceso directo a su pasado.

Por lo tanto, la diferencia persiste, dentro y a lo largo de la continuidad. Volver al Caribe después de una larga ausencia es experimentar otra vez el impacto de la "dualidad" entre la similitud y la diferencia. Al visitar el Caribe francés por primera vez, también me percaté a primera vista de lo diferente que es Martinica de, por ejemplo, Jamaica: y no es una mera diferencia de topografía y clima. Es una diferencia profunda de historia y cultura. Y la diferencia importa. Es esa diferencia la que posiciona a la gente de Martinica y de Jamaica como iguales y diferentes al mismo tiempo. Además, los límites de la diferencia se reposicionan continuamente con relación a diferentes puntos de referencia. Al compararnos con el Occidente desarrollado, somos mucho más "lo mismo". Pertenecemos a lo marginal, lo subdesarrollado, la periferia, el "Otro". Estamos en el borde más externo, en la "orilla" del mundo metropolitano, al "Sur" para *E1 Norte*[1] de alguien más.

Al mismo tiempo, no mantenemos la misma relación de "otredad" con los centros metropolitanos. Cada uno ha negociado de forma diferente su dependencia económica, política y cultural. Y esta "diferencia", gústenos o no, está ya inscrita en nuestras identidades culturales. A su vez, es esta negociación de identidad la que nos hace diferentes, comparados con la otra gente de Latinoamérica que comparte una historia muy similar: caribeños, *los antillanos* ("isleños" en su territorio continental). Y aun comparando a la gente de Jamaica, Haití, Cuba, Guadalupe, Barbados, etc.

Entonces, ¿cómo describir este juego de "diferencia" dentro de la identidad? La historia común, que implica trata, esclavitud, colonización, ha tenido un efecto profundo para todas estas sociedades, pues nos ha unificado a través de nuestras diferencias. Pero esto no constituye un origen común debido a que fue una traducción, tanto a nivel metafórico como literal. El registro de la diferencia también es específico y crítico. Hice uso de la palabra "juego" porque encierra un doble significado metafórico que es importante: quien

1 En castellano en el original (Nota de los traductores).

juega, interpreta.[2] Por una parte, esto sugiere la inestabilidad, el permanente desarraigo, la falta de una resolución final. Por otra, nos recuerda que el lugar en el que esta "dualidad" se oye con más fuerza es en las "interpretaciones" de las variedades de la música caribeña. Por lo tanto, este "juego/interpretación" cultural no puede ser representado cinematográficamente como una simple oposición binaria "pasado/ presente" o "ellos/nosotros". Su complejidad excede esta estructura binaria de representación. En diferentes lugares y tiempos, con relación a diferentes aspectos, los límites se re-ubican. Éstos se vuelven no sólo lo que a veces han llegado a ser, categorías excluyentes mutuamente, sino también lo que a veces son: puntos diferenciales a lo largo de a una escala corrediza.

Un ejemplo trivial es la forma en que Martinica *es* y *no es* "francesa". Desde luego es un *departamento* de Francia, y esto se ve reflejado en su nivel y estilo de vida: Fort de France es un lugar mucho más diverso y más de "moda", para quienes pueden darse el lujo de estar a la moda de alguna manera, que Kingston, que no sólo es visiblemente más pobre, sino que está en un punto de transición entre lo que se considera "de moda" desde la perspectiva angloafricana y desde la afroamericana. Sin embargo, lo que es distintivo de la "gente de Martinica" sólo puede ser descrito en términos de ese suplemento especial y peculiar que la piel negra y mulata agrega al "refinamiento" y sofisticación de una *haute couture* derivada de la de París. En otras palabras, es una sofisticación que por ser negra, siempre es transgresora.

Para capturar el sentido de diferencia que no es simple "otredad" necesitamos desplegar el juego de palabras de un teórico como Jacques Derrida. Derrida usa la "a" anómala en su forma de escribir "diferencia" —*differance* en lugar de *difference*— como el marcador que establece una alteración de nuestra traducción o de nuestro entendimiento definido de palabra/concepto. Pone la palabra en movimiento hacia nuevos significados sin borrar la huella de sus otros significados. Su sentido de *differance,* según Christopher Norris

> permanece suspendido entre los dos verbos franceses 'diferir' (como distinguir) y 'diferir' (como posponer), los cuales contribuyen a su fuerza textual pero por separado no pueden capturar el significado en su totalidad. El lenguaje depende de la diferencia tal como Saussure demostró [...] la estructura de las proposiciones distintivas compone su economía básica. Donde Derrida comunica algo nuevo […] es en la prolongación por la que 'diferir' (distinguir) se torna 'diferir' (posponer) […] con la idea de que el significado siempre está diferido (y no sólo diferenciado), tal vez hasta este punto de suplementariedad sin fin, por el juego de significación (1982: 32).

Este segundo sentido de la diferencia desafía las oposiciones binarias establecidas en las que se apoyan el significado y la representación, y que muestran cómo el significado nunca está terminado o completado, pero que se mantiene en movimiento para abarcar otros significados adicionales o suplementarios,

2 Este juego de palabras gira alrededor del doble significado de la palabra inglesa *play* que significa jugar, pero también tocar o interpretar un instrumento musical (Nota de los traductores).

que como dice Norris, "alteran la economía clásica del lenguaje y de la representación" (1987: 13). Sin relaciones de diferencia ninguna representación podría ocurrir. Pero lo que entonces se constituye dentro de la representación está siempre abierto a ser diferido, pasmado, serializado.

Entonces, ¿qué tiene que ver la identidad con este infinito aplazamiento del significado? Derrida no nos ayuda tanto como debería hacerlo, aunque la noción de la "huella" avanza algo hacia ese punto. Aquí es donde algunas veces parece que Derrida hubiera permitido que su profunda penetración teórica fuera retomada por sus discípulos para hacer una "travesura" formal que la vacíe de su significado político. Debido a que la significación depende del perpetuo reposicionamiento de sus términos diferenciales, el significado, en una instancia específica, depende de la fijación contingente y arbitraria: la "ruptura" necesaria y temporal en la infinita semiosis del lenguaje. Esto no disminuye la penetración inicial. Sólo amenaza con hacerlo si consideramos este "corte" de identidad, este *posicionamiento* que hace posible el significado, como un "final" natural y permanente, en lugar de uno arbitrario y contingente. Al mismo tiempo, entiendo cada una de esas posiciones como "estratégicas" y arbitrarias, en el sentido en que no hay equivalencia permanente entre la frase particular que terminamos y su verdadero significado como tal. El significado continúa desplegándose, por así decirlo, más allá del cierre arbitrario que lo hace posible en cualquier momento. Siempre está sobre-determinado o sub-determinado, es un exceso o un suplemento. Siempre hay algo que "sobra".

Con este concepto de "diferencia" es posible volver a pensar en la ubicación y la reubicación de las identidades culturales del Caribe por lo menos en relación con tres "presencias", como las que menciona la metáfora de Aimé Césaire y Léopold Senghor: *présence africaine*, *présence européenne*, y la tercera, la presencia más ambigua de todas, el término resbaladizo *présence américaine*. Es claro que por el momento estoy dejando a un lado las demás "presencias" culturales que constituyen la complejidad de la identidad del Caribe (india, china, libanesa, etc.). Aquí me refiero a América, no en su sentido de "primer mundo", el primo grande del norte cuya "orilla" está ocupada por nosotros, sino en el segundo y más amplio sentido: América, el "Nuevo Mundo", *Terra Incognita*.

La *présence africaine* es el lugar de la represión. En apariencia, silenciada más allá de la memoria por el poder de la experiencia de la esclavitud, África estaba presente, de hecho, en todas partes: en la vida cotidiana y en las costumbres de las barracas de los esclavos; en las lenguas y patois de las plantaciones; en nombres y palabras, algunas veces desconectadas de sus taxonomías; en las estructuras sintácticas secretas a través de las cuales se producían otras lenguas; en las historias y cuentos contados a los niños; en las prácticas religiosas y en las creencias de la vida espiritual; en las artes, oficios, música y ritmos de la sociedad durante la esclavitud y después de la emancipación. África, el significante que no pudo ser representado directamente en la esclavitud, permaneció, y aún permanece, como la "presencia" inefable e inexpresada en la cultura del Caribe. Está "escondida" detrás de cada inflexión verbal, de cada giro narrativo de la vida cultural del Caribe.

Éste es el código secreto con el que todo texto occidental fue "releído". Es el bajo profundo de todos los ritmos y movimientos corporales. Ésta era, y es, el "África" que "está vivita y coleando en la diáspora" (Hall *et al.* 1976).

Durante mi niñez y adolescencia en Kingston, durante los años cuarenta y cincuenta, estaba rodeado por los signos, la música y los ritmos de esta África de la diáspora, que sólo existían como un resultado de una larga y discontinua serie de transformaciones. Pero, aunque casi todos los que estaban a mi alrededor eran de color moreno o negro (¡África "habla"!), nunca oí a una sola persona que se aplicara a sí misma, a los demás o a sus ancestros el término "africano". Fue sólo en los años setenta que esta identidad afrocaribeña empezó a estar históricamente disponible para la gran mayoría de la gente de Jamaica, tanto en su patria como en el exterior. En este momento histórico, los jamaiquinos se descubrieron como "negros", al mismo tiempo en que se descubrieron como hijos e hijas de la "esclavitud".

Sin embargo, este descubrimiento cultural tan trascendental no fue hecho, y no hubiera podido hacerse, directamente, sin "mediación". Sólo pudo hacerse a través del impacto de la revolución postcolonial sobre la vida popular, así como del efecto de las luchas por los derechos civiles, de la cultura del rastafari y de la música reggae, que son las metáforas, las figuras o los significantes de una nueva construcción de la "jamaiquinidad". Esto significó una "nueva" África del Nuevo Mundo, arraigada en una "vieja" África: un viaje espiritual de descubrimiento que condujo a una revolución cultural indígena en el Caribe; esto es, África, como se podría decir, necesariamente "diferida", como una metáfora espiritual, cultural y política.

En esta forma, es la presencia/ausencia de África la que la ha convertido en el significante privilegiado de las nuevas concepciones de la identidad del Caribe. Toda la gente del Caribe, con cualquier trasfondo étnico, debe confrontar tarde o temprano esta presencia africana. El negro, el moreno, el mulato, el blanco, todos deben mirar la *présence africaine* a la cara, pronunciar su nombre. Pero el que el África sea un origen de nuestras identidades, que permanece inmutable tras cuatrocientos años de desplazamiento, desmembramiento, trata, al cual podríamos regresar en un sentido final o literal, puede ponerse en tela de juicio. El "África" original ya no está allí. También ha sido transformada. La historia, en ese sentido, es irreversible. No debemos seguir el ejemplo de Occidente que, precisamente, normaliza y se apropia del África, congelándola en una zona sin tiempo que pertenece a un pasado primitivo e inmutable. África debe ser al final enfrentada por la gente del Caribe, pero no puede ser simplemente recuperada en un sentido ingenuo.

Para nosotros, África pertenece irrevocablemente a lo que Edward Said (1978) alguna vez llamó una "historia y geografía imaginaria"; que ayuda a "la mente a intensificar su sentido de sí misma, al hacer más radical la diferencia entre lo que se encuentra cerca a ella y lo que está lejos". "Ha adquirido un valor imaginativo o figurativo que podemos nombrar y sentir" (Said 1978: 33). Nuestro sentido de pertenencia a ella constituye lo que Benedict Anderson (1982) llama "una comunidad imaginaria". A *esta* "África", que es una parte

necesaria del imaginario del Caribe, no podemos, literalmente, retornar de nuevo.

El carácter de este viaje de retorno a casa, su longitud y complejidad, está representado de manera vívida en una variedad de textos. El archivo de fotografías documentales de Tony Sewell, *Garvey's Children: the Legacy of Marcus Garvey,* cuenta la historia de un "retorno" a una identidad africana que se hizo. Necesariamente, por la ruta larga a través de Londres y los Estados Unidos. No "culmina" en Etiopía, sino en la estatua de Garvey que está situada frente a la librería de St. Ann Parish en Jamaica, y no con un canto tribal tradicional, sino con la música de Burning Spear y "Redemption Song" de Bob Marley. Éste es nuestro "largo camino" a casa. El audaz texto visual y escrito de Derek Bishton, *B1ack Heart Man,* que cuenta la historia del viaje de un fotógrafo *blanco* "en la ruta de la tierra prometida", comienza en Inglaterra y va a través de Shashemene, el lugar en Etiopía en el que muchos jamaiquinos han encontrado su camino en la búsqueda de la Tierra Prometida, y la esclavitud; pero culmina en Pinnacle, Jamaica, donde se establecieron las primeras colonias rastafari, y "más allá", entre los desposeídos del Kingston del siglo XX y las calles de Handsworth, donde había comenzado la jornada de descubrimiento de Bishton. Estos viajes simbólicos son necesarios para todos nosotros, y son necesariamente circulares. Ésta es el África a la que debemos retornar pero por "otra ruta". Es eso en lo que se ha *convertido* África en el Nuevo Mundo, lo que hemos hecho de "África": "África" como la llamamos a través de la política, la memoria y el deseo.

Y ¿qué hay del segundo término problemático en la ecuación de identidad, la presencia europea? Para muchos de nosotros, éste es un asunto más bien complicado. Si África era un ejemplo de lo inexpresado, Europa es un ejemplo de algo que no se deja de hablar, y que *nos* habla continuamente. La presencia europea interrumpe la inocencia de todo el discurso de "diferencia" en el Caribe, al introducir la cuestión del poder. "Europa" pertenece irrevocablemente al "juego" del poder, a las líneas de fuerza y sometimiento, al rol de lo *dominante* en la cultura del Caribe. En términos de colonialismo, subdesarrollo, pobreza y racismo motivado por el color, la presencia europea es aquella que, de una manera visual, ha posicionado al sujeto negro dentro de sus regímenes dominantes de representación: el discurso colonial, la literatura de aventuras y exploración, la novela de lo exótico, la etnografía y la mirada del viajero, las lenguas tropicales del turismo, los folletos de viaje, Hollywood y lo violento, lenguajes pornográficos de la *ganja* y la violencia urbana.

Debido a que la *présence européenne* implica exclusión, imposición y expropiación, algunas veces estamos tentados a ubicar ese poder como algo totalmente externo a nosotros, una fuerza extrínseca cuya influencia puede desecharse de la misma forma en que las serpientes se desprenden de su piel al mudarla. Lo que Frantz Fanon nos recuerda, es la manera en que este poder se ha convertido en un elemento constitutivo de nuestras identidades.

> Los movimientos, las actitudes, las miradas de los otros, me fijaron, de la misma forma en que una solución química se fija con tintura. Yo estaba indignado; pedí una explicación. No ocurrió nada. De repente,

> estallé. Ahora los fragmentos han sido pegados por otro yo (Fanon 1986: 109).

Esta "visión" del lugar del Otro, por así decirlo, nos sitúa no solamente en su violencia, hostilidad y agresión, sino también en la ambivalencia de su deseo. Esto nos lleva cara a cara frente a la presencia dominante europea, no simplemente como el lugar o la "escena" de integración donde esas otras presencias que se han fragmentado fueron reconstruidas, restauradas, o rehechas de una nueva manera; sino como el lugar de una profunda duplicación y escisión profunda. Es lo que Homi Bhabha ha llamado "la identificación ambivalente del mundo racista [...] la 'Otredad' del Individuo inscrito en el palimpsesto perverso de la identidad colonial" (1986: xv).

El diálogo de poder y resistencia, de negación y reconocimiento en pro y en contra de la *présence européenne* es casi tan complejo como el "diálogo" con África. En términos de vida cultural popular, no existe ningún lugar donde se pueda encontrar un estado puro y original. Siempre se encuentra ya fusionado, sincretizado con otros elementos culturales. Siempre está creolizado, y no al otro extremo de la "ruta de la trata", sino presente en todo: desde la armonía de nuestra música hasta el bajo profundo del África, atravesando e interceptando nuestras vidas en cada aspecto. ¿Cómo podemos representar este diálogo de tal forma que logremos finalmente establecerlo sin terror o violencia, en lugar de estar por siempre establecidos por él? ¿Podremos algún día reconocer su influencia irreversible mientras nos resistimos a la mirada del imperialismo? El enigma es imposible, está muy lejos de ser resuelto. Requiere las estrategias culturales más complejas. Por ejemplo, pensemos en el diálogo de cada productor de cine o escritor del Caribe, de una forma u otra, con el cine y la literatura dominante de Occidente, en las relaciones complejas de los jóvenes británicos realizadores de cine que pertenecen a la raza negra con las "vanguardias" de las producciones cinematográficas europeas y norteamericanas. ¿Quién puede describir este diálogo tenso y tortuoso como un "viaje sin retorno"?

La presencia del Tercer Mundo, el "Nuevo Mundo", no significa mucho en cuanto a poder como en cuanto suelo, lugar, territorio. Es el punto de encuentro donde se reúnen muchos tributarios culturales, la tierra "vacía" (los colonizadores europeos la vaciaron) donde confluyen extranjeros provenientes de todas las partes del globo. Ninguna de las personas que ocupan las islas hoy en día —negros, morenos, blancos, africanos, europeos, estadounidenses, españoles, franceses, indios, chinos, portugueses, judíos, holandeses— "pertenecían" originalmente a este lugar. Es el espacio donde se negoció la creolización, la asimilación y el sincretismo. El Nuevo Mundo es el tercer término, la escena principal, en el que se dio el encuentro funesto entre África y Occidente. También se debe concebir como el lugar de muchos y continuos desplazamientos: el de los habitantes precolombinos originales, los arahuacos, caribes y amerindios, que fueron desplazados permanentemente de sus tierras y diezmados; de otra gente desplazada de diferentes formas desde África, Asia y Europa; los desplazamientos de la esclavitud, la colonización y la conquista. Ello explica las innumerables formas en que la gente del Caribe ha sido destinada a "migrar"; es el significado de la migración

en sí misma, del viaje, de la aventura y el regreso como destino, como sino; como el antillano que representa el prototipo del Nuevo Mundo nómada, moderno o postmoderno que se mueve continuamente entre el centro y la periferia. Esta preocupación de movimiento y migración la comparten el cine del Caribe y muchos otros parte del "Tercer Cine", pero éste es uno de los temas que debemos definir, y está destinado a atravesar la narrativa de todos los guiones de cine o imágenes cinematográficas.

La *présence américaine* continúa teniendo sus silencios, sus supresiones. Peter Hulme, en su ensayo "Islands of Enchantment", nos recuerda que la palabra "Jamaica" es la forma hispánica del término arawak que significa "tierra de madera y agua", que nunca pudo ser reemplazado por el sobrenombre que Colón le dio (Santiago). La presencia arawak aún permanece hoy en día en las islas como un espectro visible principalmente en los museos y en los lugares arqueológicos que son parte de lo apenas conocido o del "pasado" que se puede tener en cuenta. Hulme (1987) observa que esa presencia no está representada en el emblema de la Jamaican National Heritage Trust (Fundación del Patrimonio Nacional de Jamaica) por ejemplo, que escogió la figura de Diego Pimienta, "un africano que luchó para sus amos españoles, contra la invasión inglesa de la isla en 1665", una representación tardía, metonímica, astuta y resbaladiza de la identidad jamaiquina, ¡si es que alguna vez existió una! Hulme relata la historia de cómo el Primer Ministro Edward Seaga trató de alterar el escudo de armas de Jamaica, el cual constaba de dos figuras arawak sosteniendo un escudo con cinco piñas, coronado por un cocodrilo. "¿Acaso los arawak, subyugados y extintos, pueden representar el carácter intrépido de los jamaiquinos? ¿Simboliza el débil y casi extinto cocodrilo, un reptil de sangre fría, el espíritu cálido y ambicioso de los jamaiquinos?", preguntó retóricamente el Primer Ministro Seaga (*Jamaica Hansard* vol.9, 1983-4, p. 363; citado en Hulme 1987). Puede haber pocas afirmaciones políticas que testifiquen de manera tan elocuente las complejidades implicadas en el proceso de tratar de representar un pueblo diverso con una historia diversa, a través de una "identidad" única y hegemónica. Por fortuna, la invitación que Seaga hizo a los jamaiquinos, que en su gran mayoría son descendientes del África oprimida, para que empiecen a "recordar" "olvidando" primero, recibió la respuesta que se merecía.

Por lo tanto, la presencia del "Nuevo Mundo" —América, *Terra Incognita*— es en sí el comienzo de la diáspora, de la diversidad, de la hibridez y de la diferencia, lo que hace que el pueblo afrocaribeño sea gente de una diáspora. Aquí utilizo este término de una forma metafórica y no literal: la diáspora no nos remite a esas tribus esparcidas cuya identidad sólo se puede afianzar con relación a una patria sagrada a la que se debe regresar a toda costa, aún si ello significa expulsar a otro pueblo al mar. Ésta es la forma antigua, imperialista y hegemónica de la "identidad étnica". Hemos visto el destino de la gente de Palestina en manos de esta concepción retrógrada de la diáspora, y la complicidad de Occidente con esa concepción. La experiencia de la diáspora, como la propongo aquí, está definida no por una esencia o pureza, sino por el reconocimiento de una heterogeneidad y diversidad necesarias; por una concepción de "identidad" que vive con y a través de la

diferencia, y no a pesar de ella; por la *hibridez*. Las identidades de la diáspora son aquéllas que están constantemente produciéndose y reproduciéndose de nuevo a través de la transformación y la diferencia. Aquí se puede pensar sólo en lo que es únicamente, "esencialmente", caribeño: precisamente las mezclas de color, pigmentación, tipos fisionómicos; las "mezclas" de sabores que hacen la cocina del Caribe; la estética de los "cross-overs" o combinaciones de diferentes estilos, del "cortar y pegar", utilizando la frase de Dick Hebdige, que es el corazón y el alma de la música negra. Los jóvenes de raza negra que se desempeñan como profesionales y críticos de la cultura en Gran Bretaña cada vez reconocen más y exploran en sus trabajos esta "estética de la diáspora" y sus formaciones en la experiencia postcolonial:

> A través de un amplio rango de formas culturales, hay una dinámica 'sincrética' que se apropia, de manera crítica, de elementos provenientes de códigos maestros de la cultura dominante y los 'creoliza' desarticulando los signos presentes, y re-articulando su significado simbólico. La fuerza subversiva de esta tendencia hibridizadora se encuentra más presente en los niveles del lenguaje en sí, donde los creoles, *patois* y variantes de inglés negro descentran, desestabilizan y carnavalizan el dominio lingüístico del 'inglés' —el lenguaje nacional del discurso dominador— a través de inflexiones estratégicas, reacentuaciones y otros cambios en semántica, sintaxis y códigos léxicos (Mercer 1988: 57).

Esto se da debido a que el Nuevo Mundo está constituido por nosotros como un lugar, una narrativa de desplazamiento, que hace que emerja cierta plenitud imaginaria, recreando el deseo final de retornar a los "orígenes perdidos", a ser de nuevo uno con la madre, a regresar al comienzo. ¿Quién podría olvidar, luego de verlas emergiendo del Caribe verdi-azul, aquellas islas de encantamiento? ¿Quién no ha experimentado, en este momento, las manifestaciones de una nostalgia abrumadora por los orígenes perdidos, por los "tiempos pasados"? Y ahora, este "regreso al comienzo" es como el imaginario en la obra de Lacan —no se puede avanzar ni volver atrás, y por lo tanto es el origen de lo simbólico, de la representación, el recurso infinitamente renovable del deseo, la memoria, el mito, la búsqueda, el descubrimiento— en pocas palabras, la fuente de nuestras narrativas cinematográficas.

A través de una serie de metáforas, hemos estado tratando de poner en juego un sentido diferente de nuestra relación con el pasado y, por lo tanto, una forma diferente de pensar en la identidad cultural, que podría constituir nuevos puntos de reconocimiento en los discursos del naciente cine del Caribe, y del cine de realizadores británicos negros. Hemos estado tratando de teorizar la identidad como algo constituido no fuera sino dentro de la representación; y por lo tanto, de ver el cine no como un espejo de segundo orden que está colgado con el fin de reflejar lo que ya existe, sino como una representación que es capaz de constituirnos como nuevas formas de sujetos y, así, nos permite descubrir lugares desde los cuales hablar. Benedict Anderson (1982: 15) afirma que las comunidades no deben distinguirse por su carácter falso/genuino, sino por el estilo en que son imaginadas. Ésta es la vocación del cine moderno de realizadores negros: nos permite ver y reconocer las diferentes partes e historias de nosotros mismos, para construir aquellos

puntos de identificación, aquellas posiciones que en retrospectiva llamamos nuestras "identidades culturales".

No debemos entonces contentarnos con las indagaciones sobre el pasado de un pueblo con el fin de encontrar elementos coherentes que contrarrestarán los intentos del colonialismo por falsificar y perjudicar. Una cultura nacional no es folclor, ni una alabanza al pueblo, ni un populismo abstracto que cree que puede descubrir la verdadera naturaleza de un pueblo. Una cultura nacional es el conjunto de esfuerzos hechos por un pueblo en la esfera del pensamiento con el fin de describir, justificar y elogiar la acción a través de la cual ese pueblo se ha creado y se mantiene a sí mismo en existencia (Fanon 1963: 188).

Referencias citadas

Anderson, Benedict
1982 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Rise of Nationalism*. Londres: Verso. [*Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993].

Bhabha, Homi
1986 "*Foreword*: Remembering *Fanon*: Self, Psyche, and the Colonial Condition" En: Franz Fanon. *Black Skin*, *White Masks*. pp. vii-xxvi. Londres: Pluto.

Fanon, Frantz
1986 *Black Skin, White Masks*. Londres: Pluto. [*Piel negra, máscaras blancas.* La Habana: Instituto del Libro, 1967].
l963 "On National Culture". En: *The Wretched of the Earth*. Londres-Nueva York: Grove Press. [*Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963].

Hall, Stuart *et al*
1976 *Resistance thru Rituals: Youth Subcultures in Postwar Britain*. Londres: Hutchinson.

Hulme, Peter
1987 *Islands of enchantment. New Formations*. (3): 81-95.

Mercer, Kobena
1988 "Diaspora Culture and the Dialogic Imagination" En: Mbye Cham y Claire Watkins (eds.), *Blackframes: Critical Perspective on Black Independent Cinema*. Cambridge: MIT Press.

Norris, Christopher
1982 *Deconstruction: Theory and Practice*. Londres-Nueva York: Methuen.
1987 *Jacques Derrida*. Londres.

Said, Edward
1978 *Orientalism*. Nueva York: Pantheon. [*Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori, 2004].

17. La cuestión de la identidad cultural

Introducción: la *identidad* en cuestión

La cuestión de la "identidad" está siendo vigorosamente debatida en la teoría social. En esencia, el argumento central es que las viejas identidades que estabilizaron el mundo social durante tanto tiempo se hallan en declive, lo que da origen a otras nuevas y fragmenta al individuo moderno concebido como un sujeto unitario. Esta llamada "crisis de identidad" es parte de un proceso más amplio de cambio que está dislocando los procesos y estructuras centrales de las sociedades modernas y minando las bases que otorgaban a los individuos un anclaje estable en el mundo social.

El objetivo de este capítulo es explorar algunas de estas cuestiones del problema de la identidad cultural en la modernidad tardía y afirmar si existe o no una "crisis de identidad", en qué consiste y en qué direcciones se mueve. El capítulo aborda cuestiones como: ¿Qué entendemos por una "crisis de identidad"? ¿Qué avances recientes en las sociedades modernas la han precipitado? ¿Qué forma toma? ¿Cuáles son sus consecuencias potenciales? La primera parte de este capítulo se ocupa de cambios en los conceptos de la identidad y del sujeto. La segunda parte desarrolla este argumento con respecto a las *identidades culturales:* aquellos aspectos de nuestras identidades que surgen de nuestra "pertenencia" a distintas culturas étnicas, raciales, lingüísticas, religiosas y, sobre todo, nacionales.

Este capítulo está escrito desde una posición que básicamente simpatiza con la afirmación de que las identidades modernas están siendo "descentradas"; esto es, dislocadas o fragmentadas. Su objetivo es investigar esta afirmación, entender lo que implica, calificarla y discutir cuáles podrían ser sus consecuencias probables. A lo largo de la argumentación, este capítulo modifica la afirmación anterior, introduciendo algunas complejidades y examinando algunos rasgos contradictorios que la afirmación "descentrante", en sus formas más simples, deja de lado.

Por consiguiente, las formulaciones que se encuentren en este capítulo son provisionales y están abiertas a la polémica. Dentro de la comunidad sociológica, la opinión acerca de estas materias está profundamente dividida. Las tendencias son demasiado recientes y ambiguas y el mismo concepto con el que estamos trabajando —la identidad— resulta muy complejo, subdesarrollado y muy poco entendido dentro de la ciencia social contemporánea como para ser puesto a prueba definitivamente. Como muchos de los otros fenómenos examinados en este volumen,[1] es imposible ofrecer aseveraciones concluyentes o realizar juicios seguros sobre las afirmaciones teóricas o

1 Hall se refiere al libro del cual hace parte el capítulo, ver Hall, Held y McGrew (1992). (Nota de los editores).

proposiciones que están siendo propuestas. Es necesario tener esto en mente mientras se lea el resto del capítulo.

Para aquellos teóricos que creen que las identidades modernas se están fragmentando, el argumento se desarrolla de la siguiente manera. Un tipo distintivo de cambio cultural está transformando las sociedades modernas a fines del siglo XX. Esto está fragmentando los paisajes culturales referentes a clase, género, sexualidad, etnicidad, raza y nacionalidad que nos proporcionaban posiciones estables como individuos sociales. Estas transformaciones también están cambiando nuestras identidades personales, minando nuestro sentido de nosotros mismos como sujetos integrados. Esta pérdida de un "sentido de uno mismo" estable a veces es llamada dislocación o descentralización del sujeto. Este conjunto de desplazamientos dobles —que des-centra a los individuos tanto de su lugar en el mundo cultural y social como de sí mismos— constituye una crisis de identidad para el individuo. Como observa el crítico cultural Kobena Mercer, "la identidad sólo constituye un problema cuando está en crisis, cuando algo que se asume como fijo, coherente y estable es desplazado por la experiencia de la duda y la incertidumbre" (1990: 43).

Muchos de esos procesos de cambio se han discutido largamente en capítulos anteriores (cfr. Hall, Held y McGrew 1992). Tomados en conjunto, representan un proceso de transformación tan fundamental y de tan amplio espectro que uno se ve forzado a preguntar si no es la modernidad misma la que está siendo transformada. Este capítulo añade una nueva dimensión al problema: la afirmación de que en lo que se describe a menudo como nuestro mundo postmoderno, también somos "post-" cualquier concepción prefijada o fundamentalista de la identidad, algo que ha sido tomado desde la Ilustración para definir el núcleo mismo o esencia de nuestro ser y para afincar nuestra existencia como sujetos humanos. Con el fin de explorar esta afirmación, examinaré, en primer lugar, las definiciones de la identidad y las características del cambio en la modernidad tardía.

Tres conceptos de identidad

Para los propósitos de la exposición, distinguiré tres conceptos de identidad muy distintos: (a) del sujeto de la Ilustración, (b) del sujeto sociológico y (c) del sujeto postmoderno. El sujeto de la Ilustración estaba basado en una concepción del sujeto humano como individuo totalmente centrado y unificado, dotado de las capacidades de razón, consciencia y acción, cuyo "centro" consistía de un núcleo interior que emergía por primera vez con el nacimiento del sujeto y se desplegaba junto a éste, permaneciendo esencialmente igual —continuo o idéntico a sí mismo— a lo largo de la existencia del individuo. El centro esencial del ser era la identidad de una persona. Tengo más que decir sobre esto dentro de un momento, pero se puede apreciar que se trata de una concepción muy "individualista" del sujeto y "su" identidad "de él" (pues los sujetos de la Ilustración usualmente se describieron como masculinos).

La noción del sujeto sociológico reflejaba la complejidad creciente del mundo moderno y la consciencia de que este núcleo interior del sujeto no era autónomo y autosuficiente, sino que se formaba con relación a los otros cercanos que transmitían al sujeto los valores, significados y símbolos de los mundos que habitaba. G. H. Mead, C. H. Cooley y los interaccionistas simbólicos son las figuras clave en la sociología que elaboraron esta concepción interactiva de la identidad y del yo. Según este punto de vista, que se ha convertido en la concepción sociológica clásica del asunto, la identidad se forma en la interacción entre el yo y la sociedad. El sujeto aún tiene un núcleo interior o esencia que es el "verdadero yo", pero éste se forma o modifica en un diálogo continuo con los mundos culturales "de fuera" y las identidades que estos ofrecen.

La identidad, según esta concepción sociológica, establece un puente sobre la brecha entre lo "interior" y lo "exterior", entre el mundo personal y el público. El hecho de que nos proyectemos "a nosotros mismos" dentro de estas identidades culturales, interiorizando al mismo tiempo sus sentidos y valores y convirtiéndolos en "parte de nosotros", nos ayuda a alinear nuestros sentimientos subjetivos con los lugares objetivos que ocupamos dentro del mundo social y cultural. La identidad, entonces, une (o, para usar una metáfora médica, "sutura") al sujeto y la estructura. Estabiliza tanto a los sujetos como a los mundos culturales que ellos habitan, volviendo más unidos y predecibles a los dos, recíprocamente.

Sin embargo, estos son exactamente los que ahora se dice que están "cambiando". El sujeto, previamente experimentado como poseedor de una identidad estable y unificada, se está volviendo fragmentado; compuesto, no de una sola, sino de varias identidades, a veces contradictorias y sin resolver. En correspondencia con esto, las identidades que componían los paisajes sociales "allí afuera" y que aseguraban nuestra conformidad subjetiva con las "necesidades" objetivas de la cultura se están rompiendo como resultado del cambio estructural e institucional. El mismo proceso de identificación a través del cual nos proyectamos dentro de nuestras identidades culturales, se ha vuelto más abierto, variable y problemático.

Esto produce el sujeto postmoderno, conceptualizado como carente de una identidad fija, esencial o permanente. La identidad se convierte en una "fiesta móvil", pues es formada y transformada continuamente con relación a los modos en que somos representados o interpelados en los sistemas culturales que nos rodean (Hall 1987). Está definida histórica y no biológicamente. El sujeto asume diferentes identidades en momentos distintos, identidades que no están unificadas en torno a un "yo" coherente. Dentro de nosotros coexisten identidades contradictorias que jalan en distintas direcciones, de modo que nuestras identificaciones continuamente están sujetas a cambios. Si sentimos que tenemos una identidad unificada desde el nacimiento hasta la muerte, es sólo porque construimos una historia reconfortante o "narrativa del yo" sobre nosotros mismos (Hall 1990). La identidad totalmente unificada, completa, segura y coherente es una fantasía. Más bien, mientras se multiplican todos los sistemas de significación y representación cultural, somos confrontados por una multiplicidad desconcertante y efímera de

posibles identidades, con cualquiera de las cuales nos podríamos identificar, al menos temporalmente.

Debemos tener en cuenta que las tres definiciones de sujeto arriba mencionadas son, en cierta medida, simplificaciones. Conforme se desarrolle la discusión, éstas se volverán más complejas y matizadas. Sin embargo, vale la pena adherirnos a ellas como aproximaciones alrededor de las cuales desarrollar la argumentación de este capítulo.

El carácter del cambio en la modernidad tardía

Otro aspecto del tema de la identidad está relacionado con el carácter del cambio en la modernidad tardía, en particular, con aquel proceso de cambio conocido como "globalización", y su impacto en la identidad cultural. En esencia, aquí el argumento es que el cambio en la modernidad tardía tiene un carácter muy específico. Como dijo Marx acerca de la modernidad,

> [es una] revolución constante de la producción, una incesante conmoción de todas las relaciones sociales, una incertidumbre y agitación continua […] Todas las relaciones fijas, estancadas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas, son desechadas, todas las recién formadas quedan obsoletas antes de llegar a osificarse. Todo lo sólido se desvanece en el aire […] (Marx y Engels 1973: 70).

Por lo tanto, las sociedades modernas son, por definición, sociedades de cambio constante, rápido y permanente. Esta es la diferencia principal de las sociedades "modernas" con respecto a las "tradicionales". Anthony Giddens argumenta que

> En las sociedades tradicionales, se honra el pasado y se valorizan los símbolos porque contienen y perpetúan la experiencia de generaciones. La tradición es un medio para manejar el tiempo y el espacio que inserta cualquier actividad o experiencia particular dentro de la continuidad del pasado, presente y futuro, que a su vez son estructurados por prácticas sociales recurrentes (Giddens 1990: 37-38).

La modernidad, por el contrario, no sólo está definida como la experiencia de vivir con el cambio rápido, extenso y continuo, sino que es una forma de vida muy reflexiva en la cual las "prácticas sociales se examinan y reforman constantemente a la luz de información entrante acerca de estas mismas prácticas y, por tanto, su carácter se altera constitutivamente" (Giddens 1990: 38).

Giddens cita en particular el *ritmo* y el *alcance del cambio* —"mientras que diferentes áreas del globo se interconectan entre sí, olas de transformación social se revientan a lo largo de prácticamente toda la superficie terrestre" (1990: 6)—, así como la *naturaleza de las instituciones modernas*. Las últimas o son radicalmente nuevas comparadas con las sociedades tradicionales (por ejemplo, el estado-nación o la mercantilización de los productos y el trabajo asalariado), o tienen una aparente continuidad respecto de formas anteriores (por ejemplo, la ciudad), pero están organizadas según principios bastante distintos. Más significativas son las transformaciones del tiempo y

del espacio, y lo que él llama "la desencajamiento [*disembedding*] del sistema social", "el sacar a las relaciones sociales de sus contextos locales de interacción y su reestructuración a través de cantidades indefinidas de espacio-tiempo" (Giddens 1990: 21). Discutiremos estos temas más adelante. Sin embargo, el punto general que destacaríamos es aquel de las *discontinuidades*.

> Los modos de vida generados por la modernidad nos han apartado, en una forma casi sin precedentes, de todos los tipos tradicionales de orden social. Tanto en su extensionalidad ['aspectos externos'] como en su intencionalidad ['aspectos internos'], las transformaciones que la modernidad involucra son más profundas que la mayor parte de los cambios característicos de períodos precedentes. En el plano extensional, han servido para establecer formas de interconexión social que se extienden sobre el Globo; en términos intencionales, han venido a alterar algunas de las características más íntimas y personales de nuestra existencia cotidiana (Giddens 1990: 21).

David Harvey habla de la modernidad como un concepto que implica no sólo "una despiadada ruptura con cualquier o toda condición precedente", sino como "caracterizada por un proceso interminable de rupturas internas y fragmentaciones dentro de sí misma" (Harvey 1989: 12). Ernesto Laclau (1990) utiliza el concepto de "dislocación". Una estructura dislocada es aquella cuyo centro está desplazado y no ha sido reemplazado por otro, sino por "una pluralidad de centros de poder". Laclau sostiene que las sociedades modernas no poseen un centro ni un principio articulador u organizador único, y no se desarrollan de acuerdo con el despliegue de una única "ley" o "causa". La sociedad no es, como los sociólogos a menudo creyeron, un todo unificado y bien delimitado, una totalidad que se produce a sí misma a través de cambios evolutivos desde adentro de sí misma, como el desplegarse de un narciso desde su bulbo. Está siendo constantemente "descentrada" o dislocada por fuerzas que están fuera de ella.

Sostiene que las sociedades de la modernidad tardía se caracterizan por la "diferencia"; están atravesadas por diferentes divisiones y antagonismos sociales que producen una variedad de distintas "posiciones de sujeto" —es decir, identidades— para los individuos. Si tales sociedades se mantienen juntas realmente, no es porque estén unificadas, sino porque sus elementos e identidades diferentes pueden, bajo ciertas circunstancias, articularse. Pero esta articulación es siempre parcial: la estructura de la identidad permanece abierta. Laclau sostiene que sin esto no habría historia.

Esta es una concepción de la identidad muy distinta y mucho más problemática y provisional que muchas de las que se plantean en el análisis social. Debemos añadir que, lejos de consternarse por esto, Laclau argumenta que la dislocación tiene ciertas características positivas. Trastorna las identidades estables del pasado, pero también abre la posibilidad de nuevas articulaciones: la forja de nuevas identidades, la producción de nuevos sujetos, y lo que él llama la "recomposición de la estructura que rodea a determinados puntos nodales de articulación" (Laclau 1990: 40).

Giddens, Harvey y Laclau ofrecen lecturas algo diferentes de la naturaleza del cambio en el mundo postmoderno, pero su énfasis en la discontinuidad, fragmentación, ruptura y dislocación contiene un hilo común. Se debe tener esto en mente cuando llegamos a considerar lo que algunos teóricos sostienen que es el impacto del cambio contemporáneo conocido como la "globalización".

¿Qué es lo que está en juego en la cuestión de las identidades?

Hasta ahora, los argumentos pueden parecer algo abstractos. Para ofrecer algún sentido de cómo se aplican a una situación concreta, y qué es lo que está "en juego" en estas polémicas definiciones de la identidad y del cambio, tomemos un ejemplo que resalta las consecuencias *políticas* de la fragmentación o "pluralización" de las identidades.

En 1991, el presidente Bush, ansioso por restaurar una mayoría conservadora en la Corte Suprema de los EEUU, nominó a Clarence Thomas, un juez negro con puntos de vista políticamente conservadores. A juicio de Bush, los votantes blancos probablemente apoyarían a Thomas porque era conservador con respecto a la ley de la igualdad de derechos, y los votantes negros lo apoyarían porque era negro. En resumen, el presidente estaba "jugando el juego de identidades".

Durante las audiencias del Senado acerca de dicho nombramiento, el juez Thomas fue acusado de acoso sexual por parte de una mujer negra, Anita Hill, que había sido colega subalterna de Thomas. Las audiencias causaron un escándalo público y polarizaron a la sociedad americana. Algunos negros apoyaron a Thomas por razones raciales; otros se opusieron a él por razones sexuales. Las mujeres negras se dividieron, dependiendo de si prevalecían sus "identidades" como negras o como mujeres. Los hombres negros también se dividieron, dependiendo de si su sexismo se anteponía a su liberalismo. Los hombres blancos se dividieron, no sólo dependiendo de su política, sino de cómo se identificaban a sí mismos con respecto al racismo y al sexismo. Las mujeres conservadoras blancas apoyaron a Thomas no sólo por razones políticas, sino por su oposición al feminismo. Las feministas blancas, a menudo liberales en cuanto a la raza, se opusieron a Thomas por razones sexuales. Y ya que el juez Thomas es un miembro de la élite judicial y Anita Hill, en el momento del presunto incidente, era una empleada subalterna, temas de posición de clase social en el trabajo también influyeron estas discusiones.

Aquí no vamos a abordar la cuestión de la culpa o inocencia del juez Thomas, sino el "juego de identidades" y sus consecuencias políticas.

Observemos:

- Las identidades eran contradictorias. Se entrecruzaban, atravesaban o "dislocaban" recíprocamente.
- Las contradicciones operaban tanto "afuera", en la sociedad, atravesando grupos establecidos de electores, como "dentro" de la cabeza de cada individuo.

- Ninguna identidad por sí sola —por ejemplo, aquella de clase social— pudo alinear todas las diferentes identidades en una "identidad-amo" global en la que una política podía fundamentarse firmemente. Las personas ya no identifican sus intereses sociales exclusivamente en términos de clase; la clase ya no puede servir como categoría movilizadora o dispositivo discursivo a través del cual todos los diversos intereses e identidades sociales de las personas se reconcilian y representan.
- Cada vez más, los panoramas políticos del mundo moderno están fracturados de esta manera por medio de identificaciones que compiten y se dislocan entre sí —que surgen, especialmente, de la erosión de la "identidad-amo" de una clase y de las identidades emergentes pertenecientes al nuevo campo político definido por los nuevos movimientos sociales: feminismo, movimientos raciales, movimientos de liberación nacional, antinucleares y ecológicos (Mercer 1990).
- Ya que la identidad cambia según cómo se interpela o representa al sujeto, la identificación no es automática, sino que se puede ganar o perder. Se ha politizado. Esto es descrito algunas veces como el cambio de una política de identidad (de clase) a una política de *diferencia*.

Puedo delinear ahora brevemente la forma del resto del capítulo. En primer lugar, consideraré en mayor profundidad en qué sentido se dice que el concepto de identidad ha cambiado, de aquel del sujeto de la Ilustración al del sujeto sociológico y luego postmoderno. Luego de esto, el capítulo explorará aquel aspecto de la identidad cultural moderna que se forma a través de la pertenencia a una cultura *nacional*, y cómo los procesos de cambios dislocantes, expresados en el concepto de "globalización", lo están afectando.

El nacimiento y la muerte del sujeto moderno

En esta sección delinearé la explicación ofrecida por algunos teóricos contemporáneos de los cambios principales que han ocurrido en la manera en que el sujeto y la identidad han sido conceptualizados en el pensamiento moderno. Mi propósito es rastrear los estadios a través de los cuales una versión particular del "sujeto humano" —con ciertas capacidades humanas fijas y un sentido estable de su propia identidad y lugar en el orden de las cosas— apareció por primera vez en la época moderna; cómo éste se convirtió en "centrado" en los discursos y las prácticas que dieron forma a las sociedades modernas; cómo adquirió una definición más sociológica o interactiva; y cómo está siendo "des-centrado" en la modernidad tardía. El enfoque principal de esta sección es conceptual. Concierne a *concepciones cambiantes* del sujeto humano visto como una figura discursiva, y argumentaré que su forma unificada e identidad racional fueron presupuestas tanto por los discursos del pensamiento moderno como por los procesos que dieron forma a la modernidad y que eran esenciales para estos últimos.

Tratar de rastrear la historia de la noción del sujeto moderno es un ejercicio excesivamente difícil. La idea de que las identidades eran totalmente

coherentes y unificadas y que ahora se han dislocado totalmente es una manera muy simplista de contar la historia del sujeto moderno, y yo la adopto aquí solamente como un dispositivo para los propósitos de una exposición conveniente. Aun aquellos que se adhieren en términos generales a la noción de un descentramiento de la identidad no podrían suscribirse a ésta en su forma simplista y se debe tener esta calificación en mente mientras se lee esta sección. Sin embargo, esta formulación simple posee la ventaja de permitirme (en el breve espacio de este capítulo) esquematizar una rudimentaria figura de cómo, de acuerdo con los que proponen el punto de vista descentrante, la conceptualización del sujeto moderno ha cambiado en *tres* puntos estratégicos durante la modernidad. Estos cambios subrayan la afirmación básica de que las conceptualizaciones del sujeto cambian y, por lo tanto, tienen una historia. Ya que el sujeto moderno emergió en un tiempo determinado (su "nacimiento") y tiene una historia, se sigue que también podría cambiar y, de hecho, que bajo determinadas circunstancias, podemos incluso contemplar "su muerte".

Es ahora un lugar común decir que la época moderna dio origen a una forma de *individualismo* nueva y decisiva, en el centro de la cual se irguió una nueva concepción del sujeto individual y su identidad. Esto no significa que las personas no eran individuos en los tiempos pre-modernos, sino que la individualidad fue "vivida", "experimentada" y "conceptualizada" de forma diferente. Las transformaciones que nos condujeron a la modernidad arrancaron al individuo de sus estables amarres en las tradiciones y estructuras. Ya que se creía que éstas eran designio divino, no se consideraban como sujetas a cambios fundamentales. El estatus, el rango y la posición de uno en la "gran cadena del ser" —el orden divino y secular de las cosas— eclipsaron cualquier sentido de soberanía individual de cada uno. El nacimiento del "individuo soberano" entre el humanismo del Renacimiento del siglo XVI y la Ilustración del siglo XVIII representó una ruptura significativa con el pasado. Algunos sostienen que fue el motor que puso en marcha todo el sistema social de la modernidad.

Raymond Williams observa que la historia moderna del sujeto individual une dos significados definidos: por un lado, el sujeto es "indivisible", una entidad que está unificada dentro de sí misma y no puede ser dividida más; por otro lado, se trata, asimismo, de una entidad que es "singular, distintiva, única" (Williams 1976: 133-135). Muchos movimientos importantes en la cultura y el pensamiento occidentales contribuyeron al surgimiento de esta nueva concepción: la Reforma y el Protestantismo, que liberaron la consciencia del individuo de las instituciones religiosas de la Iglesia y la expusieron directamente al Ojo de Dios; el humanismo del Renacimiento que ubicó al Hombre (sic) en el centro del universo; las revoluciones científicas, que dotaron al Hombre de la facultad y las capacidades para inquirir, investigar y desentrañar los misterios de la Naturaleza; y la Ilustración, centrada en la imagen del Hombre racional y científico, liberado del dogma y de la intolerancia, ante el cual la historia humana entera fue desplegada, para su entendimiento y dominio.

Mucho de la historia de la filosofía occidental consiste en reflexiones sobre o mejoras a esta concepción del sujeto, sus poderes y capacidades. Una figura importante que otorgó a este concepto su primera formulación fue la del filósofo francés René Descartes (1596- 1650). Visto algunas veces como "el Padre de la filosofía moderna", Descartes fue un matemático y un científico, fundador de la geometría analítica y la óptica, profundamente influenciado por la "nueva ciencia" del siglo XVII. Estuvo afligido por esa profunda duda que siguió al desplazamiento de Dios del centro del universo; y el hecho de que el sujeto moderno nació en medio de duda y escepticismo metafísicos nos recuerda que *nunca* estuvo tan establecido y unificado como quiere dejar entender esta manera de describirlo (Forester 1987). Descartes saldó sus cuentas con Dios haciéndolo el Primer Motor de toda la creación; de allí en adelante explicó el resto del mundo material enteramente en términos matemáticos.

Descartes postulaba dos sustancias distintas: la sustancia espacial (materia) y la sustancia pensante (mente). Así, re-enfocó el gran *dualismo* entre "mente" y "materia" que ha preocupado a la filosofía occidental desde entonces. Él creía que las cosas deben explicarse mediante su reducción a sus elementos esenciales: la menor cantidad posible de los elementos en última instancia irreducibles. En el centro de la "mente" colocó al sujeto individual, constituido por su capacidad de razonar y pensar. La consigna de Descartes fue "*Cogito, ergo sum*": "*Pienso*, luego existo" (énfasis mío). Desde entonces, esta concepción del sujeto consciente, racional y cogitativo como el centro del saber ha sido conocida como "el sujeto cartesiano".

Otra contribución crítica fue hecha por John Locke, quien, en su *Essay Concerning Human Understanding,* definió al individuo en términos de "la mismidad de un ser racional", esto es, una identidad que es siempre la misma y que establece una continuidad con su sujeto: "todo lo que esta consciencia pueda estirarse para alcanzar cualquier acción o pensamiento del pasado constituirá el alcance de la identidad de aquella persona" (Locke 1967: 212-213). Esta figura conceptual o dispositivo discursivo —el "individuo soberano"— estaba inmersa en cada uno de los procesos y prácticas claves que crearon el mundo moderno. Él (sic) era el "sujeto" de la modernidad en dos sentidos: el origen o "sujeto" de la razón, el conocimiento y la práctica; y aquel que cargaba con las consecuencias de estas prácticas, el que fue "sujeto a" ellas (cfr. Foucault 1986).

Algunos han cuestionado si el capitalismo realmente requería una concepción de individuo como soberano (Abercrombie *et al.* 1986). Sin embargo, el surgimiento de una concepción más individualista del sujeto es ampliamente aceptada. Raymond Williams resume esta inmersión del sujeto moderno en las prácticas y los discursos de la modernidad en el pasaje siguiente:

> La aparición de las nociones de individualidad, en el sentido moderno, puede relacionarse con la ruptura del orden social, económico y religioso medieval. En el movimiento general contra el feudalismo, se colocó un énfasis nuevo sobre la existencia personal del hombre sobre y por encima de su lugar o función en una sociedad rígidamente

> jerárquica. Hubo un énfasis similar, en el Protestantismo, que se colocó sobre la relación directa e individual del hombre con Dios y no sobre una relación mediatizada por la Iglesia. Pero no fue sino hasta fines del siglo XVII y el siglo XVIII que un nuevo modo de análisis, en la lógica y en las matemáticas, postuló al individuo como la entidad sustancial (cfr. la 'mónada' de Leibniz) de la cual se derivaban otras categorías, especialmente las categorías colectivas. El pensamiento político de la Ilustración siguió principalmente este modelo. La lógica nacía de los individuos, que tenían una existencia inicial y primaria, y tanto leyes como formas de sociedad se derivaron de ellos: por sumisión, como en Hobbes; por contrato o consentimiento, o por la nueva versión de la ley natural, en el pensamiento liberal. En la economía clásica, el cambio fue descrito en un modelo que postulaba a individuos separados que [poseían propiedades y] decidieron, en algún momento inicial, entrar en relaciones comerciales o económicas. En la ética utilitaria, los individuos separados calculaban las consecuencias de esta u otra acción (Williams 1976: 135-136).

En el siglo XVIII apenas era posible imaginar los grandes procesos de la vida moderna como centrada en el sujeto-de-razón individual. Pero cuando las sociedades modernas fueron creciendo en complejidad, adoptaron una forma más social y colectiva. Las clásicas teorías de gobierno liberales, basadas en los derechos y el consentimiento del individuo, fueron obligadas a aceptar las estructuras del estado-nación y con las grandes masas que construyeron una democracia moderna. Las leyes clásicas de economía política, propiedad, contrato e intercambio tenían que operar, después de la industrialización, en medio de la gran formación de clases del capitalismo moderno. El empresario individual en *La riqueza de las naciones* de Adam Smith o aun en *El Capital* de Marx fue transformado en los conglomerados corporativos de la economía moderna. El ciudadano individual quedó enredado en las maquinarias administrativo-burocráticas del estado moderno.

Entonces emergió una concepción más *social* del sujeto. El individuo llegó a considerarse como más ubicado y "situado" dentro de las grandes estructuras y formaciones de soporte de la sociedad moderna. Dos cambios importantes contribuyeron a articular un conjunto más amplio de cimientos conceptuales para el sujeto moderno. El primero fue la biología darwiniana. El sujeto humano fue "biologizado", a la razón se le dio una base en la Naturaleza, y a la mente un "terreno" en el desarrollo físico del cerebro humano.

El segundo desarrollo emergió con el nacimiento de las nuevas ciencias sociales. Sin embargo, las transformaciones que éstas pusieron en movimiento fueron desiguales. Éstas eran:

1. El "individuo soberano" con "sus" anhelos, necesidades, deseos e intereses, permaneció como la figura crucial en los discursos de la economía moderna y de las leyes.
2. El dualismo típico del pensamiento cartesiano fue institucionalizado en la escisión de las ciencias sociales, entre la psicología y otras disciplinas.

El estudio del individuo y sus procesos mentales se convirtió en el objeto de estudio especial y privilegiado de la psicología.

3. La sociología, sin embargo, proporcionó una crítica al "individualismo racionalista" del sujeto cartesiano. Ubicó al individuo en los procesos grupales y las normas colectivas, y argumentó que éstas apuntalan cualquier contrato entre sujetos individuales. Por lo tanto, esta ciencia desarrolló una explicación alternativa de cómo los individuos se forman subjetivamente a través de su membrecía y participación en relaciones sociales más amplias; y, por el contrario, cómo los procesos y estructuras están sustentados por los papeles que los individuos desempeñan en ellos. Esta "internalización" de lo exterior en el sujeto y la "externalización" de lo interior a través de la acción en el mundo social (como se discutió anteriormente) es la explicación sociológica primordial del sujeto moderno, y está sintetizada en la teoría de la socialización. Como se observó más arriba, G. H. Mead y los interaccionistas simbólicos adoptaron una perspectiva radicalmente interactiva de este proceso. La integración del individuo en la sociedad ha sido una preocupación de la sociología durante mucho tiempo. Teóricos como Goffman estuvieron muy atentos al modo en que el "yo" es presentado en diferentes situaciones sociales, y cómo son negociados los conflictos entre estos roles sociales diferentes. En un plano sociológico más macro, Parsons estudió la manera en que "encajan" o la complementariedad entre el "yo" y el sistema social. No obstante, algunos críticos afirmarían que la sociología convencional ha retenido algo del dualismo cartesiano, especialmente en su tendencia a construir el problema como una relación entre dos entidades interconectadas pero separadas: en este caso, "el individuo y la sociedad".

Este modelo sociológico interactivo, con su reciprocidad estable entre "lo de afuera" y "lo de adentro", es en gran medida un producto de la primera mitad del siglo XX, cuando las ciencias sociales adoptaron su forma disciplinaria actual. Sin embargo, durante el mismo período, un retrato más perturbado y perturbador del sujeto y de la identidad estaba comenzando a emerger en los movimientos estéticos e intelectuales relacionados con el ascenso del modernismo.

Aquí encontramos la figura del individuo aislado, exiliado o alienado, destacado contra el fondo de la multitud o metrópolis anónima e impersonal. Los ejemplos incluyen el famoso retrato de Baudelaire del "Pintor de la vida moderna", que levanta su casa "en el corazón de la multitud, entre el ir y venir del movimiento, en medio de lo fugitivo y de lo infinito" y que se "convierte en una misma sangre con la multitud" y entra a la multitud como si fuera "una inmensa reserva de energía eléctrica"; el *flaneur,* o paseante despreocupado, que deambula entre las nuevas galerías comerciales mirando el espectáculo transitorio de la metrópolis, celebrado por Walter Benjamin en su ensayo sobre el París de Baudelaire y cuya contraparte en la modernidad tardía es probablemente el turista (cfr. Urry 1990); "K", la víctima anónima enfrentada por una burocracia sin rostro en la novela de Kafka, *El proceso;* y esa multitud de figuras alienadas en la literatura del siglo XX y en la crítica social que se supone que representan la experiencia única de la modernidad.

Varias de estas "instancias ejemplares de la modernidad", como las llama Frisby, pueblan las páginas de importantes teóricos de inicios de siglo, como George Simmel, Alfred Schutz y Siegfried Krakauer (los cuales trataron de capturar las características esenciales de la modernidad, como las llama Frisby en sus famosos ensayos sobre el "Extranjero" o "Desconocido") (Frisby1985: 109). Estas imágenes resultaron proféticas de lo que iba a sobrevenir al sujeto cartesiano y el sociológico en la modernidad tardía.

Descentrando el sujeto

Aquellos que sostienen que las identidades modernas están siendo fragmentadas argumentan que lo que le ha sucedido a la concepción del sujeto moderno en la modernidad tardía no es simplemente su alienación, sino su dislocación. Rastrean esta dislocación a través de una serie de rupturas en los discursos del conocimiento moderno. En esta sección, ofreceré un breve esbozo de cinco grandes avances en la teoría social y en las ciencias humanas que han ocurrido en el pensamiento en el período de la modernidad tardía (la segunda mitad del siglo XX) o cuyo impacto más relevante cayó sobre él, y cuyo efecto principal, se sostiene, ha sido el descentramiento final del sujeto cartesiano.

La primera descentralización importante se refiere a las tradiciones del pensamiento marxista. La escritura de Marx pertenece, por supuesto, al siglo XIX y no al XX. Pero una de las maneras en que su obra fue recuperada y releída en los años sesenta fue a la luz de su argumento de que "los hombres (*sic*) hacen historia, pero sólo sobre la base de condiciones que no son de su propia factura". Sus re-lectores interpretaron que esto significaba que los individuos no podían, de ninguna manera real, ser los "autores" o agentes de la historia ya que sólo podían actuar sobre la base de las condiciones históricas hechas por otros, dentro de las cuales nacieron, y utilizando los recursos (materiales y culturales) que les eran suministrados desde las generaciones previas.

Sostenían que el marxismo, entendido apropiadamente, desplazaba cualquier noción de agencia individual. El estructuralista marxista Louis Althusser (1918- 1989) argumentó que, al colocar las relaciones sociales (los modos de producción, la explotación de la fuerza de trabajo, los circuitos de capital) en el centro de su sistema teórico en vez de una concepción abstracta del Hombre, Marx desplazó dos proposiciones clave de la filosofía moderna: "(1) que hay una esencia universal del hombre; (2) que esta esencia es el atributo de 'cada individuo único' que es su sujeto real":

> Estos dos postulados son complementarios e indisolubles. Pero su existencia y su unidad presuponen toda una visión del mundo empírico-idealista. Al negar la esencia del hombre como su base teórica, Marx rechazó la totalidad de este sistema orgánico de postulados. Expulsó las categorías filosóficas del *sujeto*, del empirismo, de la *esencia ideal*, de todos los dominios en los cuales habían tenido la supremacía. No sólo desde la economía política (el rechazo del mito del *homo economicus*, esto es, del individuo de facultades y necesidades definidas como el

> sujeto de la economía clásica); no sólo de la historia; […] no sólo de la ética (el rechazo de la idea ética kantiana); sino también de la filosofía misma (Althusser 1966: 228).

Esta "revolución teórica total" fue, por supuesto, polemizada vehementemente por muchos teóricos humanistas que dan mayor peso a la agencia humana en la explicación histórica. No se necesita discutir aquí si Althusser tiene toda o parte de la razón, o si estaba totalmente equivocado. El hecho es que, aunque su obra ha sido extensivamente criticada, su "anti-humanismo teórico" (esto es, una manera de pensar opuesta a teorías que derivan su argumento de alguna noción de la esencia universal del Hombre alojada en cada sujeto individual) ha tenido un impacto considerable en muchas ramas del pensamiento moderno.

El segundo de los grandes movimientos "descentrantes" en el pensamiento occidental del siglo XX surge del descubrimiento del inconsciente freudiano. Teoriza que nuestras identidades, nuestra sexualidad y la estructura de nuestros deseos están formadas sobre la base de los procesos psíquicos y simbólicos del inconsciente, que funcionan según una "lógica" muy distinta de aquella de la Razón, y causa estragos al concepto del sujeto de conocimiento y del sujeto racional de identidad fija y unificada, el sujeto del postulado cartesiano, "Pienso, luego existo". Este aspecto del trabajo de Freud ha tenido, asimismo, un profundo impacto en el pensamiento moderno durante las últimas tres décadas. Por ejemplo, pensadores psicoanalíticos como Jacques Lacan, interpretaron que Freud sostenía que la imagen del yo como "entero" y unificado es algo que el infante *aprende* de manera gradual, parcial y con gran dificultad. No nace naturalmente desde el núcleo del ser del infante, sino que se forma con relación a otros; especialmente en las complejas e inconscientes negociaciones psíquicas de la temprana niñez entre el niño y las poderosas fantasías que tiene sobre sus figuras paternas. En lo que Lacan llama "el estadio del espejo" del desarrollo, el infante, que aún no tiene coordinación y que no posee ninguna imagen de sí mismo como persona "entera", ve o se "imagina" a sí mismo reflejado —o literalmente, en el "espejo", o figurativamente en el "espejo" de la mirada del otro— como "persona entera" (Lacan 1977).[2] De alguna manera, esto se aproxima al concepto de Mead y Cooley del "espejo" del yo interactivo; excepto que, para ellos, la socialización es materia de aprendizaje consciente, mientras que para Freud la subjetividad era el producto de procesos psíquicos inconscientes.

Según Lacan, esta formación del yo en la "mirada" del Otro inaugura la relación del niño con sistemas simbólicos externos a él y, de este modo, da inicio a la entrada del mismo a los varios sistemas de representación simbólica, que incluyen el lenguaje, la cultura y la diferencia sexual. Los sentimientos contradictorios y no-resueltos que acompañan a esta difícil entrada —la escisión de los sentimientos de amor y odio hacia el padre, el conflicto entre el deseo de agradar y el impulso de rechazar a la madre, la división del yo en sus partes "buenas" y "malas", la negación de las partes masculinas o femeninas

2 Por cierto, para tratar de describir cómo opera la ideología Althusser tomó prestada esta metáfora de Lacan.

de uno mismo, etc.— son aspectos clave de esta "formación inconsciente del sujeto" que lo dejan "dividido" y que permanecen con éste durante toda la vida. Sin embargo, a pesar de que el sujeto está siempre roto o dividido, experimenta su propia identidad como "resuelta" o "unificada", como resultado de la fantasía de sí mismo como "persona" unificada que se formó durante el estadio del espejo. Esto, según este tipo de pensamiento psicoanalítico, constituye el origen contradictorio de la "identidad".

De este modo, la identidad se forma en realidad a lo largo del tiempo por medio de procesos inconscientes, en lugar de ser algo innato en la consciencia en el momento del nacimiento. Siempre hay algo de "imaginario" o fantaseado acerca de su unidad. Siempre sigue siendo incompleta, siempre está "en proceso", siempre "está en formación". Las partes "femeninas" del yo varón, por ejemplo, que son reprimidas, permanecen con él y encuentran en la vida adulta expresiones inconscientes de muchas formas no-reconocidas. Así, más que hablar de identidad como algo acabado, deberíamos habla de *identificación,* y concebirla como un proceso inacabado. La identidad se yergue, no tanto de una plenitud de identidad que ya está dentro de nosotros como individuos, sino de una *falta* de totalidad, la cual es "llenada" desde *fuera de nosotros,* por medio de las maneras en que imaginamos que somos vistos por *otros.* Psicoanalíticamente, la razón por la cual estamos en continua búsqueda de "identidad", construyendo biografías que unen las diferentes partes de nuestros "yos", es para volver a captar este placer fantaseado de *completitud* (plenitud).

De nuevo, el trabajo de Freud y aquel de pensadores psicoanalíticos como Lacan que lo leyeron de esta manera ha sido ampliamente refutado. Por definición, no es fácil ver o examinar los procesos inconscientes. Tienen que ser inferidos por medio de las elaboradas técnicas psicoanalíticas de reconstrucción e interpretación y no se pueden "probar" fácilmente. Sin embargo, su impacto general en la manera moderna de pensar ha sido considerable. Gran parte del pensamiento moderno acerca de la vida subjetiva y psíquica es "post-freudiano" en el sentido que toma por sentado el pensamiento de Freud acerca del inconsciente, aun cuando rechaza algunas de sus hipótesis específicas. Nuevamente, se puede apreciar cuánto daño ha hecho esta manera de pensar a las nociones de sujeto racional e identidad como entidades fijas y estables.

El tercer descentramiento que examinaré está asociado con el trabajo del lingüista estructural Ferdinand de Saussure. Saussure argumentó que no somos de ninguna manera absoluta los "autores" de los enunciados que pronunciamos o de los significados que expresamos a través del lenguaje. Sólo podemos usar el lenguaje para producir significaciones ubicándonos dentro de las reglas del lenguaje y los sistemas de significado de nuestra cultura. El lenguaje es sistema social, no individual. Nos precede. No podemos, de manera sencilla, ser sus autores. Hablar una lengua no es sólo expresar nuestros pensamientos más íntimos y originales, también es activar un rango vasto de significados que ya están inmersos en nuestros sistemas lingüísticos y culturales.

Más aún, los significados de las palabras no se han fijado en una relación de uno a uno con los objetos y sucesos del mundo exterior al lenguaje. La significación surge dentro de las relaciones de semejanza y diferencia que las palabras tienen entre sí en el código lingüístico. Sabemos lo que es la "noche" porque *no es* el "día". Nótese la analogía existente aquí entre lenguaje e identidad. Yo sé quién soy "yo" con relación al "otro" (por ejemplo, mi madre), el cual yo no puedo ser. Como diría Lacan, la identidad, como el inconsciente, "está estructurada como el lenguaje". Lo que sostienen los modernos filósofos del lenguaje, como Jacques Derrida, quien ha sido influenciado por Saussure y el "giro lingüístico", es que, a pesar de sus mejores esfuerzos, el hablante individual nunca podrá fijar el significado totalmente, ni siquiera el significado de su propia identidad. Las palabras son "multi- acentuales", siempre cargan ecos de otras significaciones que ellas desencadenan, a pesar de los mejores esfuerzos que uno hace para cerrar el significado. Nuestros enunciados están apuntalados por proposiciones y premisas de las cuales no somos conscientes, pero que están, por así decirlo, arrastradas por la corriente sanguínea de nuestro lenguaje. Todo lo que decimos tiene un "antes" y un "después", un "margen" dentro del cual otros pueden escribir. La significación es inherentemente inestable: busca cerrarse en una identidad, pero constantemente está siendo interrumpida por la diferencia. Constantemente se nos escapa. Siempre hay significados suplementarios sobre los cuales no tenemos ningún control, los cuales surgirán y subvertirán nuestros intentos de crear mundos fijos y estables (cfr. Derrida 1981).

El cuarto descentramiento más importante de la identidad y del sujeto ocurre en el trabajo del filósofo e historiador francés Michel Foucault. En una serie de estudios, Foucault ha producido una suerte de "genealogía del sujeto moderno". Foucault aísla un nuevo tipo de poder que evoluciona a lo largo del siglo XIX y llega a su pleno florecimiento a principios de este siglo, al cual llama "poder disciplinario". Este poder disciplinario concierne a la regulación, vigilancia y gobierno de, en primer lugar, la especie humana o la población entera y, en segundo lugar, del individuo y del cuerpo. Sus emplazamientos son aquellas instituciones nuevas que se desarrollaron a lo largo del siglo XIX y que "patrullan" y disciplinan a las poblaciones modernas en talleres, barracas, escuelas, prisiones, hospitales, clínicas, etc. (Foucault 1967, 1973 y 1975).

El objetivo del "poder disciplinario" es poner "las vidas, muertes, actividades, trabajos, miserias y gozos del individuo", así como su salud mental y psíquica, prácticas sexuales y vida familiar, bajo el control y la disciplina más estrictos, sometiéndolos al poder de los regímenes administrativos, la pericia de los profesionales y la sabiduría proveída por las "disciplinas" de las ciencias sociales. Su objetivo fundamental es producir "un ser humano que puede ser tratado como un 'cuerpo dócil'" (Dreyfus y Rabinow 1982: 135).

Lo que es particularmente interesante desde el punto de vista de la historia del sujeto moderno es que, a pesar de que el poder disciplinario de Foucault es el producto de las nuevas instituciones reguladoras *colectivas* y de gran escala de la modernidad tardía, sus técnicas involucran una aplicación del poder y

del conocimiento que "individualiza" más al sujeto y ejerce un control más intenso sobre su cuerpo:

> En un régimen disciplinario, el individualismo está cayendo. A través de la vigilancia, de la constante observación, todos aquellos que son sujetos al control son individualizados. […] El poder, ahora, no sólo ha traído la individualidad al campo de observación, sino que fija esa individualidad objetiva en el campo de la escritura. Un aparato documentario vasto y meticuloso se convierte en un componente esencial del crecimiento del poder [en las sociedades modernas]. Esta acumulación de documentación individual dentro de un ordenamiento sistemático hace posible 'la medición de los fenómenos en general, la descripción de los grupos, la caracterización de los hechos colectivos, el cálculo de las brechas entre individuos, su distribución en una población dada' (Dreyfus y Rabinow 1982: 159, citando a Foucault).

No es necesario aceptar cada detalle del cuadro que pinta Foucault del carácter global de los "regímenes disciplinarios" del poder administrativo moderno para comprender la paradoja de que, cuanto más colectiva y organizada es la naturaleza de las instituciones de la modernidad tardía, mayor el aislamiento, la vigilancia y la individualización del sujeto individual.

El quinto descentramiento que los partidarios de esta posición citan es el impacto del feminismo, visto como una crítica teórica y como un movimiento social. El feminismo pertenece a esa compañía de "movimientos sociales nuevos" que surgieron en los años sesenta —el gran punto de inflexión de la modernidad tardía — al lado de las agitaciones estudiantiles, los movimientos juveniles antibélicos y contraculturales, las luchas por los derechos civiles, los movimientos revolucionarios del "Tercer Mundo", los movimientos de paz, y lo demás que se asocia con "1968". Lo que es importante de este momento histórico es que:

- Estos movimientos se oponían tanto a la política corporativa liberal de Occidente como a la política "estalinista" del Este.
- Afirmaron tanto la dimensión "subjetiva" como la "objetiva" de la política.
- Sospecharon de todas las formas burocráticas de organización y favorecieron la espontaneidad y los actos de voluntad política.
- Como se argumentó anteriormente, todos estos movimientos tuvieron un poderoso énfasis y forma *cultural*. Ellos propugnaron el "teatro" de la revolución.
- Reflejaron el debilitamiento o la ruptura de la política de clase, así como de las organizaciones políticas masivas asociadas con ella, y su división en varios movimientos sociales separados.
- Cada movimiento apeló a la *identidad social* de sus partidarios. De esta manera, el feminismo apeló a las mujeres; la política sexual a los homosexuales y lesbianas; las luchas raciales a los negros, los antibelicistas a los pacifistas, y así. Esto es el nacimiento histórico de lo que

llegó a conocerse como la *política de identidad*: una identidad para cada movimiento.

Pero el feminismo tuvo también una relación más directa con el descentramiento conceptual del sujeto cartesiano y el sociológico:

- Cuestionó la distinción clásica entre "interior" y "exterior", "privado" y "público". La consigna del feminismo era "lo personal es político".
- Por ello, el feminismo abrió a la polémica política nuevas arenas de la vida social: la familia, la sexualidad, el trabajo doméstico, la división doméstica del trabajo, la crianza de los niños, etc.
- Expuso, asimismo, como una cuestión política y social, el tema de cómo somos formados y producidos como sujetos de género. Es decir, politizó la subjetividad, la identidad y los procesos de identificación (como hombres/ mujeres, madres/ padres, hijos/hijas).
- Lo que comenzó como un movimiento dirigido a desafiar la *posición* social de las mujeres, se expandió para incluir la *formación* de la identidad sexual y de género.
- El feminismo hizo frente a la noción de que los hombres y las mujeres eran parte de la misma identidad —"la Humanidad" ["*Mankind*"]— reemplazándola con la *cuestión de la diferencia sexual.*

En esta sección, entonces, he intentado trazar un mapa de los cambios conceptuales mediante los cuales, según algunos teóricos, el "sujeto" de la Ilustración, poseedor de una identidad estable y fija, fue descentrado hacia las identidades abiertas, contradictorias, incompletas y fragmentadas del sujeto postmoderno. He rastreado esto a través de cinco grandes descentramientos. Hay que recordar nuevamente que muchos científicos sociales e intelectuales importantes no aceptan las implicaciones conceptuales o intelectuales (como fueron delineadas más arriba) de estos desarrollos en el pensamiento moderno. Sin embargo, pocos negarán ahora sus profundos efectos desestabilizadores sobre las ideas de la modernidad tardía y, particularmente, sobre cómo el sujeto y la cuestión de la identidad ha llegado a conceptualizarse.

Culturas nacionales como "comunidades imaginadas"

Habiendo trazado los cambios conceptuales a través de los cuales han surgido las concepciones postmodernas, o de la modernidad tardía, del sujeto y de la identidad, debo ahora dirigirme a la pregunta de cómo este "sujeto fragmentado" se sitúa en términos de sus identidades *culturales*. La identidad cultural particular que me interesa es aquella de la identidad *nacional* (aunque otros aspectos estén implicados en esta historia). ¿Qué le está ocurriendo a la identidad cultural en la modernidad tardía? Específicamente, ¿cómo están siendo afectadas o desplazadas las culturas nacionales por el proceso de la globalización?

En el mundo moderno, las culturas nacionales dentro de las cuales hemos nacido son una de las fuentes principales de la identidad cultural. Al definirnos

a nosotros mismos, algunas veces decimos que somos ingleses o galeses o indios o jamaiquinos. Sin duda, esto es hablar metafóricamente. Estas identidades no están grabadas literalmente en nuestros genes. Sin embargo, sí pensamos en ellas como si fueran partes de nuestras naturalezas esenciales. El filósofo conservador Roger Scruton sostiene que:

> La condición del hombre [*sic*] requiere que el individuo, aunque exista y actúe como ser autónomo, lo haga sólo porque él puede identificarse a sí mismo primero como algo más grande: como miembro de una sociedad, grupo, clase, estado o nación, de alguna estructura a la cual no puede atribuir un nombre, pero que reconoce instintivamente como hogar (Scruton 1986: 156).

Ernest Gellner, desde una posición más liberal, también cree que sin un sentido de identificación nacional el sujeto moderno experimentaría una profunda sensación de pérdida subjetiva:

> La idea de un hombre [*sic*] sin una nación parece imponer una [gran] tensión a la imaginación moderna. Un hombre debe tener una nacionalidad así como debe tener una nariz y dos orejas. Todo esto parece obvio, aunque, desgraciadamente, no es cierto. Pero el hecho que haya llegado a parecer una verdad tan obvia es ciertamente un aspecto, quizás el mismo meollo, del problema del nacionalismo. Tener una nación no es un atributo inherente de la humanidad, pero ha llegado ahora a parecer tal cosa (Gellner 1983: 6).

El argumento que estaremos considerando aquí es que, en realidad, las identidades nacionales no son elementos con los cuales nacemos, sino que son formadas y transformadas dentro de y en relación con la *representación*. Sólo sabemos qué es ser "inglés" por la manera en que la "inglesidad" ha venido a ser representada, como un conjunto de significados, por la cultura nacional inglesa. Se sigue que una nación no es solamente una entidad política sino algo que produce significados, *un sistema de representación cultural.* Las personas no son solamente ciudadanos legales de una nación; participan en la idea de la nación según se representa en su cultura nacional. Una nación es una comunidad simbólica y es esto lo que explica su "poder para generar un sentido de identidad y lealtad" (Schwarz 1986: 106).

Las culturas nacionales son una forma distintivamente moderna. La lealtad y la identificación que, en una era pre-moderna o en sociedades más tradicionales, se otorgaban a la tribu, el pueblo, la religión o la región, vinieron a ser gradualmente transferidas a la cultura *nacional* en las sociedades occidentales. Gradualmente, se incluyeron las diferencias étnicas y regionales bajo lo que Gellner llama "el techo político" del estado-nación, que de este modo se convirtieron en una fuente poderosa de significados para las identidades culturales modernas.

La formación de una cultura nacional ayudó a crear estándares de alfabetismo universal, generalizó una lengua vernácula única como el medio de comunicación dominante a lo largo de toda la nación, creó una cultura homogénea y mantuvo instituciones culturales nacionales, tales como un

sistema de educación nacional. De estas y de otras maneras, la cultura nacional se convirtió en una pieza clave de la industrialización y en un motor de la modernidad. No obstante, hay otros aspectos de la cultura nacional que la llevan en una dirección diferente, trayendo a un primer plano lo que Homi Bhabha llama "la ambivalencia particular que atormenta la idea de la nación" (1990: 1). Algunas de estas ambigüedades se exploran más adelante. Primero, se considerará cómo una cultura nacional funciona como un sistema de representación, para mostrar luego si las identidades nacionales son realmente tan unificadas y homogéneas como la manera en que se representan a sí mismas. Sólo cuando estas dos preguntas hayan sido respondidas podremos considerar apropiadamente la afirmación de que las identidades nacionales fueron alguna vez centradas, coherentes y completas, pero que ahora están siendo dislocadas por los procesos de globalización.

Narrando la nación: una comunidad imaginada

Las culturas nacionales están compuestas no solamente de instituciones culturales, sino también de símbolos y representaciones. Una cultura nacional es un *discurso*, una manera de construir significados que influencia y organiza tanto nuestras acciones como la concepción de nosotros mismos. Las culturas nacionales construyen identidades a través de producir significados sobre "la nación" que podemos *identificar;* éstos están contenidos en las historias que se cuentan sobre ella, las memorias que conectan su presente con su pasado, y las imágenes que de ella se construyen. Como sostuvo Benedict Anderson (1983), la identidad nacional es una "comunidad imaginada".

Anderson sostiene que las diferencias entre las naciones yacen en las distintas maneras en que ellas se imaginan. O como lo expresó Enoch Powell, "la vida de las naciones, no menos que la de los hombres, se vive en gran parte dentro de la imaginación" (1969: 245). Pero, ¿cómo se imagina la nación moderna? ¿Qué estrategias representacionales se utilizan para construir nuestros "sentidos comunes" de pertenencia o identidad nacional? ¿Cuáles son las representaciones de, por decir, "Inglaterra" que ganan las identificaciones y definen las identidades de los "ingleses"? Homi Bhabha ha comentado que "las naciones, así como las narrativas, pierden sus orígenes en los mitos del tiempo y sólo realizan sus horizontes de manera total en la imaginación" (1990: 1). ¿Cómo se cuenta la narrativa de la cultura nacional?

De los muchos aspectos que incluiría una respuesta extensa a esta pregunta he seleccionado *cinco* elementos principales.

1. Primero, está *la narrativa de la nación*, cómo se cuenta y se vuelve a contar en la historia nacional, las literaturas, los medios y en la cultura popular. Estas proveen un grupo de historias, imágenes, paisajes, escenarios, eventos históricos, símbolos nacionales y rituales que significan o *representan* las experiencias compartidas, las penas, los triunfos y los desastres que dan significado a la nación. Como miembros de una tal "comunidad imaginada", nos vemos a nosotros mismos en nuestra imaginación como compartiendo esta narrativa. Ella da significado e importancia a nuestra existencia monó-

tona, conectando nuestras vidas cotidianas con un destino nacional que existió antes que nosotros y que nos sobrevivirá. Desde la verde y placentera tierra de Inglaterra, su campo gentil y ondulado, sus pequeñas casas de rosas y jardines —"la isla investida de poderes" de Shakespeare— hasta las ceremonias públicas como las bodas reales, el discurso de la "inglesidad" representa lo que "Inglaterra" es, da significado a la identidad de "ser inglés" y fija "Inglaterra" como foco de identificación en los corazones ingleses (y anglófilos). Como observa Bill Schwarz:

> Estos constituyen los hilos que nos unen invisiblemente al pasado. Así como el nacionalismo inglés es negado, también lo es el hecho de su pasado turbulento y litigado. Lo que obtenemos en vez […] es un énfasis en la tradición y en la herencia, sobre todo en la *continuidad* para que nuestra cultura política presente sea vista como el florecimiento de una larga evolución orgánica (1986: 155).

2. En segundo lugar está el énfasis en *los orígenes, la continuidad, la tradición,* y *la eternidad.* La identidad nacional se representa como primordial: "allí, en la verdadera naturaleza de las cosas", a veces durmiendo, pero siempre lista para ser "despertada" de su "larga, persistente y misteriosa somnolencia" para reanudar su existencia ininterrumpida (Gellner 1983: 48). Las nociones básicas del carácter nacional se mantienen iguales a lo largo de todas las vicisitudes de la historia. Están allí desde el nacimiento, unificado y continuo, "incambiable" a pesar de todos los cambios, eternas. La primera ministra Margaret Thatcher comentó en la época de la Guerra de las Malvinas que había algunas personas "que pensaban que no podíamos hacer las cosas grandes que una vez hicimos […], que Gran Bretaña ya no era la nación que había construido un imperio y que gobernó un cuarto del mundo […] Bueno, ellos estaban equivocados […] Gran Bretaña no ha cambiado" (citado en Barnett 1982: 63).

3. Una tercera estrategia discursiva es la que Hobsbawm y Ranger llaman *la invención de la tradición:* "Las tradiciones que aparecen o alegan ser antiguas son muy a menudo de origen reciente y algunas veces son inventadas […] 'tradición inventada' [significa] un conjunto de prácticas […] de naturaleza ritual o simbólica que busca inculcar ciertos valores y normas de comportamiento mediante la repetición que automáticamente implica continuidad con un pasado histórico apropiado". Por ejemplo, "Nada parece más antiguo y ligado a un pasado inmemorial que la pompa que rodea a la monarquía británica y sus manifestaciones ceremoniales públicas. Sin embargo […] en su forma moderna es el producto de fines del siglo XIX y del siglo XX" (Hobsbawm y Ranger 1983: 1).

4. Un cuarto ejemplo de la narrativa de la cultura nacional es el del *mito fundacional*: una historia que sitúa el origen de la nación, el pueblo y su carácter nacional en un tiempo tan remoto que está perdido en las neblinas del tiempo no "real" sino "mítico". Las tradiciones inventadas vuelven inteligibles las confesiones y los desastres de la historia, convirtiendo el desorden en "comunidad" y los desastres en triunfos. Los mitos de origen también ayudan a las personas privadas del derecho de voto a "concebir y expresar

su resentimiento y sus satisfacciones en términos inteligibles" (Hobsbawm y Ranger 1983: 1). Proporcionan una narrativa en términos en los que pueda ser construida una historia alternativa o contra-narrativa que sea previa a las rupturas de la colonización —por ejemplo, el rastafarismo para los desposeídos pobres de Kingston, Jamaica (cfr. Hall 1985)—. Las nuevas naciones se fundan entonces en estos mitos.[3]

5. La identidad nacional está también a menudo simbólicamente basada en la idea de una *gente pura y original o "pueblo."* Pero en las realidades del desarrollo nacional, es raramente este pueblo primordial que persiste o ejerce el poder. Como observa sarcásticamente Gellner: "Cuando (la gente sencilla) se puso vestimentas folclóricas y caminó por encima de los cerros, componiendo poemas en los claros del bosque, no soñó con convertirse algún día también en poderosos burócratas, embajadores y ministros" (1983: 61).

Así, el discurso de la cultura nacional no es tan moderno como podría parecer. Construye identidades que están situadas ambiguamente entre el pasado y el futuro. Se ubica entre la tentación de retornar a las glorias antiguas y el impulso de seguir adelante, entrar cada vez más profundamente en la modernidad. A veces las culturas nacionales son tentadas a volver a una situación anterior, a refugiarse defensivamente en ese "tiempo perdido" cuando la nación era "grande", y a restablecer identidades pasadas. Este es el elemento regresivo y anacrónico de la historia cultural nacional. Sin embargo, a menudo este mismo retorno al pasado esconde una lucha por movilizar al "pueblo" a purificar sus filas, para expulsar a los "otros" que amenazan su identidad, y apercibirse para la acción para una nueva marcha hacia adelante. En Gran Bretaña, durante los años ochenta, la retórica del thatcherismo a veces ocupaba estos dos aspectos, que Tom Naim (1977) llama el "rostro de Jano" del nacionalismo: mirando hacia atrás a las glorias imperiales pasadas y a los "valores victorianos", mientras simultáneamente asume una especie de modernización en preparación para una nueva etapa de competencia capitalista global. Algo parecido debe estar pasando ahora en Europa Oriental. Áreas que están desprendiéndose de la antigua Unión Soviética reafirman sus identidades étnicas esenciales y reivindican su existencia como nacionalidades, reforzadas por las (a veces extremadamente dudosas) "historias" de orígenes míticos, por la ortodoxia religiosa y por la pureza racial. Sin embargo, ellos también podrían estar usando la nación como la forma de competir con otras "naciones" étnicas y así ganar la entrada al "club" occidental de los ricos. Como observó agudamente Immanuel Wallerstein, "los nacionalismos del mundo moderno son la expresión ambigua [de un deseo] de [...] asimilación dentro de lo universal […] y simultáneamente de […] adherirse a lo particular, la reinvención de las diferencias. Es, efectivamente, un universalismo a través del particularismo y un particularismo a través del universalismo" (1984: 166-167).

3 Digo "mitos" porque, tal y como fue el caso de muchas naciones africanas que emergieron después de la descolonización, lo que precedió la colonización no fue "una nación, un pueblo" sino muchas culturas tribales y sociedades diferentes.

Deconstruyendo la "cultura nacional": identidad y diferencia

Esta sección se dirige a la pregunta de si las culturas nacionales y las identidades nacionales que ellas construyen son *unificadas* en realidad. En su famoso ensayo sobre el tema, Ernest Renan dijo que tres cosas constituyen el principio espiritual de la unidad de una nación: "[…] la posesión común de un rico legado de memorias, […] el deseo de vivir juntos, [y] la voluntad de perpetuar el patrimonio que uno ha recibido en una forma indivisa" (Renan 1990: 19). Se deben tener en cuenta estos tres conceptos resonantes de lo que constituye una cultura nacional como una "comunidad imaginada": las *memorias* del pasado, el *deseo* de vivir juntos, la perpetuación del *patrimonio.*

Timothy Brennan nos recuerda que la palabra *nación* se refiere "tanto al estado-nación moderno como a algo más antiguo y nebuloso —la *natio*— una comunidad local, domicilio, familia, condición de pertenencia" (Brennan 1990: 45). Las identidades nacionales representaban precisamente el resultado de unir estas dos mitades de la ecuación nacional, ofreciendo tanto membrecía del estado-nación político e identificación con la cultura nacional: "para hacer congruentes la cultura y la estructura política" y para fundar "culturas homogéneas razonables, cada una con su propio techo político" (Gellner 1983: 43). Gellner claramente establece este impulso por *unificar* en las culturas nacionales:

> […] la cultura es ahora el medio compartido necesario, la sangre de la vida, o quizás, en vez, la mínima atmósfera compartida, dentro de la cual los miembros de la sociedad pueden respirar, sobrevivir y producir. Para una sociedad dada, debe ser una en la cual todos ellos puedan respirar, hablar y producir; entonces debe ser una *misma* cultura (1983: 37 -38).

Para ponerlo en crudo, por muy diferentes que sean sus miembros en términos de clase, género o raza, una cultura nacional busca unificarlos dentro de una identidad cultural, para representarlos a todos como pertenecientes a la misma gran familia nacional. Pero, ¿es la identidad nacional una identidad unificadora de este tipo, que cancela o subsume la diferencia cultural?

Tal idea está abierta a la duda, por varias razones. Una cultura nacional nunca ha sido simplemente un punto de lealtad, unión e identificación simbólica. Es también una estructura de poder cultural. Observemos los siguientes puntos:

1. La mayoría de las naciones modernas están formadas por culturas desiguales que sólo fueron unificadas por un largo proceso de conquista violenta; esto es, por la supresión, a la fuerza, de la diferencia cultural. "El pueblo inglés" es el producto de una serie de tales conquistas: celta, romana, sajona, vikinga y normanda. A lo largo de Europa el cuento se repite *ad nauseam*. Cada conquista subyugaba a los pueblos conquistados y a sus culturas, lenguas y tradiciones, y trataba de imponer una hegemonía cultural más unificada. Como Ernest Renan ha comentado, estos inicios violentos que están en los orígenes de las naciones modernas deben ser "olvidados" antes que la lealtad hacia una identidad nacional más unificada y homogénea pueda

comenzar a ser forjada. De este modo, la cultura "británica" aún no consiste de una asociación igual entre las culturas componentes del Reino Unido, sino de la hegemonía efectiva de lo "inglés", una cultura basada en el Sur que se representa a sí misma como la cultura británica esencial, por encima de la cultura escocesa, galesa e irlandesa y, claro está, otras culturas regionales. Matthew Arnold, quien intentó fijar el carácter esencial de los ingleses desde su literatura, al considerar a los celtas sostuvo que tales "nacionalismos provinciales tenían que ser tragados en el plano de lo político y autorizados como contribuidores culturales a la cultura inglesa" (Dodd 1986: 12).

2. En segundo lugar, las naciones están siempre compuestas de distintos géneros, clases sociales y grupos étnicos. El nacionalismo británico moderno fue el producto de un esfuerzo muy concertado, durante el período victoriano tardío y el alto período imperial, por unificar las clases por encima de las divisiones sociales a través de proveerlas con un punto de identificación alternativo: la membrecía común a la "familia de la nación". Puede argumentarse el mismo punto con relación al género. Las identidades nacionales son fuertemente condicionadas por el género. Los significados y valores de la "inglesidad" tienen poderosas asociaciones masculinas. Las mujeres juegan un rol secundario como guardianas del hogar, de los parientes y los amigos y como "madres" de los "hijos" de la nación.

3. En tercer lugar, las naciones occidentales modernas también fueron los centros de imperios o de esferas de influencia neo-imperiales, ejerciendo hegemonía cultural sobre las culturas de los colonizados. Algunos historiadores argumentan ahora que fue en este proceso de comparación entre las "virtudes" de la "inglesidad" y los rasgos negativos de otras culturas que muchas de las características distintivas de las identidades inglesas fueron definidas por primera vez (cfr. Hall 1992). En lugar de pensar en las culturas nacionales como unificadas, debemos pensar en ellas como constituyendo un dispositivo discursivo que representa la diferencia como unidad o identidad. Están atravesadas por profundas divisiones y diferencias internas, y "unificadas" solamente por el ejercicio de diferentes formas de poder cultural. Sin embargo —como en las fantasías del yo "entero" del que habla el psicoanálisis lacaniano— las identidades nacionales siguen siendo representadas como *unificadas*.

Una manera de unificarlas ha sido representarlas como la expresión de la cultura subyacente de "un pueblo". Etnicidad es el término que damos a los rasgos culturales —lenguaje, religión, costumbre, tradición, sentimiento "de lugar"— que son compartidos por un pueblo. Es tentador, por lo tanto, tratar de usar la etnicidad de esta manera "fundacional". Pero esta creencia resulta ser un mito, en el mundo moderno. Europa Occidental no tiene ninguna nación que esté compuesta solamente de un pueblo, una cultura o una etnicidad. *Las naciones modernas son todas híbridos culturales.*

Es aún más difícil tratar de unificar la identidad nacional alrededor de la raza: primero, porque —contrario a la creencia general— la raza no es una categoría biológica o genética que tenga validez científica. Hay diferentes variedades y "lagunas" genéticas, pero están tan ampliamente dispersas

dentro de lo que se llaman las "razas" como lo están *entre* una "raza" y la otra. La diferencia genética —el último refugio de las ideologías racistas— no puede ser usada para diferenciar un pueblo de otro. La raza es una categoría *discursiva,* no biológica. Es decir, es la categoría organizadora de aquellas maneras de hablar, de aquellos sistemas de representación y de las prácticas sociales (discursos) que utilizan un conjunto suelto y a menudo no-específico de diferencias en las características físicas —el color de la piel, la textura del pelo, los rasgos físicos y corporales, etc.— como *marcas simbólicas* a fin de diferenciar un grupo de otro en lo social.

Por supuesto el carácter no-científico del término "raza" no socava "las maneras en que las lógicas y los marcos raciales de referencia se articulan y utilizan, y con qué consecuencias" (Donald y Rattansi 1992: 1). En años recientes, las nociones biológicas de las razas como especies distintas (nociones que sustentaban formas extremas de ideología y discurso nacionalista en períodos anteriores: la eugenesia victoriana, las teorías raciales europeas, el fascismo) han sido reemplazadas por definiciones *culturales* de la raza, las cuales permiten que ésta desempeñe un rol significativo en los discursos sobre la nación y la identidad nacional. Paul Gilroy ha comentado los vínculos entre "racismo cultural" y "la idea de raza y las ideas de nación, nacionalidad y pertenencia nacional":

> Cada vez más nos vemos frente a un racismo que evita ser reconocido como tal porque es posible alinear 'raza' con nacionalidad, patriotismo y nacionalismo. Un racismo que ha tomado una distancia necesaria de las ideas crudas de la inferioridad y superioridad biológica ahora busca presentar una definición imaginaria de nación como una comunidad *cultural* unificada. Construye y defiende una imagen de cultura nacional, homogénea en su blancura pero precaria y perpetuamente vulnerable al ataque de enemigos de adentro y afuera. […] Éste es un racismo que responde a la turbulencia social y política de la crisis y del manejo de dicha crisis mediante la recuperación de la grandeza nacional en la imaginación. La construcción que elabora, a modo de sueño, de nuestra isla soberana como una unidad étnicamente purificada proporciona un consuelo especial contra los estragos de la decadencia [nacional] (Gilroy 1992: 87).

Pero incluso cuando "raza" es utilizada en este sentido discursivo amplio, las naciones modernas tercamente se rehúsan a emplearla de esta manera. Como observó Renan, las naciones líderes de Europa son naciones de sangre esencialmente mezclada:

> Francia es [al mismo tiempo] celta, ibérica y germánica. Alemania es germánica, celta y eslava. Italia es el país donde [...] galos, etruscos, pelagianos y griegos, sin mencionar muchos otros elementos, se cruzan en una mezcla indescifrable. Las Islas Británicas, consideradas como un todo, presentan una mezcla de sangre celta y germánica, en proporciones que son singularmente difíciles de definir (1990: 14-15).

Y estas son "mezclas" relativamente sencillas si las comparamos con aquellas que se encuentran en Europa Central y Oriental.

Este breve examen mina la idea de la nación como una identidad cultural unificada. Las identidades nacionales no subsumen todas las otras formas de diferencia dentro de ellas y no son libres del juego de poder, de las divisiones y contradicciones internas, de las lealtades entrecruzadas y de la diferencia. Entonces, cuando consideramos si las identidades nacionales están siendo dislocadas, debemos tener en cuenta la manera en que las culturas nacionales ayudan a "concertar" las diferencias en una sola identidad.

Globalización

La sección previa matizaba la idea de que las identidades nacionales hayan sido alguna vez tan unificadas y homogéneas como han sido representadas. Sin embargo, en la historia moderna, las culturas nacionales han dominado la "modernidad" y las identidades nacionales han tendido a ganar, frente a otras fuentes más particulares de identificación cultural.

¿Qué cosa, entonces, está dislocando tan poderosamente las identidades culturales nacionales ahora, a fines del siglo XX? La respuesta es un complejo de procesos y fuerzas de cambio que por conveniencia pueden agruparse bajo el término "globalización". La "globalización" se refiere a aquellos procesos que operan a escala global, los cuales atraviesan fronteras nacionales, integrando y conectando comunidades y organizaciones en nuevas combinaciones de espacio-tiempo, haciendo que el mundo, en la realidad y la experiencia, esté más interconectado. La globalización implica un alejamiento de la clásica idea sociológica de "sociedad" como un sistema bien delimitado y su reemplazo por una perspectiva que se concentra en "cómo la vida social se estructura lo largo del tiempo y el espacio" (Giddens 1990: 64). Estos nuevos rasgos temporales y espaciales que dan como resultado la compresión de distancias y escalas de tiempo y que afectan las identidades culturales, forman parte de los aspectos más significativos de la globalización y son discutidos en gran detalle en lo que sigue.

Recuérdese que la globalización no es un fenómeno reciente: "La modernidad es inherentemente globalizante" (Giddens 1990: 63). Los estados-nacionales nunca fueron tan autónomos o soberanos como alegaban ser. Y, como Wallerstein nos recuerda, el capitalismo "fue desde un principio un asunto de la economía mundial y no de los estados-nacionales. El capital nunca ha permitido que sus aspiraciones sean determinadas por fronteras nacionales" (Wallerstein 1979: 19). Así que tanto la tendencia hacia la autonomía nacional como la tendencia hacia la globalización están profundamente enraizadas en la modernidad (cfr. Wallerstein 1991: 98).

Se deben tener presentes estas dos tendencias contradictorias dentro de la globalización. No obstante, generalmente se admite que, desde los años setenta, tanto el alcance como el ritmo de la integración global han crecido enormemente, acelerando los flujos y vínculos entre naciones. En esta sección y en la siguiente, intentaré rastrear las consecuencias de estos aspectos de la globalización en las identidades culturales, examinando *tres* posibles consecuencias:

1. Las identidades nacionales están siendo *minadas* como resultado del crecimiento de la homogenización cultural y "lo postmoderno global".
2. Las identidades nacionales y otras, "locales" o particulares, están siendo *reforzadas* por la resistencia a la globalización.
3. Las identidades nacionales están en declive, pero nuevas identidades híbridas están tomando su lugar.

La compresión espacio-temporal y la identidad

¿Qué impacto ha tenido la última fase de la globalización sobre las identidades nacionales? Una de las características principales de la globalización es la compresión espacio-temporal: la aceleración de los procesos globales, para que de esta manera el mundo parezca más pequeño y las distancias más cortas, para que los eventos en un determinado lugar tengan un impacto inmediato sobre las personas y los lugares que están a mucha distancia. David Harvey sostiene que:

> Ya que el espacio parece reducirse a una aldea 'global' de telecomunicaciones y a un 'planeta-nave espacial' de interdependencias ecológicas y económicas —para utilizar sólo dos imágenes familiares y cotidianas—, y ya que los horizontes de tiempo se encogen al punto donde el presente es todo lo que hay, entonces debemos aprender a lidiar con una sensación abrumadora de compresión de nuestros mundos espaciales y temporales (1989: 240).

Lo que es importante para nuestro argumento sobre el impacto de la globalización en la identidad es que el tiempo y el espacio son también las coordenadas básicas de todos los sistemas de *representación*. Cada medio de representación —escribir, dibujar, pintar, fotografiar, figurar a través del arte o del sistema de telecomunicaciones— debe traducir su materia en dimensiones espaciales y temporales. Así, la narrativa traduce eventos en una secuencia de tiempo de principio-medio-final, y los sistemas visuales de representación traducen objetos tridimensionales en objetos de dos dimensiones. Distintas épocas culturales tienen maneras diferentes de combinar estas coordenadas temporales y espaciales. Harvey contrasta el ordenamiento racional del espacio y del tiempo de la Ilustración (y su sentido regular de orden, simetría y balance) con las quebradas y fragmentadas coordenadas de espacio-tiempo de los movimientos modernistas de finales del siglo XIX y principios del XX. Podemos apreciar que las nuevas relaciones espacio-temporales son definidas de maneras tan distintas entre sí como lo son la teoría de la relatividad de Einstein, las pinturas cubistas de Picasso y Braque, los trabajos de los surrealistas y dadaístas, los experimentos con el tiempo y la narrativa en las novelas de Marcel Proust y James Joyce y el uso de técnicas de montaje en el cine temprano de Vertov y Eisenstein.

Como ya se sostuvo, la identidad está implicada profundamente en la representación. Por lo tanto, la formación y reformación de las relaciones

espacio-temporales dentro de los diferentes sistemas de representación tienen efectos profundos en la manera en que las identidades son localizadas y representadas. El sujeto masculino, representado en las pinturas del siglo XVIII inspeccionando su propiedad en las formas espaciales clásicas, bien reguladas y controladas, o la residencia inglesa campestre, o viéndose a sí mismo localizado en las formas espaciosas y controladas de un jardín formal o en parques, este sujeto tiene un sentido muy diferente de identidad cultural al sujeto que se ve a sí mismo o a sí misma reflejado en los "rostros" fragmentados y fracturados que miran al mundo desde los planos y superficies quebradas de uno de los lienzos cubistas de Picasso. Todas las identidades están localizadas en un tiempo y espacio simbólico. Tienen lo que Edward Said (1990) llama su "geografía imaginaria": sus paisajes característicos, su propio sentido de "lugar", "hogar", o *heimat*, además de sus ubicaciones en el tiempo —en tradiciones inventadas que atan el pasado con el presente, en mitos de origen que proyectan el presente de vuelta al pasado, y en la narrativa de la nación, la cual conecta al individuo a los eventos históricos nacionales más grandes y significantes.

Otra manera de pensar esto es en términos de lo que Giddens llama la separación del espacio con respecto al lugar. El "lugar" es específico, concreto, conocido, familiar, delimitado: el terreno de prácticas sociales específicas que nos han formado y con las que están íntimamente ligadas nuestras identidades.

> En sociedades pre-modernas, el espacio y el lugar por lo general coincidían, ya que las dimensiones espaciales de la vida social son, para la mayor parte de la población […] dominadas por la 'presencia', por medio de actividad localizada. […] La modernidad separa cada vez más el espacio del lugar a través de fomentar relaciones entre 'otros ausentes', distantes de lo que se refiere a la locación de cualquier interacción 'cara a cara'. En condiciones de modernidad […] los escenarios son penetrados a fondo y se les da forma en términos de influencias sociales bastante distantes de ellos. Lo que estructura el escenario no es simplemente aquello que está presente en la escena; la 'forma visible' del escenario oculta las distanciadas relaciones que determina su naturaleza (Giddens 1990: 18).

Los lugares siguen siendo fijos; en ellos tenemos nuestras "raíces". Sin embargo, el espacio puede ser "atravesado" en un parpadeo, por jet, fax o satélite. Harvey llama a esto "la aniquilación del espacio por medio del tiempo" (1989: 205).

¿Hacia lo postmoderno global?

Algunos teóricos sostienen que el efecto general de estos procesos globalizantes ha sido el debilitamiento o socavación de las formas nacionales de identidad cultural. Plantean que hay evidencia de una pérdida de identificaciones fuertes con la cultura nacional, y el fortalecimiento de otros vínculos culturales y de otras lealtades por "encima" y por "debajo" del nivel del estado-

nación. Las identidades nacionales siguen siendo fuertes, especialmente con respecto a asuntos como derechos legales y ciudadanos, pero las identidades locales, regionales y comunitarias se han vuelto más significativas. Por encima del nivel de la cultura nacional, las identificaciones "globales" empiezan a desplazar y, algunas veces, a invalidar las nacionales.

Algunos teóricos culturales argumentan que la tendencia hacia mayor interdependencia global está conduciendo al quiebre de *todas* las identidades culturales fuertes y está produciendo aquella fragmentación de códigos culturales, aquella multiplicidad de estilos, aquel énfasis en lo efímero, en la fugacidad, en lo pasajero y en la diferencia y el pluralismo cultural que Kenneth Thompson (1996) describió, pero en una escala global, lo que podríamos llamar *lo postmoderno global.* Los flujos culturales y el consumismo global entre las naciones crean la posibilidad de "identidades compartidas"—como "clientes" de los mismos bienes, de los mismos servicios, y como "audiencias" de los mismos mensajes e imágenes— entre personas que están alejadas unas de otras en el tiempo y el espacio. A medida que las culturas nacionales se vuelven más expuestas a influencias externas, se vuelve más difícil preservar las identidades culturales intactas, o prevenir que se debiliten a raíz del bombardeo cultural y la infiltración.

Las personas en pueblos pequeños aparentemente remotos y pobres en países del "Tercer Mundo" pueden recibir en la privacidad de sus hogares los mensajes e imágenes de las culturas ricas y consumistas de Occidente, abastecidos a través de televisiones o de la radio, los cuales los vinculan a la "aldea global" de las nuevas redes de comunicación. Los bluyines y las zapatillas —el "uniforme" de los jóvenes en la cultura juvenil occidental — son tan omnipresentes en el sureste de Asia como en Estados Unidos y Europa, no sólo por el crecimiento de la comercialización mundial de la imagen del joven consumidor, sino porque, en la mayoría de casos, son producidos en Taiwán o Hong Kong o Corea del Sur para la tienda de Nueva York, Los Ángeles, Londres o Roma.

Mientras más se media la vida social por la comercialización global de estilos, lugares e imágenes, llevada a cabo por los viajes internacionales y por imágenes globales de redes mediáticas y sistemas de comunicación, más separadas se vuelven las *identidades*, desvinculadas de tiempos, lugares, historias y tradiciones específicos, y aparecen "flotando libremente". Nos vemos enfrentados a una gama de diferentes identidades, cada una atractiva para nosotros, o más bien para distintas partes de nosotros, entre las que parece que podemos elegir. Es la expansión del consumismo, ya sea como realidad o sueño, lo que ha contribuido a este efecto de "supermercado cultural". Dentro del discurso del consumismo global, las diferencias y las distinciones culturales que hasta el momento habían definido la *identidad* se vuelven reducibles a una especie de lengua franca internacional o moneda global en la que todas las tradiciones específicas e identidades distintas pueden traducirse. Este fenómeno se conoce como "homogenización cultural":

> Se está creando un espacio electrónico cultural, una geografía 'sin espacio', de imagen y simulación [...] Esta nueva arena global de la

> cultura es un mundo de comunicación instantánea y carente de profundidad, un mundo en el cual los horizontes de tiempo y espacio se han condensado y colapsado [...]
>
> La globalización se trata, sobre todo, de la condensación de horizontes de tiempo y espacio y la creación de un mundo de instantaneidad y falta-de-profundidad. El espacio global es un espacio de flujos, un espacio electrónico, un espacio descentrado, un espacio en el cual las fronteras y los límites se han vuelto permeables. Dentro de esta arena global, las economías y las culturas son lanzadas al contacto intenso e inmediato de unas con otras; con 'Otras' (un 'Otro' que ya no está sólo 'allí afuera', sino también adentro).
>
> He sostenido que ésta es la fuerza que moldea nuestros tiempos. Muchos comentaristas, sin embargo, sugieren que algo distinto está sucediendo: que las nuevas geografías tratan, de hecho, del renacimiento de la localidad y la región. Ha habido recientemente un gran crecimiento de interés en las economías locales y estrategias económicas locales. La tesis de la 'especialización flexible' ha argumentado que la economía local o regional es el elemento clave de producción [...] Esta perspectiva evidencia la importancia central y pre-figurativa de la producción localizada. Se sugiere que las fuertes instituciones locales e infraestructuras son cruciales para su éxito: las relaciones de confianza basadas en contacto cara-a-cara; una 'comunidad productiva' históricamente enraizada en un lugar particular, un sentido fuerte de orgullo y apego local. [...]
>
> Si bien la globalización podría ser la fuerza predominante de nuestros tiempos, esto no quiere decir que el localismo no tenga importancia. Si he puesto énfasis en los procesos de de-localización, asociados especialmente con el desarrollo de nuevas redes de información y comunicación, esto no debería verse como una tendencia absoluta. La particularidad del espacio y la cultura nunca puede ser suprimida, no puede ser nunca absolutamente trascendida. La globalización, de hecho, también se asocia con nuevas dinámicas de *re*-localización. Se trata de alcanzar un nuevo nexo global-local, de nuevas e intrincadas relaciones entre el espacio global y el espacio local. La globalización es como armar un rompecabezas: es cuestión de insertar una multiplicidad de localidades en la imagen integral de un nuevo sistema global (Robins 1991: 28-31, 11-6).

En alguna medida, lo que se está debatiendo es la tensión entre lo "global" y lo "local" en la transformación de identidades. Las identidades nacionales, como hemos visto, representan el apego a lugares, eventos, símbolos e historias particulares. Representan lo que algunas veces se denomina una forma *particular* de apego o pertenencia. Siempre ha existido una tensión entre estas identificaciones y otras más universales —por ejemplo, "la humanidad" en vez de "la inglesidad". Esta tensión ha persistido a lo largo de la modernidad: el crecimiento de los estados-nacionales, de economías nacionales y de culturas nacionales que continúan proveyendo un enfoque para lo primero;

la expansión del mercado mundial y la modernidad como un sistema global que provee un enfoque para lo segundo. Podría ser útil pensar el impacto de la globalización sobre las identidades en términos de nuevas maneras de articular los aspectos particulares y universales de la identidad, o como nuevas maneras de negociar la tensión entre los dos.

Lo global, lo local y el retorno de la etnicidad

¿Están siendo las identidades nacionales "homogenizadas"? La homogenización cultural es el grito angustiado de aquellos que están convencidos de que la globalización amenaza con socavar las identidades nacionales y la "unidad" de las culturas nacionales. Sin embargo, como mirada al futuro de las identidades del mundo postmoderno, esta imagen es demasiado simplista, exagerada y parcial.

Podemos mencionar al menos tres salvedades o contra-tendencias. La primera surge de la observación que junto a la tendencia de homogenización global existe una fascinación con la *diferencia* y la comercialización de la etnicidad y de la "otredad". Hay un nuevo interés en "lo local" que acompaña el impacto de lo "global". La globalización (en la forma de especialización flexible y mercadeo de "nichos") realmente explota la diferenciación local. De esta manera, en lugar de pensar lo global *reemplazando* a lo local, sería más adecuado pensar en una nueva articulación entre "lo global" y "lo local". Este "local" no se debe confundir, por supuesto, con las identidades más antiguas, firmemente enraizadas en espacios bien delimitados. Por el contrario, opera dentro de la lógica de la globalización. No obstante, es muy poco probable que la globalización destruya las identidades nacionales. Es más probable que produzca, simultáneamente, *nuevas* identidades "globales" y *nuevas* identidades "locales".

La segunda matización que hay que aplicar al argumento de la homogenización global de identidades es que la globalización está distribuida de forma desigual alrededor del mundo, entre regiones y entre diferentes estratos *dentro* de éstas. Esto es lo que Doreen Massey llama la "geometría del poder" de la globalización:

> […] Quiero aclarar algo aquí con respecto a lo que uno podría denominar la *geometría del poder* en todo esto; la geometría del poder de la compresión espacio-temporal. Pues diferentes grupos sociales e individuos se sitúan de maneras muy distintas en relación con estos flujos e interconexiones. Este punto concierne no sólo la cuestión de quién se mueve y quién no, aunque éste sea unos de sus elementos importantes; también se trata del poder en relación con el flujo y el movimiento. Diversos grupos sociales establecen relaciones distintas con esta movilidad que es diferenciada de todas maneras: algunas personas tiene 'control' de ella más que otras; algunos inician flujos y movimientos, otros no; algunos están en una posición más pasiva con respecto a ésta; algunos están efectivamente aprisionados por ella.

> En cierto sentido, al final del espectro están aquellos que están llevando a cabo tanto el movimiento como la comunicación y que de alguna forma están en una posición de control con relación a ella: las personas de la alta sociedad, los que mandan y envían los faxes y los correos electrónicos, los que hacen las llamadas de conferencia internacionales, los que distribuyen las películas, controlan las noticias, organizan las inversiones y las transacciones internacionales de divisas. Estos son los grupos que realmente controlan la compresión espacio-temporal, que realmente la pueden usar y convertir en una ventaja, grupos cuyo poder e influencia definitivamente se incrementan por ella. En su lado más prosaico, este grupo probablemente incluye un buen número de académicos y periodistas occidentales, en otras palabras, aquellos que escriben más sobre el tema.
>
> Sin embargo, hay otros grupos que también están físicamente moviéndose, pero que para nada controlan el proceso de la misma manera. Los refugiados de El Salvador o Guatemala y los trabajadores indocumentados de Michoacán en México, aglomerándose en Tijuana para hacer lo que podría resultar una fatal carrera hacia la frontera con Estados Unidos para alcanzar la oportunidad de una nueva vida. Aquí, la experiencia del movimiento y, efectivamente, la de una pluralidad confusa de identidades, es muy diferente. […]
>
> O —un ejemplo final para ilustrar otro tipo de complejidad— están las personas que viven en las *favelas* de Río, que conocen el fútbol global como la palma de sus manos y que han producido algunos de sus jugadores, que han contribuido masivamente a la música global, que nos dieron la samba y la lambada que todos bailaban el año pasado en las discotecas de París y Londres, y que nunca o casi nunca han ido al centro de Río. En un plano, han sido grandes contribuidores a lo que llamamos la compresión espacio-temporal, y en otro, están aprisionados dentro de ella.
>
> Esta es, en otras palabras, una diferenciación social muy compleja. Hay diferencias en el grado de movimiento y de comunicación, pero también en el grado de control e iniciación. Las formas en que las personas son situadas dentro de 'la compresión espacio-temporal' son muy complicadas y extremadamente variadas (Massey 1991: 25-26).

El tercer punto en la crítica de la homogenización cultural es la cuestión de quiénes son los más afectados por ella. Como hay una dirección desigual en la corriente y como aún persisten las relaciones desiguales de poder cultural entre "Occidente" y "el resto", la globalización —aunque su definición implica que afecta a todo el globo— parece ser esencialmente un fenómeno occidental.

Kevin Robins nos recuerda lo siguiente:

> Aunque se haya proyectado como transhistórica y transnacional, como la fuerza trascendente y universalizante de la modernización y la modernidad, el capitalismo global ha sido en realidad una occiden-

> talización: la exportación de mercancías, valores, prioridades y formas de vida occidentales. En un proceso de enfrentamientos culturales desiguales, las poblaciones 'extranjeras' han sido obligadas a ser los sujetos y súbditos del imperio occidental, mientras que Occidente se ha encontrado cara a cara con la cultura 'alienígena' y 'exótica' de su 'Otro'. La globalización, al derribar las barreras de la distancia, hace que el encuentro entre el centro colonial y la periferia colonizada sea inmediato e intenso (1991: 25).

En la forma más reciente de la globalización, aún son las imágenes, los artefactos y las identidades de la modernidad occidental, producidos por las industrias culturales de las sociedades "occidentales" (incluyendo Japón), los que dominan las redes globales. La proliferación de opciones de identidades es más marcada en el "centro" del sistema global que en la periferia. Los patrones de intercambio cultural desigual, comunes desde fases anteriores de la globalización, persisten en la modernidad tardía. Si uno quiere probar las comidas exóticas de otras culturas en un solo lugar, sería mejor hacerlo en Manhattan, París o Londres que en Calcuta o Delhi.

Por otro lado, las sociedades de la periferia *siempre* han estado abiertas a la influencia cultural de Occidente y hoy en día lo están más aún. La idea de que son lugares "cerrados" —étnicamente puros, tradicionales en lo cultural, no afectados, hasta ayer, por las rupturas de la modernidad— es una fantasía occidental sobre la "otredad": una "fantasía colonial" sobre la periferia, elaborada por Occidente, que tiende a querer que sus nativos sean "puros" y sus lugares exóticos "intactos". Sin embargo, la evidencia sugiere que la globalización está teniendo impacto en todo el mundo, incluyendo al Occidente, y que la periferia está sintiendo su impacto plural también, aunque a un paso más lento y desigual.

"El Resto" en "Occidente"

Las páginas anteriores han presentado tres calificaciones para una de las tres posibles consecuencias de la globalización: por ejemplo, la homogenización de las identidades culturales. Estas dicen que:

1. La globalización puede ir de la mano del reforzamiento de las identidades locales, aunque esto aún sigue dentro de la lógica de la compresión espacio-temporal.
2. La globalización es un proceso desigual y tiene su propia "geometría del poder".
3. La globalización retiene algunos aspectos de la dominación global occidental, pero las identidades culturales en todas partes están siendo relativizadas por el impacto de la compresión espacio-temporal.

Tal vez el caso más impactante de este tercer punto es el fenómeno de la migración. Luego de la Segunda Guerra Mundial, los países descolonizadores europeos creyeron que podían usar sus esferas de influencia coloniales, dejando atrás las consecuencias del imperialismo. Pero la interdependencia

global funciona en ambas direcciones. El movimiento expansivo de estilos, imágenes, mercancías e identidades de consumidor occidentales ha sido igualado por un movimiento enorme de pueblos de las periferias hacia el centro en uno de los más largos y continuos períodos de migración "no-planeada" en la historia reciente. Impulsados por la pobreza, la sequía, el hambre, el sub-desarrollo económico, el fracaso de la agricultura, guerras civiles, disturbios políticos, conflictos regionales, cambios arbitrarios en el régimen político y la acumulación de la deuda externa de sus gobiernos con los bancos occidentales, un gran número de las personas más pobres del planeta ha entendido el "mensaje" del consumo global de manera muy literal y se ha movido hacia los lugares de donde proceden los "bienes" y donde tienen mayores oportunidades de supervivencia. En la era de las comunicaciones globales, Occidente está a sólo un pasaje aéreo de ida.

Se han producido migraciones continuas y a gran escala, tanto legales como "ilegales", hacia Estados Unidos desde muchos países pobres de Latinoamérica y el Caribe (Cuba, Haití, Puerto Rico, República Dominicana y las Islas del Caribe Británico), así como un número sustancial de "migrantes económicos" y refugiados políticos del sudeste asiático y del Lejano Oriente: chinos, coreanos, vietnamitas, camboyanos, indios, pakistanís y japoneses. En Canadá, la población caribeña constituye una minoría importante. Una consecuencia es el cambio dramático en la "mezcla étnica" de la población estadounidense, el primero desde las migraciones masivas de comienzos de siglo. En 1980, uno de cada cinco norteamericanos tenía orígenes afro-americanos, asiático-americanos o indoamericanos. En 1990, la cifra era uno de cada cuatro. En muchas de las grandes ciudades (incluyendo Los Ángeles, San Francisco, Nueva York, Chicago y Miami), los blancos ahora son una minoría. Durante los años ochenta, la población de California creció por 5.6 millones, de los cuales el 43% eran personas de color —incluyendo hispánicos, asiáticos y afroamericanos (comparado con 33% de 1980)— y un quinto eran personas nacidas en el extranjero. Para el año 1995, se esperaba que un tercio de los estudiantes de colegios públicos norteamericanos fueran "no-blancos".[4]

Durante el mismo período, se ha producido una migración paralela hacia Europa por parte de árabes del Magreb (Marruecos, Argelia y Túnez), y africanos de Senegal y Zaire hacia Francia y Bélgica; de turcos y norteafricanos hacia Alemania; de asiáticos del ex-oriente holandés, las Antillas y Surinam hacia los Países Bajos; de norteafricanos hacia Italia y, por supuesto, de gente del Caribe, la India, Pakistán, Bangladesh, Kenia, Uganda y Sri Lanka hacia el Reino Unido. Hay pequeños grupos de refugiados políticos de Somalia, Etiopía, Sudán, Sri Lanka y otros lugares por todos lados.

Esta formación de "enclaves" de minorías étnicas en los estados-nacionales de Occidente ha llevado a una "pluralización" de las culturas e identidades nacionales.

4 Censo de Estados Unidos de 1991, citado en Platt (1991).

La dialéctica de las identidades

Podemos ver cómo se ha desarrollado esta situación en Gran Bretaña en términos de identidad. El primer efecto ha sido el de desafiar los contornos de las ya establecidas identidades nacionales y exponer su hermetismo frente a las presiones de la diferencia, la "otredad" y la diversidad cultural. Esto está sucediendo, en distintos grados, en todas las culturas nacionales de Occidente y, como consecuencia, ha sacado a relucir todo el asunto de la identidad nacional y el "centrismo" cultural de Occidente.

> Las certezas y jerarquías más antiguas de la identidad británica han sido puestas en duda en un mundo donde las fronteras se disuelven y las continuidades se interrumpen. En un país que ahora es un contenedor de culturas africanas y asiáticas, el sentido de lo que es ser británico nunca más podrá tener la antigua confianza y certeza. Otras fuentes de identidad son igual de frágiles. ¿Qué significa ser europeo en un continente influido no sólo por las culturas de sus antiguas colonias sino también, ahora, por culturas americanas y japonesas? ¿No es la categoría de la identidad problemática en sí misma? ¿Hay alguna posibilidad, en tiempos globales, de recuperar un sentido coherente e integral de la identidad? La continuidad e historicidad de la identidad están siendo retadas por lo inmediato e intenso de las confrontaciones culturales globales. Las comodidades de la Tradición están siendo retadas fundamentalmente por el imperativo de imponer una nueva auto-interpretación basada en las responsabilidades de la Traducción cultural (Robins 1991: 41).

Otro efecto ha sido iniciar un ensanchamiento del campo de las identidades y la proliferación de nuevas posiciones de identidad, además de un grado de polarización entre ellas. Estos cambios constituyen la segunda y tercera consecuencia posible de la globalización que mencioné anteriormente: la posibilidad de que la globalización pueda llevar al *reforzamiento* de las identidades locales o a la producción de *nuevas identidades*.

El reforzamiento de las identidades locales se puede observar en la fuerte reacción defensiva por parte de los miembros de grupos étnicos dominantes que se sienten amenazados por la presencia de otras culturas. En el Reino Unido, por ejemplo, tal defensa ha producido una "inglesidad" recargada y una retirada hacia el absolutismo étnico en un intento de apuntalar la nación y reconstruir "una identidad que cohesione, sea unificada y que filtre las amenazas en la experiencia social" (Sennett 1971: 15). Esto a menudo se basa en lo que he llamado anteriormente "racismo cultural" y es evidente ahora en partidos políticos legítimos tanto de la izquierda como la derecha, y en los movimientos políticos más extremistas en toda Europa occidental.

A veces es alcanzando por una retirada estratégica hacia identidades más defensivas entre las propias comunidades minoritarias, como respuesta a la experiencia del racismo cultural y la exclusión. Tales estrategias incluyen la re-identificación con las culturas de origen (en el Caribe, la India, Bangladesh, Pakistán); la construcción de contra-etnicidades fuertes, tales como la iden-

tificación simbólica de una segunda generación de jóvenes afro-caribeños, a través de los símbolos y motivos del rastafarismo, con su origen y herencia africanos, o el resurgimiento del tradicionalismo cultural, de la ortodoxia religiosa y el separatismo político, por ejemplo, entre *algunos* sectores de la comunidad musulmana.

También hay evidencia de la tercera consecuencia posible de la globalización: la producción de *nuevas identidades*. Un buen ejemplo son aquellas identidades que surgieron en los años setenta, agrupadas alrededor del significante "negro", que en el contexto británico proporciona un nuevo foco de identificación tanto para las comunidades afro-caribeñas como para las asiáticas. Lo que estas comunidades tienen en común y representan al adoptar la identidad "negra" no es que son iguales en lo cultural, étnico, lingüístico o físico, sino que son percibidas y tratadas "como iguales" (es decir, como no-blancos, "otros") por la cultura dominante. Es su exclusión la que proporciona lo que Laclau y Mouffe llaman el "eje de equivalencia" común de esta nueva identidad. Sin embargo, aunque haya esfuerzos por darle a esta identidad "negra" un contenido único o unificado, sigue existiendo como una identidad que *va de la mano de una amplia gama de otras diferencias*. Los pueblos afro-caribeños e indios siguen manteniendo tradiciones culturales distintas. "Negro" es, entonces, un ejemplo no sólo del carácter *político* de las nuevas identidades —es decir, su carácter *posicional* y coyuntural (su formación dentro de, y para, tiempos y lugares específicos)— sino también de la manera en que la identidad y la diferencia están inseparablemente articuladas o unidas en diversas identidades en las que ninguna termina de opacar totalmente a la otra.

Como conclusión tentativa, pareciera, entonces, que la globalización *sí* tiene el efecto de retar y dislocar las identidades centradas y "cerradas" de las culturas nacionales. Sí tiene un impacto pluralizador sobre las identidades, produciendo una variedad de posibilidades y nuevas posiciones o identificaciones, y haciendo a las identidades más posicionales, más políticas, más plurales y diversas; menos fijas, unificadas o transhistóricas. Sin embargo, su impacto general sigue siendo contradictorio. Algunas identidades gravitan hacia lo que Robins llama "la Tradición", intentando restablecer su pureza anterior y recuperar las unidades y certezas que sienten que han perdido. Otras aceptan que la identidad está sujeta a los juegos de la historia, la política, la representación y la diferencia, de modo que probablemente nunca volverán a ser unitarias o "puras", y éstas, consecuentemente, gravitan hacia lo que Robins (siguiendo a Homi Bhabha) llama "Traducción".

La siguente sección dará un breve esbozo de este movimiento contradictorio entre la Tradición y la Traducción en un plano más amplio y global, y preguntará qué nos dice esto sobre la forma en que las identidades necesitan ser conceptualizadas con relación a los futuros de la modernidad.

Fundamentalismo, diáspora e hibridez

En lo que respecta a las identidades, esta oscilación entre Tradición y Traducción (la cual fue brevemente descrita líneas arriba en relación con Gran Bretaña) se está volviendo más evidente en el plano global. Por todos lados están emergiendo identidades culturales que no están fijadas, sino que están suspendidas, *en transición*, entre distintas posiciones; que hacen uso de diferentes tradiciones culturales a la vez; y que son producto de esos cruces complicados y mezclas culturales, cada vez más comunes en un mundo globalizado. Puede ser tentador concebir la identidad en la era de la globalización como si estuviera destinada a terminar en un lugar u otro: o volviendo a sus "raíces" o desapareciendo a través de la asimilación y la homogenización. Pero puede ser que este sea un dilema falso.

Pues hay otra posibilidad: la de la "Traducción". Esta describe aquellas formaciones de identidad que atraviesan y cruzan fronteras naturales, y que están compuestas de personas que han sido *dispersadas* para siempre, sacadas de su tierra natal. Tales personas conservan fuertes lazos con sus lugares de origen y sus tradiciones, pero viven sin la ilusión de un retorno al pasado. Están obligadas a aceptar las nuevas culturas que habitan, sin simplemente asimilarse a ellas y perder por completo sus identidades. Relacionan con ellas los rastros de las culturas, tradiciones, idiomas e historias particulares a través de los cuales fueron formadas. La diferencia reside en que no están ni estarán jamás *unificadas* en el sentido antiguo, ya que son, de forma irrevocable, el producto de varias historias y culturas entrelazadas, perteneciendo a varios "hogares" (y a ningún "hogar" en particular) a la vez. Las personas que pertenecen a tales *culturas de hibridez* han tenido que renunciar al sueño o a la ambición de redescubrir cualquier pureza cultural "perdida" o absolutismo étnico. Están irrevocablemente *traducidas*. Salman Rushdie nota que la palabra "traducción" tiene su origen etimológico en la palabra latina que significa 'llevar a través.'" Escritores migrantes como él, pertenecientes a dos mundos al mismo tiempo, "habiendo sido llevados a través del mundo […] son hombres traducidos" (Rushdie 1991). Son los productos de las nuevas *diásporas* creadas por las migraciones postcoloniales. Deben aprender a habitar por lo menos dos identidades, hablar dos lenguajes culturales, traducir y negociar entre ellos. Las culturas de hibridez son uno de los tipos claramente novedosos de identidad producidos en la era de la modernidad tardía, y hay cada vez más ejemplos de ellos para descubrir.

Algunas personas sostienen que la "hibridez" y el sincretismo —la fusión entre distintas tradiciones culturales— es una fuente creativa poderosa, creando nuevas formas que son más apropiadas a la modernidad tardía que las antiguas identidades nacionales luchadoras del pasado. Otros, sin embargo, sostienen que la hibridez, con la indeterminación, "doble consciencia," y relativismo que implica, también tiene sus costos y peligros. La novela de Salman Rushdie sobre la migración, el Islam, y el profeta Mohammed, *Los versos satánicos*, con su profunda inmersión en la cultura islámica *y* su consciencia secular del "hombre traducido" secular, ofendió de tal manera a los fundamentalistas iraníes que lo sentenciaron a muerte por blasfemia.

Al defender su novela, Rushdie ofreció una defensa sólida y convincente de la "hibridez":

> Al centro de la novela está un grupo de personajes, la mayoría de los cuales son musulmanes británicos, o personas no particularmente religiosas pero de origen musulmán, luchando justamente con los tipos de problemas grandes que han surgido y rodeado al libro, de 'hibridización' y 'guetoización', de la reconciliación de lo antiguo y lo nuevo. Aquellos que se oponen más enérgicamente a la novela hoy en día son de la opinión que mezclarse con diferentes culturas inevitablemente debilitará y arruinará las propias. Yo soy de la opinión contraria. *Los versos satánicos* celebra la hibridez, la impureza, la mezcla, la transformación que deviene de nuevas e inesperadas combinaciones de seres humanos, culturas, ideas, políticas, películas, canciones. Se regocija en el mestizaje y teme el absolutismo de lo Puro. La *Mélange*, el revoltijo, el "un poquito de esto y de aquello", constituye *la manera en que lo nuevo entra al mundo*. Es la gran posibilidad que la migración en masa le da al mundo, y he tratado de aprovecharla. *Los versos satánicos* está a favor del cambio-a-través-de-la-fusión, cambio-a-través-de-la-unión. Es una canción de amor para nuestros seres mestizos (Rushdie 1991: 394).

Por otro lado, existen intentos igualmente poderosos de reconstruir identidades purificadas, restaurar la coherencia, el "cierre" y la tradición, frente a la hibridez y la diversidad. Dos ejemplos son el resurgimiento del nacionalismo en Europa Oriental y el alza del fundamentalismo.

En una época en que la integración regional en el campo político y el económico, y el desmoronamiento de la soberanía nacional se mueven rápidamente en Europa Occidental, el colapso de los regímenes comunistas en Europa Oriental y la desintegración de la antigua Unión Soviética han sido seguidos por el resurgimiento del nacionalismo étnico, alimentado tanto por ideas de pureza racial como de ortodoxia religiosa. La ambición de crear nuevos estados-nacionales, unificados en lo étnico y en lo cultural (lo cual he sugerido que nunca existió realmente en las culturas nacionales del Oeste), fue la motivación principal detrás de los movimientos separatistas en los estados bálticos de Estonia, Letonia y Lituania, la desintegración de Yugoslavia y la independencia de varias ex-repúblicas soviéticas, desde Georgia, Ucrania, Rusia y Armenia hasta Kurdistán, Uzbekistán, y las repúblicas asiáticas "musulmanas" del antiguo estado soviético. Un proceso muy parecido ha estado teniendo lugar en las "naciones" de Europa Central que fueron forjadas de la desintegración de los imperios austrohúngaro y otomano al final de la Segunda Guerra Mundial.

Estos aspirantes a naciones tratan de construir Estados que estén unificados tanto en términos religiosos como étnicos y de crear entidades políticas alrededor de identidades culturales homogéneas. El problema es que contienen dentro de sus "fronteras" minorías que se identifican con culturas distintas. De este modo, por ejemplo, hay minorías "étnicas" rusas en las Repúblicas Bálticas y en Ucrania, polacos étnicos en Lituania, un enclave armenio (Nagorno-Karabaj) en Azerbaijyán, minorías turco-cristianas entre las mayorías rusas

de Moldavia, y grandes cantidades de musulmanes en las repúblicas sureñas de la antigua Unión Soviética, que comparten más, en términos culturales y religiosos, con sus vecinos islámicos del Medio Oriente que con cualquiera de sus "paisanos".

La otra modalidad significativa del resurgimiento del nacionalismo particularista y del absolutismo étnico y religioso es, por supuesto, el fenómeno del "fundamentalismo." Esto es evidente en todas partes, aunque su ejemplo más llamativo se encuentra en algunos estados islámicos en el Medio Oriente. Comenzando con la Revolución Iraní, han surgido en muchas sociedades islámicas, que habían sido seculares hasta ese momento, movimientos fundamentalistas islámicos que buscan crear Estados religiosos donde los principios políticos de organización estén alineados con las doctrinas religiosas y las leyes del *Corán*. En realidad, esta tendencia es difícil de interpretar. Algunos analistas la ven como una reacción al carácter "forzado" de la modernización occidental; definitivamente, el fundamentalismo iraní fue una respuesta directa a los esfuerzos del Sha en los años setenta por adoptar modelos y valores culturales occidentales al por mayor. Algunos la interpretan como una respuesta a su exclusión de la "globalización". La reafirmación de las "raíces" culturales y el retorno a la ortodoxia ha sido por mucho tiempo una de las fuentes más poderosas de contra-identificación entre muchas sociedades y regiones tercermundistas y postcoloniales (uno piensa aquí en los roles del nacionalismo y la cultura nacional en los movimientos de independencia indios, africanos y asiáticos). Otros identifican la raíz del fundamentalismo islámico en el fracaso de los Estados islámicos de ofrecer liderazgos "modernizantes" eficientes y exitosos, o partidos modernos y seculares. En condiciones de pobreza extensa y relativo subdesarrollo económico (el fundamentalismo es más fuerte en los Estados islámicos más pobres de la región), una reinstauración de la fe islámica es una fuerza ideológica y política vinculante y movilizadora muy poderosa, especialmente donde las tradiciones democráticas son débiles.

La tendencia hacia la "homogenización global", entonces, es igualada por una reactivación poderosa de la "etnicidad", a veces de las variedades más híbridas o simbólicas, pero también frecuentemente de las variedades exclusivas o "esencialistas" citadas arriba. Bauman se ha referido a este "resurgimiento de la etnicidad" como uno de principales motivos por los que las versiones más extremas, libres o indeterminadas de lo que le sucede a la identidad bajo el impacto de lo "posmoderno global" requiere una seria matización.

> El 'resurgimiento de la etnicidad' […] pone a la vista el inesperado florecimiento de lealtades étnicas dentro de minorías nacionales. De la misma manera, oculta lo que parece ser la causa profunda del fenómeno: la creciente separación entre la membrecía a un cuerpo político y la membrecía étnica (o, de manera más general, la conformidad cultural) que elimina mucha de su atracción original del programa de asimilación cultural. […] La etnicidad se ha vuelto una de las varias categorías o símbolos, o 'tótems', en torno a los cuales se forman comunidades flexibles y libres de sanciones, y en referencia a los cuales

> se construyen y afirman las identidades individuales. Ahora hay, por ende, [muchas] menos fuerzas centrífugas que alguna vez debilitaban la integridad étnica. En vez, hay una poderosa demanda de singularidad étnica pronunciada, aunque simbólica más que institucionalizada (Bauman 1990: 167).

Está claro que el resurgimiento del nacionalismo y otras formas de particularismo a fines del siglo XX, junto e íntimamente vinculado con la globalización es una inversión, un cambio de rumbo muy inesperado. Nada de las perspectivas modernizadoras de la Ilustración o de las ideologías occidentales —ni el liberalismo ni tampoco el marxismo, que a pesar de su oposición al liberalismo también concibió al capitalismo como el agente involuntario de la "modernidad"— previó tal resultado.

Tanto el liberalismo como el marxismo, cada uno a su manera, implicaban que el apego a lo local y lo particular gradualmente devendría en valores e identidades más universalistas y cosmopolitas o internacionales; que el nacionalismo y la etnicidad eran formas de sujeción arcaicas, del tipo que se "desvanecería" por la fuerza revolucionaria de la modernidad. Según estas "metanarrativas" de la modernidad, las sujeciones irracionales a lo local y lo particular, a la tradición y las raíces, a los mitos nacionales y las "comunidades imaginadas," serían gradualmente reemplazadas por identidades más racionales y universalistas. Sin embargo, la globalización no parece estar produciendo ni el triunfo simple de "lo global" ni la persistencia, en su antigua forma nacionalista, de "lo local". Las distracciones o los desplazamientos de la globalización resultan ser más variados y contradictorios de lo que sugieren sus protagonistas u oponentes. No obstante, esto también sugiere que, aunque impulsada de muchas formas por Occidente, la globalización puede resultar ser parte de aquella historia lenta, dispareja, pero continua de la descentralización de Occidente.

Referencias citadas

Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill y Bryan Turner
1986 *Sovereign Individuals of Capitalism*. Londres: Allen & Unwin.

Althusser, Louis
1966 *For Marx*. Londres: Verso. [*La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI Editores, 1968].

Anderson, Benedict
1983 *Imagined Communities* Londres: Verso. [*Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993].

Barnett, Anthony
1982 *Iron Britannia*. Londres: Allison y Busby.

Bauman, Zygmunt
1990 "Modernity and Ambivalence". En: Mike Featherstone (ed.), *Global Culture*. Londres: Sage.

Bhabha, Homi (ed.)
1990 *Narrating the Nation*. Londres: Routledge.

Brennan, Timothy
1990 "The National longing for Form". En: Homi Bhabha (ed.), *Narrating the Nation*. Londres: Routledge.

Derrida, Jaques
1981 *Writing and Difference*. Londres: Routledge.

Dodd, Philip
1986 "Englishness and the National Culture". En: Robert Colls y Philip Dodd (eds.), *Englishness: Politics and Culture, 1880-1920*. Londres: Croom Helm.

Donald, James y Ali Rattansi (eds.).
1992 *"Race," Culture and difference*. Londres: Sage.

Dreyfus, Hubert y Paul Rabinow
1982 *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton, Inglaterra: Harvester. [*Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. 1º ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988].

Forester, John
1987 "A Brief History of the Subject". En: *Identity: The Real Me*.. Londres: Instituto de Artes Contemporáneas.

Foucault, Michel
1967 *Madness and Civilization*. Londres: Tavistock. [*Historia de la locura en la época clásica, I.* Fondo De Cultura Económica]
1973 *Birth of the Clinic*. Londres, Tavistock. [*El nacimiento de la clínica : una arqueología de la mirada médica*. 7º ed. Mexico: Siglo XXI Editores, 1980].
1975 *Discipline and Punish*. Londres: Allen Lane. [*Vigilar y castigar : nacimiento de la prisión*. 1º ed. Mexico: Siglo XXI Editores Argentina, 2006].
1986 "The subject and power". En: Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester.

Frisby, David
1985 *Fragments of Modernity*. Cambridge: Polity Press,

Gellner, Ernest
1983 *Nations and Nationalism*. Oxford, Basil Blackwell. [*Naciones y nacionalismos.* Alianza Editorial, 2008]

Giddens, Anthony
1990 *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press. [*Consecuencias de la modernidad Modernity Consequences.* Alianza Editorial, 1993].

Gilroy, Paul
1987 *There Ain't no Black in the Union Jack. The Cultural Politics of Race and Nation*. Londres, Hutchinson.

1992 "The End of Anti-Racism". En *"Race," Culture and difference,* editado por Donald, J. y Rattansi, A. Londres: Sage.

Hall, Catherine
1992 *White, Male and Middle Class: Explorations in Feminism and History.* Cambridge: Polity Press.
1985 "Religious Cults and Social Movements in Jamaica". En: *Religion and Ideology*. Manchester: Manchester University Press.

Hall, Stuart
1990 "Cultural Identity and Diaspora". En: Jonathan Rutherford (ed.), *Identity*. Londres: Lawrence and Wishart. [Publicado en la presente compilación como Identidad cultural y diáspora].
1987 "Minimal Selves". En: *Identity: The Real Me*. Londres: Instituto de Artes Contemporáneas.

Harvey, David
1989 *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Basil Blackwell. [*La condición de la postmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998].

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger
1993 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press. [*La Invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, 2002].

Lacan, Jaques
1977 "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I". En: *Écrits*. Londres: Tavistock. [*Escritos*. 10º ed. México: Siglo XXI Editores, 1984].

Laclau, Ernesto
1990 *New Reflections on the Revolution of our Time*. Londres: Verso. [*Nuevas Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1993].

Locke, John
1967 *An Essay Concerning Human Understanding*. Londres: Fontana.

Marx, Karl y Friedrich Engels
1973 *The Communist Manifesto*. Harmondsworth: Penguin. ["El manifiesto del partido comunista" En: En: Marx y Engels. *Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso, 1973].

Massey, Doreen
1991 A Global Sense of Place. *Marxism Today* 24-29.

Mercer, Kobena
1990 "Welcome to the Jungle". En: Jonathan Rutherford (ed.), *Identity*. Londres: Lawrence and Wishart.

Nairn, Tebbit
1977 *The Break-up of Britain*. Londres: Verso.

Parekh, Bhikhu
1989 Between Holy Text and Moral Void. *New Statesman and Society* (13): 29-33.

Platt, Anthony
1991 *Defending the Canon* . Binghamton: State University of New York.

Powell, Enoch
1969 *Freedom and Reality*. Farnham: Elliot Right Way Books.

Renan, Ernest
1990 "What is a Nation?" En: Homi Bhabha (ed.), *Narrating the Nation*. Londres: Routledge.

Robins, Kevin
1991 "Tradition and Translation: National Culture in its Global Context". En: John Corner y Sylvia Harvey (eds.), *Enterprise and Heritage: Crosscurrents of National Culture*. Londres: Routledge.

Rushdie, Salman
1991 *Imaginary Homelands*. Londres: Granta Books.

Said, Edward
1990 Narrative and Geography. *New Left Review* (180): 81-100.

Schwarz, Bill
1986 "Conservatism, Nationalism and Imperialism". En: James Donald y Stuart Hall (eds.), *Politics and Ideology*. Milton Keynes: Open University Press.

Scruton, Roger
1986 "Authority and Allegiance". En: James Donald y Stuart Hall (eds.), *Politics and Ideology*. Milton Keynes: Open University Press.

Sennett, Richard
1971 *The Ideas of Disorder*. Harmondsworth: Penguin.

Thompson, Kenneth
1996 "Social Pluralism and Post-modernity". En: Stuart Hall *et al.* (eds.), *Modernity: An Introduction to Modern Societies*. pp. 564-594. Cambridge: Blackwell.

Urry, John
1990 *The Tourist Gaze*. Londres: Sage.

Wallerstein, Immanuel
1979 *The Capitalist Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
1984 *The Politics of the World Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
1991 "The National and the Universal". En: Anthony King (ed.), *Culture, Globalization and the World System*. Londres: Macmillan.

Williams, Raymond
1976 *Keywords*. Londres: Fontana. [*Palabras clave: un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000].

18. Negociando identidades caribeñas

En esta conferencia abordaré cuestiones de la cultura e identidad caribeñas. Quiero sugerir que tales cuestiones no están separadas o distanciadas de ninguna manera de los problemas de movilización política, desarrollo cultural, desarrollo económico, etc. Mientras más conocemos y observamos las luchas de las sociedades de la periferia por lograr algo con los escasos recursos de los que disponen, más entendemos la importancia de las cuestiones y problemas de identidad cultural envueltos en ese proceso. Quiero examinar algunos temas de un asunto que ha sido profusamente explorado por escritores y artistas caribeños: la identidad cultural presentándose siempre como un problema para los caribeños.[1]

La razón por la que debería ser un problema no es un misterio, pero quisiera investigar esta cuestión de la identidad y por qué escritores, políticos, líderes cívicos, artistas y otros caribeños no han podido dejar de preocuparse por ella. Y al hacer esto, quiero problematizar en cierta medida la manera en la que pensamos acerca de la identidad. Quiero explorar el mismo término "mito". Los ingleses no son buenos con los mitos, siempre oponiéndolos por un lado a la realidad, y por el otro lado a la verdad, como si se tuviera que elegir entre ellos. Yo específicamente no quiero tener que elegir entre mito y realidad, sino hablar acerca de los efectos contemporáneos e históricos muy reales que los mitos tienen sobre la identidad. Y quisiera hacerlo con otro propósito que, espero, se podrá apreciar más claramente al final. El tema de la identidad cultural como búsqueda política ahora constituye uno de los problemas globales más serios que enfrentamos al entrar al siglo XXI. La re-emergencia de cuestiones de etnicidad y de nacionalismo —los peligros y los placeres del redescubrimiento de la identidad en el mundo moderno dentro y fuera de Europa— sitúa la cuestión de la identidad cultural en el centro mismo de la agenda política contemporánea. Lo que quiero sugerir es que a pesar de los dilemas y vicisitudes de la identidad que ha venido y que sigue sufriendo el pueblo caribeño, tenemos un mensaje pequeño pero muy importante para el mundo acerca de cómo negociar la identidad.

La búsqueda de la esencia

Existe un discurso claro y muy poderoso acerca de identidad cultural, especialmente en Occidente. De hecho, la mayoría de nosotros ha vivido y continúa viviendo a través de un ejercicio de definición y defensa de un tipo particular de identidad cultural británica. Me confundí cuando Norman Tebbit preguntó

1 Esta conferencia fue dictada como la "Walter Rodney Memorial Lecture" en 1993, por la gentil invitación del profesor Alastair Hennessy, del Centro de Estudios Caribeños de la Universidad de Warwick.

acerca de cuál equipo de críquet se apoya, para descubrir si es que se es "uno de nosotros", "uno de ellos", o ninguno de los dos. Mi propia respuesta a ello fue que si podía decirme cuántos de los cuatrocientos miembros del equipo atlético británico son completamente británicos, estaba dispuesto a responder la pregunta acerca del equipo de críquet; de otra forma, no. Pero el discurso de la identidad sugiere que la cultura de un pueblo, en sus raíces —y el asunto de las raíces está ya bastante en cuestión— se trata de su esencia, de los fundamentos de una cultura. Las historias van y vienen, los pueblos van y vienen, las situaciones cambian, pero en algún lugar, en el fondo, está latiendo la cultura a la que todos pertenecemos. Nos provee de una especie de terreno para nuestras identidades, algo a lo cual podemos regresar, algo sólido, algo fijo, algo estable, en torno a lo cual podemos organizar nuestras identidades y nuestro sentido de pertenencia. Y hay una sensación de que las naciones y pueblos modernos no pueden sobrevivir por mucho tiempo y triunfar sin la capacidad de fundamentarse, por así decirlo, en nombre de sus identidades culturales.

Ahora, la pregunta acerca de lo que podría ser la identidad cultural caribeña ha sido de extraordinaria importancia, desde antes del siglo XX pero aún más durante ese siglo. En parte por las dislocaciones de la conquista, la colonización y la esclavitud, en otra parte por la relación colonial en sí y las distorsiones de vivir en un mundo cultualmente dependiente y dominado desde un centro situado afuera del lugar donde vivía la mayoría de la gente. Pero también ha sido importante para las contra-identidades, en tanto ha proveído fuentes sobre las cuales se han fundado importantes movimientos de descolonización, independencia y consciencia nacionalista en la región. En cierto sentido, mientras no sea posible establecer quiénes son los probables sujetos de los movimientos de independencia y en nombre de quién está siendo conducida la descolonización cultural, no será posible completar el proceso. Y ese proceso implica definir quiénes son estas personas. En *Piel negra, máscaras blancas,* Fanon habla de "una investigación apasionada dirigida con la secreta esperanza de descubrir, más allá de la miseria del hoy, más allá de la propia contemplación, resignación y renuncia, alguna área hermosa y espléndida cuya existencia nos rehabilite tanto con relación a nosotros como con relación a otros". Y como he dicho, esa investigación apasionada de los escritores, artistas y líderes políticos caribeños, aquella búsqueda de identidad, ha sido la misma forma en la que ha sido conducida gran parte del esfuerzo artístico en todas las lenguas caribeñas en este siglo.

Las contra-corrientes de la diáspora

¿Por qué entonces es tan problemática la identidad de los caribeños? Es una pregunta muy grande, pero déjenme sugerir algunas de las razones. Primero que nada, la búsqueda de la identidad siempre implica una búsqueda de los orígenes, y es imposible localizar en el Caribe un origen para sus pueblos. Los pueblos indígenas del área en gran parte ya no existen, y dejaron de existir muy poco después del encuentro con los europeos. Éste es en el fondo el primer trauma de la identidad en el Caribe. No sé cuántos de ustedes sepan

cómo es el escudo de armas de Jamaica. Tiene dos figuras de indios arahuacos sosteniendo un escudo en el centro, que tiene una cruz decorada con piñas y que es coronado por un cocodrilo. Peter Hulme informa que en 1983 el primer ministro de Jamaica de entonces, Edward Seaga, quiso cambiar el escudo de armas argumentando que no se encontraba representado en él ni una identidad jamaiquina reconocible. En sus palabras: "¿Pueden los arahuacos pisoteados y extintos representar a los bravos habitantes de Jamaica? ¿Pueden los cocodrilos de baja talla y casi extintos, un reptil de sangre fría, simbolizar a los cálidos y elevados espíritus jamaiquinos? ¿Dónde aparece la piña, que fue exportada a Hawái, en un lugar destacado de nuestra historia o de nuestro folclor?". Leo esa cita simplemente para recordarles que las cuestiones de identidad siempre se tratan de representación. Se tratan siempre de la invención de la tradición, y no simplemente de su descubrimiento. Siempre son ejercicios de la memoria selectiva y casi siempre involucran el silenciamiento de algo a fin de permitirle hablar a otra cosa.

Maurice Cargill, un comentarista famoso de asuntos jamaiquinos en *The Gleaner*, respondió al primer ministro de la siguiente manera: "¿Qué tal un diseño que contenga plantas de marihuana entrelazadas, contra un fondo de billetes de dólares americanos con turistas desenfrenados y damas yacentes?". La identidad silencia a la vez de recordar. Siempre se trata de producir en el futuro una versión del pasado, es decir, siempre se trata de narrativas, las historias que las culturas se cuentan a sí mismas, sobre quiénes son y de dónde vienen. La única forma en la cual es imposible resolver el problema de la identidad caribeña es tratando de mirarlo, como si simplemente mirar fuera a revelar quiénes son estas personas. Durante el período en el cual estuve preparando mi serie sobre el Caribe para la BBC [*British Broadcasting Corporation*], en un espacio de tiempo relativamente corto tuve la oportunidad de visitar un gran número de islas caribeñas, muchas de las cuales nunca había visto antes. Me quedé completamente asombrado por la diversidad étnica y cultural con la que me encontré. Ninguna isla caribeña se ve igual a otra en términos de su composición étnica, incluyendo los diferentes rasgos genéticos y físicos y las características de la gente. Y eso es antes de empezar a abordar la cuestión de las distintas lenguas y tradiciones culturales que reflejan las diferentes culturas colonizadoras.

Puede sorprender a algunas de las personas presentes en esta habitación el hecho de que existan varias islas caribeñas, de las grandes, en las cuales los negros no están ni cerca de constituir la mayoría de la población. Hay ahora dos sociedades caribeñas importantes, antiguas colonias de Gran Bretaña, donde los indios constituyen una mayoría. En Cuba, lo primero que llama la atención es la larga persistencia del asentamiento hispánico blanco y, luego, de la población mestiza, y sólo después de la población negra. Haití, que es de alguna manera la isla simbólica de la cultura negra, donde uno se siente más cercano a la herencia africana que en cualquier otro lugar, tiene una historia donde los mulatos han desempeñado un rol histórico absolutamente clave y vital. Martinica es un lugar desconcertante; es en mi experiencia más francesa que París, sólo que un poco más oscura. La República Dominicana es un lugar donde es posible sentirse más cercano a España y a la tradición

española de América Latina que en cualquier otro lugar del Caribe que yo haya visitado. El crisol de las islas británicas produjo, donde quiera que se mire, una combinación diferente de rasgos y factores genéticos, y en cada isla están presentes elementos de otras culturas étnicas: chinas, sirias, libanesas, portuguesas, judías. Lo sé porque yo tengo una pequeña proporción de prácticamente todos estos en mi propia herencia. Mi procedencia es africana y también, según me dicen, escocesa —de baja ascendencia, probablemente un presidiario—, indio del Este, judío portugués. Ya no puedo evocar ninguno más, pero si hiciera un esfuerzo en buscar creo que podría encontrarlos.

Es más, en otro sentido, allí todos provienen de otro lugar, y no está claro qué es lo que los atrajo, y ciertamente no es claro si sus motivos fueron alguna vez del más alto nivel de aspiración. Es decir, sus verdaderas culturas, los lugares de donde realmente proceden, las tradiciones que de verdad los formaron, se encuentran en otro lugar. El Caribe es la primera diáspora, la original y la más pura. Hoy en día, negros que han completado el viaje triangular de regreso a Gran Bretaña hablan a veces de la emergente diáspora negra británica, pero yo tengo que decirles que ellos y yo estamos doblemente diasporizados. Es más, esto significa que no somos solamente una diáspora que vive en un lugar donde el centro está siempre en otro lugar, sino el quiebre con respecto a esas fuentes culturales originarias, habiendo pasado por los traumas de la ruptura violenta. No quiero hablar sobre la naturaleza de esta ruptura, con la mayoría de las poblaciones dislocadas de sus propias culturas e insertadas en las culturas de las relaciones colonizadoras de la esclavitud. No quiero hablar acerca del trauma del transporte, de la descomposición de los grupos lingüísticos, tribales y familiares. No quiero hablar acerca de las brutales repercusiones del sistema de contratación de indios o culíes.[2*] Simplemente quiero decir que en las historias de las migraciones, forzadas o libres, de pueblos que ahora componen las poblaciones de estas sociedades, cuyos rastros culturales se encuentran en todas partes combinados unos con otros, siempre se encuentra la marca de la violencia y la ruptura históricas.

Por supuesto que los pueblos que fueron insertados de esta manera en estas antiguas sociedades coloniales se polarizaron instantáneamente. Y si alguien todavía está bajo la ilusión de que las cuestiones de la cultura pueden discutirse sin hacer referencia a cuestiones de poder, solamente tiene que mirar al Caribe para comprender cómo, durante siglos, cada característica y rasgo cultural tenía su inscripción de clase, color y raza. Uno podía llegar a las culturas examinando a la población, y a las poblaciones examinando las culturas, y cada una estaba clasificada en un orden de poder cultural. Es imposible abordar la cultura caribeña sin entender la forma en la que fue continuamente inscrita en cuestiones del poder. Claro está que esa inscripción de la cultura en las relaciones de poder no se mantuvo polarizada en la sociedad caribeña, pero ahora entiendo que una de las cosas de las que personalmente estuve huyendo cuando vine a Inglaterra a estudiar en 1951, fue de una sociedad que estaba profundamente jerarquizada culturalmente,

2 *Indian Indenture System*: el sistema que se inició después de la abolición de la esclavitud en 1834 y que continuó hasta 1920, en el que miles de nativos de la India fueron transportados a varias colonias europeas como mano de obra (Nota del traductor).

que era el tipo de sociedad postcolonial en la que crecí. Naturalmente, esas relaciones culturales no se mantuvieron rígidas, y las culturas relativas se abrieron rápidamente a la integración, asimilación e influencia cruzada. Casi nunca eran independientes. En seguida se volvieron sujetas a complejos procesos de asimilación, traducción, adaptación, resistencia, re-selección y así sucesivamente. Es decir, se convirtieron, en un sentido profundo, en sociedades diaspóricas. Pues dondequiera que uno encuentre diásporas, siempre encontrará precisamente esos procesos complicados de negociación y transculturación que caracterizan a la cultura caribeña. No quiero intentar esbozar las relaciones culturales de ese período, sino simplemente identificar tres procesos clave que están trabajando para crear la filigrana enormemente refinada y delicada, las complejidades de la identificación cultural, en la sociedad caribeña de ese tiempo.

Sobrevivencia y asimilación

Primero, y especialmente en lo que concierne a las poblaciones que habían sido esclavizadas, la retención de viejas costumbres, la retención de rasgos culturales de África; costumbres y tradiciones que fueron retenidas en la esclavitud y a través de ella, en las plantaciones, en la religión, parcialmente en el lenguaje, en las costumbres folclóricas, en la música, en la danza, en todas aquellas formas de cultura expresiva que permitieron a hombres y mujeres sobrevivir el trauma de la esclavitud. No intactos, nunca puros, nunca sin ser tocados por la cultura de la sociedad inglesa victoriana y pre-victoriana, nunca situados fuera de la cristiandad o completamente fuera del alcance de la Iglesia, nunca sin haber recibido por lo menos un poco de instrucción en la Biblia, siempre rodeados por la cultura colonizadora, pero lo que es más importante —y hoy en alguna medida incluso imprescindible— siempre reteniendo algo de la conexión. A menudo sin ser reconocidos, a menudo manifestándose únicamente en la práctica, a menudo sin ser reflejados, a menudo sin saber que la gente estaba actuando dentro de una tradición. No obstante, en la vida cotidiana, en la medida de lo posible, manteniendo siempre algún tipo de lazo subterráneo con lo que se llamaba a menudo "el otro Caribe", el Caribe que no era reconocido, que no podía hablar, que no tenía registros oficiales, ninguna explicación oficial de su propio transporte, ningún historiador oficial, pero que a pesar de esto tenía una vida oral que mantenía una conexión umbilical con la tierra natal y cultura africanas.

Pero no olvidemos que la retención caracterizó a las culturas colonizadoras tanto como a las colonizadas. Pues si se observa a las Pequeñas Inglaterras, las Pequeñas Españas y las Pequeñas Francias que fueron creadas por los colonizadores, y si se toma en cuenta este tipo de réplica fosilizada, con su usual retraso cultural colonial —la gente es siempre más victoriana cuando está tomando té en el Himalaya que cuando está tomando té en Leamington—, se puede apreciar que estaban manteniendo viva la memoria de sus propios hogares, patrias, tradiciones y costumbres. Este doble aspecto importante de la retención ha marcado la cultura caribeña desde los primeros encuentros coloniales.

En segundo lugar, el profundo proceso de asimilación, de arrastrar a la sociedad entera a una relación imitativa con esta otra cultura que nunca podía alcanzar completamente. Cuando alguien habla de asimilación en el Caribe, uno siempre tiene la sensación de que el pueblo caribeño constantemente está inclinándose hacia delante, casi a punto de caerse, esforzándose por alcanzar otro lugar. Mi madre solía decirme que si tan sólo ella pudiera encontrar los documentos correctos, sería capaz de unir una especie de genealogía para su familia; no una que la conduzca a la Costa Oeste del África, créanme, sino una genealogía que la conectaría, aunque no estaba completamente segura, a la casa predominante del imperio austro-húngaro o a los nobles de Escocia, cualquiera de los dos. Probablemente pensó que quizás en el patio interior de Merton College en Oxford yo podría tropezarme con uno de estos vestigios secretos que de alguna manera me convertirían en lo que claramente fui formado, criado, enseñado, educado, cuidado y cultivado para ser, una especie de inglés negro. Cuando volví a casa por primera vez a mediados de los años sesenta, mis padres me dijeron: "Espero que por allá no piensen que eres uno de esos inmigrantes". Y lo gracioso es que yo nunca antes me había llamado a mí mismo, o pensado acerca de mí mismo como un inmigrante. Pero habiendo sido llamado o interpelado, lo acepté inmediatamente: eso es lo que soy. En ese momento migré. Otra vez, la palabra "negro" nunca había sido pronunciada en mi familia, o en cualquier lugar de Jamaica que yo hubiera escuchado, en toda mi juventud y adolescencia, aunque hubo bastantes otras formas de llamarlo, y a pesar de que muchas personas eran, en efecto, bastante negras. Así que no fue hasta mediados de los años sesenta, en otra visita a casa, que mis padres me dijeron: "Existe toda esta consciencia negra, este movimiento negro en los Estados Unidos; espero que no estés teniendo mucha influencia por allá", y me di cuenta que acababa de cambiar de identidad otra vez. Confesé una vez más y dije: "En realidad, yo soy exactamente lo que en Gran Bretaña estamos empezando a llamar negro". Lo cual sería de alguna manera una nota a pie de página para decir que la identidad no es solamente una historia, una narrativa que nos narramos a nosotros mismos acerca de nosotros mismos, sino que se trata más bien de historias que cambian de acuerdo a circunstancias históricas. Y la identidad cambia de acuerdo a la forma en que la pensamos, escuchamos y experimentamos. Lejos de venir solamente del pequeño punto de verdad que está adentro nuestro, las identidades en realidad vienen de afuera; son la manera en que somos reconocidos y luego llegan a tomar el lugar de los reconocimientos que otros nos dan. Sin los demás no hay un yo, no existe el auto-reconocimiento.

Entonces, dadas las torcidas estructuras de crecer en este tipo de sociedad; de intentar conseguir cualquier rango social o posición en la estructura racial de color en la que uno se encuentra; de estar tratando de negociar las complejidades de quién, entre todos estos complicados conjuntos de historias, es uno en realidad y dónde uno podría encontrar, en el espejo de

la historia, un punto de identificación o reconocimiento para uno mismo, no sorprende que personas caribeñas de todo tipo, de todas las clases y de todas las posiciones, experimenten la cuestión de tener que posicionarse a sí mismas en una identidad cultural como un enigma, como un problema, como una pregunta abierta. Existen muchos escritos acerca de esta cuestión, pero para mí la afirmación más poderosa se encuentra en *Piel negra, máscaras blancas* de Fanon, pues solamente en Fanon uno logra entender los traumas internos de la identidad que son consecuencia de la colonización y la esclavitud. Es decir, no sólo las presiones y los procesos externos de la explotación, sino la forma en que uno llega internamente a contribuir a una objetivación de uno mismo que constituye un profundo error de reconocimiento de la identidad propia. Por consiguiente, contra ese fondo, en el Nuevo Mundo y en el Caribe, los intentos en el siglo XX de alcanzar la independencia, de descolonizar; los movimientos de independencia en el siglo XIX en las sociedades hispánicas caribeñas; los intentos de regenerar y fundar la vida política y social de la sociedad, no en un cuadro o imagen ausente que nunca pudiera ser realizada, no en la nostalgia por algo fuera de la sociedad, sino en las complicadas realidades y negociaciones de la sociedad misma, tuvieron que conllevar la redefinición de la identidad. Sin ella, no hubiera habido independencia de ningún tipo. Y una de las complejidades o perplejidades de los movimientos independistas —ciertamente en las islas caribeñas británicas— es que, en las primeras fases de esos movimientos, ocurrió la así llamada independencia política con respecto al poder colonial, pero no tuvo lugar la revolución cultural de la identidad.

África y la modernidad

Para el tercer proceso, que dará forma al resto de esta exposición, quiero empezar por mirar a algunos de los otros intentos de nombrar lo innombrable, de hablar acerca de las posibilidades de identificación cultural, de las distintas tradiciones de los pueblos para los que generalmente no había modelos culturales, los pueblos en el fondo de la sociedad. Y como pueden imaginar, este proceso siempre involucró una renegociación, un redescubrimiento de África. Los movimientos políticos en el Nuevo Mundo en el siglo XX han tenido que pasar a través de un reencuentro con África. Las diásporas africanas del Nuevo Mundo han sido, en un sentido u otro, incapaces de encontrar un lugar en la historia moderna sin el retorno simbólico a África. Ha asumido muchas formas, ha sido encarnado en muchos movimientos tanto intelectuales como populares. Quisiera decir unas palabras acerca de dos o tres de ellos solamente. Quizás el más conocido en un sentido intelectual sea el movimiento en torno a la noción de negritud, en torno al descubrimiento de la negrura, a la afirmación de una personalidad africana, bastante asociado con el nombre de Aimé Césaire y con el grupo a su alrededor en París y, luego, proveniente de Martinica, una pequeña sociedad que describí antes de una manera algo peyorativa, el lugar más francés que he encontrado en el Caribe, ciertamente, pero también el lugar de nacimiento de Fanon y de Aimé Césaire. El trabajo de Césaire consistió en ir arrancando de esa cultura caribeña con la que estaba más familiarizado, las hebras que más profundamente se rela-

cionaban con la valorización de la conexión africana, el redescubrimiento de la conexión africana, de la consciencia africana, de la personalidad africana, de las tradiciones culturales africanas.

Tuve la suerte, en el programa sobre Martinica, de poder incluir una entrevista con Aimé Césaire, quien debe de tener casi el doble de mi edad y aparenta tener la mitad y quien está maravillosamente en forma y con mucha fuerza en este momento. En esa entrevista uno puede apreciar el enorme placer con que describe cómo fue a África y descubrió por primera vez la fuente de las máscaras del carnaval de Martinica, en el cual él había participado y a cuya realización había contribuido cuando era un niño. De repente el destello de reconocimiento, la continuidad de la tradición rota y quebrada. El trabajo importantísimo que fluyó de su participación en el movimiento la de negritud —no solamente los poemas y la poesía y la escritura que han surgido de esa inspiración, de la renegociación de una consciencia caribeña con el pasado africano, sino también el trabajo que él ha inspirado en Martinica entre poetas y pintores y escultores— es una profunda revelación de cuán creativa ha sido esta reconexión simbólica.

Y sin embargo, la paradoja es que, por supuesto, cuando Aimé Césaire abre su boca, uno escucha el más exquisito francés de liceo. Yo no conozco a casi nadie que hable un francés más perfecto, es hermosamente articulado. Dice: "Yo soy francés, mi mente es francesa". Buscando la analogía correcta, dice: "Tal y como si tu ibas a Oxford, serías inglés. Yo fui a una escuela francesa, me enseñaron el idioma francés, no se me permitió usar *kréyole* en casa, aprendí sólo la cultura clásica francesa. Existe una tradición de asimilación muy fuerte. Yo fui, por supuesto, a París, donde iban todos los jóvenes martiniqueses inteligentes". Y debido a la tradición de asimilación política, él en efecto ha realizado lo que de hecho ningún caribeño negro británico ha logrado, que es sentarse en el Parlamento de su propia sociedad metropolitana. Sin embargo, cuando Aimé Césaire empezó a escribir poesía, quiso romper con los modelos de la poesía clásica francesa, debido a su interés consciente en las fuentes subterráneas de la identidad y creatividad cultural en su propio ser. Y si conocen su libro *Return to My Native Land* [Regreso al país natal], apreciarán la medida en que ese es un lenguaje que con su crepitante brillantez se ha liberado de esos modelos clásicos. Se vuelve un poeta surrealista. Como quizás sepan, Aimé Césaire nunca ha argumentado a favor de la independencia de Martinica. Martinica tiene una posición muy particular: es un departamento interno de Francia, y aquellos entre ustedes que quieran ser crudos y materialistas al respecto deberían ir a ver las facilidades que ello da a la gente de Martinica, y compararlo con las facilidades disponibles para la mayoría de los otros pueblos de las islas caribeñas, antes de empezar a decir que es una cosa terrible. No obstante, mi propia sensación, aunque no tenga evidencia enorme para decirlo, es que la reticencia de Césaire a romper la conexión francesa no es solamente material, sino también espiritual. Él asistió al liceo de Schoelcher. Schoelcher fue una figura importante martiniquesa, y en una celebración por el aniversario de Schoelcher, Césaire dijo: "Él asociaba en nuestras mentes la palabra Francia con la palabra libertad, y eso nos ató a Francia con cada fibra de nuestros

corazones y cada poder de nuestras mentes". También dijo: "Yo sólo conozco una Francia, la Francia de la revolución, la Francia de Toussaint L'Ouverture. Tanto peor para las catedrales góticas".

Bueno, efectivamente, tanto peor para las catedrales góticas. La Francia con la que Césaire se identifica, y la que ha jugado por supuesto un rol tan profundo en la historia caribeña, es una Francia y no otra: la Francia de la Revolución, la Francia de la *liberté*, *egalité*, *fraternité*, la Francia que escuchó Toussaint L'Ouverture, y por supuesto la Francia que movilizó y tocó la imaginación de esclavos y otros en Haití antes de su Revolución. Y sin embargo, en los informes de la revolución con los que contamos, uno de los pasajes históricos más difíciles y más delicados de negociar es precisamente cuánto se puede atribuir, entre los distintos detonantes que permitieron que se diera la Revolución Haitiana, a las rupturas que emergieron majestuosamente a raíz de la Revolución Francesa, por un lado, y por otro a la larga experiencia de un régimen severo y brutal en las mismas plantaciones, lo que uno podría llamar la escuela revolucionaria de la vida misma. Hubo también, por supuesto, las tradiciones de África y de la resistencia africana, y del cimarronismo en las mismas villas de las plantaciones. No lo sabemos. A qué se pueden atribuir los distintos elementos que se unen en esa coyuntura revolucionaria, en uno de los más memorables eventos de la historia caribeña, es un enigma imposible de desenredar.

Césaire fue influenciado en parte por su contacto, en una etapa temprana, con un movimiento importante en los Estados Unidos que ahora es conocido como el Renacimiento de Harlem. No sé cuánto conocen acerca de los escritores del Renacimiento de Harlem, de Langston Hughes y Countee Cullen y Van Vechten, un movimiento importante entre los escritores, intelectuales y artistas de Nueva York en los primeros años del siglo XX y que tuvo una influencia importante en una variedad de escritores, poetas y artistas caribeños. Y una de las cosas importantes que hizo el movimiento del Renacimiento de Harlem fue por una parte hablar de la importancia y lo distintivo, la distinción cultural y estética, de la contribución de los negros americanos a la cultura americana. La otra cosa importante que realizó ese movimiento fue la de reivindicar los derechos de los negros americanos en el centro y en el corazón del modernismo mismo. Los escritores del Renacimiento de Harlem no deseaban ser colocados y aislados como artistas étnicos, capaces solamente de hablar en nombre de una experiencia marginal confinada y encarcelada en el pasado, negada al paso a la vida moderna. Lo que ellos dijeron fue que la experiencia de los negros en el Nuevo Mundo, su trayectoria histórica en y a través de las complejas historias de la colonización, conquista y esclavitud, es distinta y única y empodera a la gente a hablar en una voz particular. Pero no es una voz externa a la producción de la modernidad en el siglo XX ni excluida de ella. Es otra clase de modernidad. Es una modernidad vernácula, es la modernidad de los blues, la modernidad de la música góspel, es la modernidad de la música negra híbrida en su enorme variedad en todo el Nuevo Mundo. El sonido de pueblos marginales reivindicando sus derechos al Nuevo Mundo. Lo digo como una especie de metáfora, por si malinterpretaron el punto que estaba tratando de expresar acerca de Aimé

Césaire. Mi mayor deseo es que no supongan que lo veo como un francés asimilacionista, profundamente de mala fe porque está invocando a África. Estoy tratando de hacer algo distinto. Estoy hablando acerca de la única forma en la cual África puede ser revivida y redescubierta por los negros del Nuevo Mundo que se hallan diasporizados irrevocablemente y que no pueden regresar tan fácilmente.

Una revolución cultural

Déjenme hablar acerca de retornar finalmente a pesar de las dificultades. Hubo un momento muy famoso durante la explosión del movimiento rastafari en Jamaica en los años sesenta cuando un preocupado primer ministro dijo: "Bueno, quizás ustedes deberían regresar a África. Hablan tanto de ella, dicen que provienen de ahí, dicen que todavía se encuentran esclavizados aquí, que no se encuentran en una tierra libre, que la tierra prometida está allá, donde alguna vez alguien ustedes fueron raptados; quizás deberían regresar y ver". Bueno, por supuesto, como quizás sepan, algunas personas sí regresaron y vieron. Por supuesto que ellos no regresaron al lugar de donde vinieron; esa no era el África de la que ellos hablaban. Entre el África de la que vinieron ellos y el África a la que querían regresar, habían intervenido dos cosas absolutamente críticas. Una es que África había seguido adelante. África —uno tiene que decirlo de vez en cuando a los nacionalistas del Caribe todavía algo nostálgicos y sentimentalistas— no está esperándolos allí en el siglo XV o XVII, esperando que viajen a través del Atlántico y la redescubran en su pureza tribal, esperándolos en su mentalidad pre-lógica, esperando ser despertada desde dentro por sus hijos e hijas pródigos. Está lidiando con los problemas del sida, el subdesarrollo y la creciente deuda. Está tratando de alimentar a su gente, está tratando de entender lo que significa la democracia contra el fondo de un régimen colonial que rompió, recortó y reorganizó sociedades, pueblos y tribus en una horrenda agitación de su mundo cognitivo y social entero. Eso es lo que está tratando de hacer el África del siglo XX. No existe una Madre del siglo XV esperando para socorrer a sus hijos. Entonces en ese sentido literal, ellos querían ir a otro lado, ellos quería ir ese otro sitio que había intervenido, esa otra África que fue construida en el lenguaje y los rituales del movimiento rastafari.

Ahora, como sabrán, el lenguaje y los rituales del rastafarismo en efecto hablan de África, de Etiopía, de Babilonia, de la tierra prometida, y de aquellos que aún se hallan en sufrimiento. Pero como cualquier lenguaje milenario que ha sido arrebatado de las garras del cristianismo por el pueblo negro de las diásporas del Nuevo Mundo, y luego puesto de cabeza, interpretado a contracorriente o cruzado con otra cosa —y el Nuevo Mundo está absolutamente repleto de ellos—, es imposible en mi experiencia entender a la cultura negra y a la civilización negra en el Nuevo Mundo sin entender el rol cultural de la religión, a través de los lenguajes distorsionados del único Libro que alguien los enseñó a leer. Lo que ellos sintieron fue que no tenían voz, no tenían historia, que venían de un lugar al que nunca podrán regresar y el cual nunca han visto. Solían hablar un lenguaje que ya no pueden hablar.

Tuvieron ancestros a quienes no pueden encontrar, ellos adoraban a dioses cuyos nombres desconocen. Contra este sentido de profunda ruptura, las metáforas de un nuevo tipo de religión impuesta pueden ser retrabajadas, pueden convertirse en un lenguaje en el cual se recuenta cierto tipo de historia, en la que las aspiraciones de liberación y libertad pueden ser expresadas por primera vez, en la cual puede ser reconstruida simbólicamente la que yo llamaría la "comunidad imaginada" de África.

Les dije que cuando dejé Jamaica en los años cincuenta era una sociedad que no se reconocía a sí misma como en gran parte negra, y que no podía haberlo hecho. Cuando regresé a Jamaica al final de los años sesenta y a principios de los setenta, era una sociedad aún más pobre que cuando la dejé, en términos materiales, pero había pasado por una profunda revolución cultural. Había encontrado su fundamento en el lugar donde existía. Ya no estaba tratando de ser otra cosa, tratando de empatar con otra imagen, tratando de convertirse en algo que no podría. Sufrió todos los problemas del mundo para mantenerse unida, encontrando los medios para llegar a la siguiente semana, pero en términos de tratar de entender a la gente común —no estoy hablando ahora de intelectuales, estoy hablando de la gente común— lo importante era la nueva consciencia de que ellos podían hablar el lenguaje que hablaban entre sí de manera corriente, en cualquier lugar. Como se imaginarán, tuve una impresión muy fuerte al escuchar la radio jamaiquina. No podía creer que alguien pudiera atreverse a hablar dialecto y de leer las noticas en ese acento. Toda mi educación, toda la carrera de mi mamá, habían sido diseñadas específicamente para prevenir que nadie, especialmente yo, pudiera leer algo de importancia en ese idioma. Por supuesto, uno podía decir en ese idioma todo tipo de cosas, en el pequeño intercambio de la vida cotidiana; pero los asuntos importantes tenían que ser dichos en otra lengua, por Dios. Encontrarse con gente que pudiera hablar entre sí en exactamente esa transformación del inglés estándar que es ese dialecto, que es el criollo —los cientos de diferentes variaciones de lenguas criollas y semi-criollas que cubren la superficie del Caribe en un lugar u otro—; que éstas se hayan convertido en el lenguaje en el que se pueden decir las cosas importantes, en el que las aspiraciones y los deseos importantes pueden ser formulados, en el que pueda ser escrita una importante comprensión de las historias que han formado a estos lugares, en el que los artistas, la primera generación, están dispuestos por primera vez a practicar, y así sucesivamente; eso es lo que yo llamo una revolución cultural.

Y ello fue, en mi punto de vista, realizado por la revolución cultural del rastafarismo. No me refiero con eso de ninguna manera a que todos se convirtieron en rastas, aunque hubo un momento en los años sesenta cuando era muy difícil no serlo. Una vez entrevisté a una figura rasta muy vieja acerca de la gran cantidad de intelectuales y estudiantes de Kingston que se estaban dejando crecer los mechones hasta los tobillos. Y le pregunté, como parte de una larga entrevista acerca de la naturaleza del rastafarismo, cómo se había convertido a éste, entre otras cosas. "¿Qué piensa acerca de estos rastas de fin de semana, estos rastas de clase media? ¿Cree que son capaces de algo, cree que pueden razonar?". Y él dijo: "Sabes, yo no digo nada en contra de ellos,

yo no pienso nada en contra de ellos, porque en mi Iglesia todos razonan por sí mismos. Así que si quieren razonar de esa forma, es su problema". Bueno yo pensé que esa había sido la forma amable y suave de responderme, pero yo quería acorralarlo, entonces dije: "Escúcheme, ¿no está muerto Haile Selassie acaso? Entonces, ¿el fondo de todo este asunto rastafari está perdido? Él está muerto, ¿cómo puede el Hijo de Dios estar muerto?". Y él me dijo: "¿Desde cuándo escuchas la verdad acerca del Hijo de Dios de los medios de comunicación masiva?".

Como verán, no era al África literal a la que la gente quería regresar; era el lenguaje, el lenguaje simbólico para describir cómo era el sufrimiento, era una metáfora de lo que eran, como las metáforas de Moisés y las metáforas del tren hacia el Norte, y las metáforas de la libertad y las metáforas de pasar a la tierra prometida; siempre han sido metáforas, un lenguaje con un doble registro, un registro literal y uno simbólico. Y el punto no era que algunas pocas personas sólo pudieran estar en paz consigo mismas y descubrir sus identidades regresando literalmente a África —aunque algunos lo hicieron, a menudo sin mucho éxito— sino que todo un pueblo se reenganchara simbólicamente con una experiencia que le permitiera encontrar un lenguaje en el que pudiera recontar y apropiarse de su propia historia.

Quiero terminar. Mencioné el movimiento intelectual de la negritud. He hecho referencia a otro movimiento importante, no en el Caribe pero que tuvo influencia sobre él, el Renacimiento de Harlem de los años veinte, y he hablado acerca de la revolución cultural a raíz del rastafarismo. Una de las cosas más importante que la gente de este lado del Atlántico sabe acerca del rastafarismo es que ha producido al mejor artista de reggae del mundo, Bob Marley. Y yo creo que muchos europeos creen que el reggae es una música secreta africana que nosotros tuvimos metida en nuestras mochilas esclavas por tres o cuatro siglos, que escondimos en el campo, que practicamos en la noche cuando nadie estaba viendo, y que gradualmente, mientras las cosas iban cambiando, la sacamos y empezamos a tocarla de a pocos, a filtrarla lentamente a través de las ondas. Pero como sabe cualquier persona del Caribe, el reggae nació en los años sesenta. En realidad fue la respuesta al ska. Cuando regresé a Jamaica escuché estas dos tradiciones musicales. En *La invención de la tradición*, la colección editada por Eric Hobsbawm y Terence Ranger, se explica que muchas tradiciones británicas que la gente cree que han existido desde Eduardo I, fueron en realidad desarrolladas por Elgar o Disraeli, antes de ayer. Bueno, el reggae es un producto de la invención de la tradición. Es música de los años sesenta, su impacto en el resto del mundo viene no solamente de la preservación —a pesar de tener raíces en las tradiciones largamente retenidas de los ritmos de tambor africanos— sino por ser la fusión, el cruce, de esa tradición retenida con un número de otras músicas, y el instrumento o agencia más importante de su propagación mundial fueron esos instrumentos profundamente tribales, el equipo transistor, el estudio de

grabación, el sistema de sonido gigante. Es así como esta música del África profundamente espiritual que hemos estado atesorando llegó hasta aquí.

Las repercusiones que tuvo aquí en Gran Bretaña no son parte de la historia que tengo que contar, pero en realidad no sólo proveyó una especie de consciencia e identificación negras a las personas en Jamaica, sino que salvó a una segunda generación de jóvenes negros en esta sociedad. ¿Es esta una identidad antigua o una nueva? ¿Es una cultura antigua preservada, atesorada, a la cual es posible regresar? ¿Es algo producido de la nada? No es, por supuesto, ninguna de esas cosas. Ninguna identidad cultural aparece de la nada. Es producida de aquellas experiencias históricas, aquellas tradiciones culturales, aquellos lenguajes perdidos y marginales, aquellas experiencias marginalizadas, aquellas personas e historias que aún permanecen sin ser escritas. Esas son las raíces específicas de la identidad. Por otro lado, la identidad en sí misma no es el redescubrimiento de estas raíces, sino lo que ellas, como recursos culturales, permiten que un pueblo produzca. La identidad no está en el pasado, esperando ser encontrada, sino en el futuro, esperando ser construida.

Y no digo esto porque piense que por consiguiente las personas caribeñas pueden renunciar a la actividad simbólica de tratar de saber más acerca del pasado del que ellas provienen, pues sólo en ese sentido pueden ellas descubrir y redescubrir los recursos a través de los cuales puede ser construida la identidad. Pero yo sigo estando profundamente convencido que sus identidades en el siglo XXI no se encuentran en entender literalmente a las antiguas identidades, sino en usar la herencia cultural enormemente rica y compleja de la cual la historia las ha hecho herederas, como las diferentes músicas de las que algún día se producirá un sonido caribeño.

Quisiera terminar citando un pasaje de C. L. R. James. Se trata de una presentación que él acababa de oír del novelista guyanés Wilson Harris. Esto es lo que James tuvo que decir al respecto:

> Yo fui el otro día al hostal de los estudiantes de las Antillas para escuchar la conferencia de Wilson Harris sobre la novela de las Antillas. Bueno, al final, decidimos que debíamos imprimirla. Me dijeron que yo podía escribir una introducción [¡aquella es una frase típica de C. L. R. James!]; Larry Constantine lo había pagado, y yo tengo las pruebas aquí. Harris está hablando acerca de la novela de las Antillas, y yo quisiera leerles un extracto, porque no podemos hablar de Wilson Harris sin escuchar algo que Harris dijo en sus propias palabras. Harris dice: 'El punto especial que quiero expresar con respecto a las Antillas es que la persecución de una extraña y sutil meta, un crisol, llámenlo como quieran, es la tradición principal aunque desconocida de las Américas.

Y la importancia de esto es similar a la preocupación europea por la alquimia, con el crecimiento de la ciencia experimental, la poesía de la ciencia, así como la naturaleza explosiva que es informada por una solución de imágenes, humildad agnóstica y belleza esencial en vez de creada en una suposición y clasificación fija de las cosas'.

19. El espectáculo del "Otro"

Introducción

¿Cómo representamos gente y lugares que son significativamente diferentes de nosotros? ¿Por qué la "diferencia" es un tema tan apremiante, un área tan discutida de la representación? ¿Cuál es la fascinación secreta de la "otredad" y por qué la representación popular es atraída hacia ella? ¿Cuáles son las formas típicas y las prácticas de representación que se utilizan para representar la "diferencia" en la cultura popular actual y de dónde vinieron estas formas y estereotipos populares? Estas son algunas de las preguntas acerca de la representación que nos proponemos plantear en este capítulo. Pondremos especial atención en las prácticas de representación que llamamos "estereotipantes". Al final, esperamos que se entienda mejor cómo lo que llamamos "el espectáculo del 'Otro'" funciona /…/[1]

¿Por qué importa la "diferencia"?

/…/ Cuestiones de "diferencia" han llegado a la superficie en estudios culturales en décadas recientes y se les ha enfocado de distintas maneras por parte de diferentes disciplinas. En este aparte consideraremos brevemente cuatro de tales explicaciones teóricas /…/

La primera explicación viene de la lingüística —de la especie de enfoque asociado con Saussure y el uso del lenguaje como modelo de cómo funciona la cultura—. El principal argumento propuesto aquí es que *la "diferencia" importa porque es esencial para el significado; sin ella, el significado no podría existir*. Saussure argumentó que sabemos lo que significa negro no porque haya alguna esencia de "negritud" sino porque podemos contrastarla con su opuesto —blanco—. El significado, afirma Saussure, es relacional. Es la *diferencia* entre *blanco* y *negro* lo que significa, lo que carga significado /…/ Este principio se mantiene para conceptos más amplios también. Sabemos lo que es ser "británico" no solo como resultado de ciertas características nacionales sino también porque podemos marcar su "diferencia" de los "otros": lo "británico" es no-francés, no-estadounidense, no-alemán, no-pakistaní, no-jamaiquino /…/

Así que el significado depende de la diferencia entre opuestos /…/ Aunque las oposiciones binarias —blanco/negro, día/noche, masculino/femenino, británico/extranjero— tienen el gran valor de capturar la diversidad del mundo dentro de sus extremos de este/aquel, también son una manera cruda

1 Los tres puntos suspensivos entre barras indican los lugares en los que hemos hecho cortes en el texto original (Nota de los editores).

y reduccioncita de establecer significado. Por ejemplo en la foto llamada a blanco y negro, realmente no hay "negro" o "blanco", sino solo variaciones de sombras de gris. El "negro" sombrea imperceptiblemente hacia "blanco", así como los hombres tiene lados tanto "masculinos" como "femeninos" en su naturaleza /…/

Así, mientras que parece que no podemos desprendernos de ellas, las oposiciones binarias también están abiertas a la acusación de ser reduccionistas y bastante simplificadas, tragándose todas las distinciones en su estructura más bien rígida de dos partes. Más aún, como el filósofo Jacques Derrida (1972) ha argumentado, hay muy pocas oposiciones binarias neutrales. Un polo es usualmente el dominante, el que incluye al otro dentro de su campo de operaciones. Siempre existe una relación de poder entre los polos de una oposición binaria. Debemos realmente escribir, blanco/negro, hombres/mujeres, masculino/femenino, clase alta/clase baja, británico/extranjero para capturar esta dimensión de poder en el discurso.

La segunda explicación también viene de las teorías del lenguaje, pero de una escuela algo diferente a la que representa Saussure. *El argumento aquí es que necesitamos la "diferencia" porque sólo podemos construir significado a través del dialogo con el "Otro"*. El gran lingüista y crítico ruso, Mijail Bajtín, quien no se llevaba bien con el régimen estalinista en los años cuarenta, estudió el lenguaje no (como lo hicieron los saussureanos) como un sistema objetivo, sino en términos de cómo se sostiene el significado en el diálogo entre dos o más interlocutores. El significado, Bajtín argumentaba, no pertenece a ningún interlocutor. Se origina en un dar y recibir entre varios interlocutores.

> La palabra en el lenguaje pertenece a otro por mitades. Se convierte en propiedad de uno sólo cuando [...] el interlocutor se apropia la palabra, adaptándola a su propia intención expresiva semántica. Antes de esto [...] la palabra no existe en un lenguaje impersonal o neutro [...] más bien, existe en las bocas de otras personas, sirviendo las intenciones de otras personas: es a partir de allí que uno debe tomar la palabra y apropiársela (Bajtín [1935] 1981: 293-294).

Bajtín y su colaborador Volóshinov creían que esto nos permite entrar en una lucha sobre el significado, rompiendo un conjunto de asociaciones y dando a las palabras una nueva inflexión. El significado, argumentó Bajtín, se establece a través del dialogo, es fundamentalmente *dialógico*. Todo lo que decimos y queremos decir se modifica por la interacción y el interjuego con otra persona. El significado se origina a través de la "diferencia" entre los participantes en cualquier diálogo. En síntesis, *el "Otro" es esencial para el significado.*

Este es el lado positivo de la teoría de Bajtín. El lado negativo es, naturalmente, que por consiguiente, el significado no puede fijarse y que un grupo

nunca puede estar completamente a cargo del significado. Lo que quiere decir ser "británico", "ruso" o "jamaiquino" no puede controlarse en su totalidad por los británicos, rusos o jamaiquinos sino que siempre se encuentra en negociación, en el diálogo entre estas culturas nacionales y sus "otros". Así, ha sido argumentado que uno no puede saber lo que se quiere decir con "británico" en el siglo XIX hasta que sepa lo que pensaban los británicos acerca de Jamaica, su colonia preciada en el Caribe o acerca de Irlanda, y de forma más desconcertante, lo que los jamaiquinos o los irlandeses pensaban de ellos (cfr. Hall 1994).

La tercera clase de explicación es antropológica /…/ *El argumento aquí es que la cultura depende de dar significado a las cosas asignándolas a diferentes posiciones dentro de un sistema de clasificación. La marcación de la "diferencia" es así la base de ese orden simbólico que llamamos cultura*. Mary Douglas (1966), siguiendo el trabajo clásico sobre los sistemas simbólicos por el sociólogo francés Emile Durkheim, y los estudios posteriores de la mitología por el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss, argumenta que los grupos sociales imponen significado a su mundo ordenando y organizando las cosas en sistemas clasificatorios. Las oposiciones binarias son cruciales para toda clasificación porque uno debe establecer una diferencia clara entre las cosas para clasificarlas. Enfrentados con diferentes clases de comida, Lévi-Strauss (1970) sostenía que una forma de darles significado es empezar dividiéndolos en dos grupos: aquellos que se comen "crudos" y los que se comen "cocidos". Naturalmente, uno también puede clasificar la comida en "verduras" y "frutas"; o en aquello que se come como "entradas" y lo que se come como "postres", o lo que se sirve en la cena y lo que se come en las fiestas sagradas o en la mesa de comunión. Aquí, una vez más, la "diferencia" es fundamental para el significado cultural.

Sin embargo, también puede dar origen a sentimientos y prácticas negativas. Mary Douglas sostiene que lo que realmente turba el orden cultural es cuando las cosas se manifiestan en las categorías equivocadas o cuando las cosas no encajan en alguna categoría: una sustancia como el mercurio, por ejemplo, que es un metal pero también es un líquido o un grupo social como los mulatos que no son ni "blancos" ni "negros" sino que flotan ambiguamente en alguna zona híbrida inestable no determinada (Stallybrass y White 1986). Culturas estables requieren que las cosas permanezcan en el lugar asignado. Las fronteras simbólicas mantienen las categorías "puras", dando a las culturas significado e identidad únicas. Lo que desestabiliza la cultura es "la materia fuera de lugar": la ruptura de nuestras reglas y códigos no escritos. La tierra en el jardín está bien pero en la habitación es "asunto fuera de lugar", un signo de contaminación, de fronteras simbólicas que están siendo violadas, de tabúes rotos. Lo que hacemos con "los asuntos fuera de su lugar" es barrerlos y tirarlos, restaurar el orden, restablecer los asuntos a su normalidad. La retirada de muchas culturas hacia el "cerramiento" contra los intrusos, extranjeros y "otros" es parte del mismo proceso de purificación (Kristeva 1982).

De acuerdo con este argumento, entonces, *las fronteras simbólicas son centrales a toda cultura. Marcar la "diferencia" nos conduce, simbólicamente,*

a cerrar rangos, apoyar la cultura y estigmatizar y a expulsar cualquier cosa que se defina como impura, anormal. Sin embargo, paradójicamente, también hace poderosa la "diferencia" y extrañamente atractiva precisamente porque es prohibida, tabú, amenazante para el orden cultural. Así, "lo que es socialmente periférico es a menudo simbólicamente centrado" (Babcock 1978: 32).

La cuarta clase de explicación es psicoanalítica y se relaciona con el papel de la "diferencia" en nuestra vida psíquica. *El argumento aquí es que el "Otro" es fundamental a la constitución del sí mismo, a nosotros como sujetos y a la identidad sexual*. Según Freud, la consolidación de nuestras definiciones del "yo" y de nuestras identidades sexuales depende de la forma en que fuimos formados como sujetos, especialmente en relación con la etapa de desarrollo temprano que llamó el complejo de Edipo (de acuerdo con el mito griego). Un sentido unificado de uno mismo como sujeto y su identidad sexual —argumentaba Freud— no son fijos en el infante. Sin embargo, de acuerdo con la versión de Freud del mito de Edipo, en cierto punto el niño desarrolla una atracción erótica inconsciente hacia la madre pero encuentra el padre impidiendo su camino a la "satisfacción". Sin embargo, cuando descubre que las mujeres no tienen un pene, asume que su madre fue castigada con la castración y que él podría ser castigado de la misma manera si insiste en su deseo inconsciente. Con miedo, transfiere su identificación a su viejo "rival", el padre, tomando de esa forma el comienzo de una identificación con una identidad masculina. La niña identifica de manera opuesta —con el padre— pero ella no puede "ser" él puesto que le hace falta el pene. Ella puede solamente "ganárselo" estando dispuesta, inconscientemente, a gestar el niño de un hombre —tomando de esa forma e identificándose con el papel de madre y "convirtiéndose en femenina"—.

Este modelo de como la "*diferencia*" sexual empieza a asumirse en los niños ha sido fuertemente debatido. Mucha gente ha cuestionado su carácter especulativo. En cambio, ha sido muy influyente, así como extensamente modificada por analistas posteriores. El psicoanalista francés Jacques Lacan (1977), por ejemplo, fue más allá que Freud, argumentando que el niño no tiene sentido de sí mismo como sujeto separado de su madre hasta que se ve a sí mismo en un espejo, o como si estuviera reflejado en la forma en que la madre lo mira. A través de la identificación, desea el objeto del deseo de ella, enfocando de esa manera su libido sobre sí mismo (cfr. Segal 1997). Es esta reflexión que viene de fuera de uno mismo, o lo que Lacan llama la "mirada desde el lugar del otro" durante la etapa del espejo, que permite que un niño se reconozca a sí mismo por primera vez como sujeto unificado, que se relacione con el mundo externo, con el "Otro", que desarrolle el lenguaje y que tome su identidad sexual (Lacan, en verdad dice, "no reconocerse a sí mismo" puesto que cree que el sujeto nunca puede estar totalmente unificado). Melanie Klein (1957), en cambio, sostiene que el niño pequeño maneja su problema de falta de un yo estable separando su imagen inconsciente y la identificación con la madre entre sus partes "buenas" y "malas", internalizando algunos aspectos y proyectando otros hacia el mundo externo. El elemento común en todas estas diferentes versiones de Freud es el papel que dan estos distintos teóricos al "Otro" en desarrollo subjetivo. La subjetividad sólo puede surgir y un

sentido de "sí mismo" puede formarse a través de las relaciones simbólicas e inconscientes que el niño pequeño forja con un "Otro" significativo que está afuera —es decir, diferente— de él mismo.

A primera vista, estos planteamientos psicoanalíticos parecen ser positivos en sus implicaciones para la "diferencia". Nuestras subjetividades, sostienen, dependen de nuestras relaciones inconscientes con los otros significantes. Sin embargo, también hay implicaciones negativas. La perspectiva psicoanalítica asume que no hay tal cosa como un núcleo interior estable dado al "sí mismo" o a la identidad. Psíquicamente, nunca estamos completamente unificados como sujetos. Nuestras subjetividades se forman a través de este diálogo inconsciente, nunca completo, traumatizado con —esta internalización— el "Otro". Se forma, en relación con algo que nos completa pero que —puesto que vive fuera de nosotros—nos falta, de alguna forma.

Lo que es más, dicen ellos: esta división preocupante o hendidura dentro de la subjetividad nunca puede ser curada. Algunos ven esto como una de las principales fuentes de neurosis en los adultos. Otros ven la fuente de los problemas psíquicos en la hendidura entre las partes "buenas" y "malas" de sí mismo —siendo internamente perseguidas por los aspectos "malos" que uno ha tomado hacia sí mismo o alternativamente, proyectando hacia los otros los sentimientos "malos" que uno no puede manejar—. Frantz Fanon ([1952] 1986) que utilizó la teoría psicoanalítica en su explicación del racismo, sostenía que mucho de la estereotipación racial y la violencia surgía del rechazo del blanco hacia el "Otro" para dar su reconocimiento "a partir del lugar del otro" hacia la persona negra (cfr. Bhabha 1986b, Hall 1996).

Estos debates acerca de la "diferencia" y el "Otro" se han introducido porque el capítulo se nutre selectivamente de todos ellos en el curso del análisis de la representación racial. No es necesario en esta etapa que prefieran una explicación de "diferencia" a otras o que escojan entre ellas. No son mutuamente exclusivas puesto que se refieren a niveles muy diferentes de análisis: el lingüístico, el social, el cultural y el psíquico, respectivamente. Sin embargo, hay dos puntos generales que notar en esta etapa. Primero, desde muchas direcciones, y dentro de muchas disciplinas, esta cuestión de "diferencia" y "otredad" ha llegado a jugar un papel crecientemente significativo. Segundo, la "diferencia" es *ambivalente*. Puede ser positiva y negativa. Es necesaria tanto para la producción de significado, la formación de lenguaje y cultura, para identidades sociales y un sentido subjetivo del sí mismo como sujeto sexuado; y al mismo tiempo, es amenazante, un sitio de peligro, de sentimientos negativos, de hendidura, hostilidad y agresión hacia el "Otro". En los párrafos que siguen, debe tenerse en cuenta este carácter ambivalente de la "diferencia", su legado dividido.

Racialización del "Otro"

Manteniendo en reserva por un momento estas "herramientas" teóricas de análisis, permitámonos explorar más algunos ejemplos de los repertorios de representación y prácticas representacionales que han sido utilizadas para

marcar diferencia racial y significar el "Otro" racializado en la cultura popular de Occidente. ¿Cómo se formó este archivo y cuáles fueron sus figuras y prácticas típicas?

Hay tres componentes principales en el encuentro de "Occidente" con la gente negra, dando origen a una avalancha de representaciones populares basadas en la marcación de diferencia racial. El primero empezó con el contacto en el siglo XVI entre los comerciantes europeos y los reinos de África occidental que fue una fuente de esclavos negros durante tres siglos. Sus efectos iban a ser encontrados en la esclavitud y en las sociedades post-esclavistas del Nuevo Mundo. El segundo fue la colonización europea de África y la "rapiña" entre las potencias europeas por el control del territorio colonial, los mercados y las materias primas en el período de "alto imperialismo". El tercero fue la migración, después de la segunda guerra mundial, a partir del "Tercer Mundo" hacia Europa y Norte América. Las ideas occidentales acerca de "raza" y las imágenes de diferencia racial fueron profundamente formadas por aquellos tres fatídicos encuentros.

Racismo mercantil: imperio y el mundo doméstico

Empezamos con cómo las imágenes de la diferencia racial extraídas del encuentro imperial inundaron la cultura popular británica al final del siglo XIX. En la Edad Media, la imagen europea de África era ambigua: un lugar misterioso, pero a menudo visto positivamente; después de todo, la Iglesia Cóptica era una de las más antiguas comunidades cristianas en el "extranjero"; los santos negros aparecían en la iconografía cristiana medieval; y el legendario "Prester John" de Etiopía tenía la reputación de ser uno de los más leales seguidores de la cristiandad. Gradualmente, sin embargo, esta imagen cambió. Los africanos fueron declarados descendientes de Ham, condenados en la Biblia a ser por la eternidad sirvientes de sirvientes entre sus hermanos. Identificados con la naturaleza, simbolizaban "lo primitivo" en contraste con el "mundo civilizado". El Siglo de las Luces, que clasificada las sociedades a lo largo de una escala evolutiva partiendo de la "barbarie" hasta la "civilización", pensaba que África era el padre de todo lo que es monstruoso en la naturaleza (Edward Long 1774, citado en McClintock 1995: 22). Curbier calificó al negro como una "tribu de monos". El filosofo Hegel declaró que África no era "parte histórica del mundo […] no tiene movimiento o desarrollo que exhibir". Al final del siglo XIX, cuando la exploración europea y la colonización del interior africano empezó en serio, se consideraba a África como "varada e históricamente abandonada [...] una tierra de fetichismo, poblada por caníbales, demonios y brujos […]" (McClintock 1995: 41).

La exploración y colonización de África produjo una explosión de representaciones populares (Mackenzie 1986). Nuestro ejemplo aquí es la propagación de imágenes y temas imperiales en Inglaterra a través de la publicidad de mercancías en las décadas que cerraban el siglo XIX. El progreso del gran explorador-aventurero blanco y los encuentros con la exótica África negra fueron registrados y descritos en mapas y dibujos, grabados y (especialmente) la nueva fotografía, en diarios, ilustraciones y narrativas, periódicos, escritos sobre viajes, tratados, informes oficiales, y novelas de aventuras. La publicidad

fue un medio por el que se dio forma visual al proyecto imperial en un medio popular, forjando el enlace entre el Imperio y la imaginación doméstica. Anne McClintock dice que, a través de la racialización de la publicidad (racismo de mercancía), "el hogar de clase media victoriana se convirtió en un espacio para la muestra del espectáculo imperial y la reinvención de la raza mientras que las colonias —en particular África—se convertía en un teatro para exhibir el culto Victoriano de la domesticidad y la reinvención del género" (1995: 34).

La publicidad para los objetos, chucherías, con los que las clases medias victorianas llenaban sus hogares suministraba una "manera imaginaria de relacionarse con el mundo real de producción de mercancías y, después de 1890, con la aparición de la prensa popular, desde el *Illustrated London News* hasta el *Harmsworth Daily Mail*, la imaginería de la producción en masa entró al mundo de las clases trabajadoras por vía del espectáculo de la publicidad" (Richards 1990). Richards lo llama "espectáculo" porque la publicidad tradujo las cosas en un despliegue de una fantasía visual de signos y símbolos. La producción de mercancías se conectó con Europa —la búsqueda de mercados y de materias primas en el extranjero suplantando otros motivos para la expansión imperial—.

Este tráfico de dos vías forjó conexiones entre el imperialismo y la esfera doméstica, pública y privada. Las mercancías (y las imágenes de la vida doméstica inglesa) fluyeron hacia fuera, hacia las colonias; las materias primas (y las imágenes de "la misión civilizadora" en progreso) fueron traídas a casa. Henry Stanley, el aventurero imperial, que famosamente siguió a Livingstone en África Central en 1871, y fue fundador del infame estado del Congo Libre, trató de anexar Uganda y abrir el interior para la Compañía de África del Este. El creía que la expansión de las mercancías haría inevitable la "civilización" en África y nombró a sus cargadores nativos según las marcas de las mercancías que cargaban: Bryant & May, Remington y así sucesivamente. Sus proezas fueron asociadas con el jabón Pears, y varias marcas de té. La galería de héroes imperiales y sus proezas masculinas en "África Profunda" fueron inmortalizadas en cajas de fósforos, cajas de agujas, dentífrico, cajas de lápices, paquetes de cigarrillos, juegos, música. "Las imágenes de la conquista colonial fueron estampadas en cajas de jabones [...] latas de galletas, botellas de whisky, latas de té y barras de chocolate. Ninguna forma pre-existente de racismo organizado había anteriormente sido capaz de alcanzar una masa tan grande y tan diferenciada de populacho" (McClintock 1995: 209).

El jabón simbolizó esta "racialización" del mundo doméstico y la "domesticación" del mundo colonial. En su capacidad para limpiar y purificar, el jabón adquirió, en el mundo de la fantasía de la publicidad imperial, la calidad de objeto-fetiche. Aparentemente tenía el poder de lavar la piel negra y hacerla blanca así como de remover la mugre, el sucio de los tugurios industriales y de sus habitantes —los pobres no lavados— en casa, mientras que mantenía el organismo imperial limpio y puro en las zonas de contacto racialmente contaminadas. En el proceso, sin embargo, la labor doméstica de las mujeres fue silenciosamente obliterada.

Mientras tanto, en la plantación...

Nuestro segundo ejemplo es del período de la esclavitud en la plantación y de las consecuencias de la misma. Se ha argumentado que en Estados Unidos una ideología totalmente formada no apareció entre las clases que explotaban esclavos (y sus seguidores en Europa) hasta que la esclavitud fuera seriamente desafiada por los abolicionistas en el siglo XIX. Frederickson resume el complejo y a veces contradictorio conjunto de creencias sobre la diferencia racial que ocurrió en ese período:

> Se hizo gran énfasis sobre el caso histórico en contra del hombre negro basado sobre su supuesto fracaso para desarrollar un modo de vida civilizado en África. Como los escritos pro-esclavitud lo describen, África era y siempre había sido, un escenario de salvajismo sin cuartel, de canibalismo, de adoración al diablo y de libertinaje sexual. También se había afianzado una forma temprana de argumento biológico fundamentado en las diferencias, reales o imaginarias, fisiológicas y anatómicas —especialmente en características craneales y ángulos faciales— que supuestamente explicaban la inferioridad física y mental. Finalmente, existía la atracción hacia los temores de larga tradición por parte del blanco de un entrecruzamiento de razas propagada a medida que los teóricos a favor de la esclavitud buscaban profundizar la ansiedad blanca diseminando que la abolición de la esclavitud conduciría al inter-matrimonio y la degeneración de la raza. Aunque estos argumentos habían aparecido con anterioridad en forma embrionaria y fugaz, hay algo asombroso acerca de la rapidez con la que fueron unidos y organizados en un patrón polémico y rígido una vez que los defensores de la esclavitud se encontraron involucrados en una guerra de propaganda contra los abolicionistas (Frederickson 1987: 49).

El discurso racializado está estructurado por medio de un conjunto de oposiciones binarias. Existe la poderosa oposición entre "civilización" (blanca) y "salvajismo" (negro). Existe la oposición entre las características biológicas u orgánicas de las razas "blanca" y "negra", polarizada hacia sus extremos opuestos: cada una significadora de una diferencia absoluta entre "tipos" o especies humanas. Existen las ricas distinciones que se aglomeran alrededor del enlace supuesto, por un lado, entre las "razas" blancas y el desarrollo intelectual —refinamiento, aprendizaje y conocimiento, la creencia en la razón, la presencia de instituciones desarrolladas, el gobierno y la ley formal, y una "restricción civilizada" en su vida cívica, emocional y sexual, todo lo cual está asociado con "Cultura"— y, por otro lado, la conexión entre las "razas" negras y cualquier cosa que sea instinto —la expresión abierta de la emoción y los sentimientos en lugar del intelecto, una ausencia de "refinamiento civilizado" en la vida sexual y social, una dependencia del rito y la costumbre, y la ausencia de instituciones cívicas desarrolladas, todo lo cual está ligado a la "Naturaleza"—. Finalmente, existe la polarización de la oposición entre la "pureza" racial por un lado y la "contaminación" que surge del intermatrimonio, la hibridez racial y la mezcla de razas.

El negro, se decía, encontraba la felicidad sólo bajo la tutela de un amo blanco. Sus características esenciales estaban fijas para siempre —"eternamente"— en la naturaleza. Lo que evidencia que las insurrecciones de esclavos y la revuelta de esclavos en Haití (1791) habían persuadido a los blancos sobre la inestabilidad del carácter del negro. Cierto grado de civilización, pensaban, se había pegado al esclavo "domesticado" pero muy por dentro de los esclavos permanecía, por naturaleza, el bruto salvaje: y pasionalmente latentes por mucho tiempo, una vez liberado, resultaría en un "frenesí salvaje" de la venganza y la salvaje búsqueda de sangre" (Frederickson 1987: 54). Esta opinión se justificaba con referencia a la así llamada "evidencia" etnológica y científica, la base de una nueva clase de racismo científico. Contrario a la evidencia bíblica, se aseguraba que los blancos y los negros habían sido creados en eras diferentes, según la teoría de la "poligénesis" (muchas creaciones).

La teoría racial aplicaba de manera diferente la distinción cultura/naturaleza a los dos grupos racializados. Entre blancos, "cultura" *estaba opuesta* a "naturaleza". Entre los negros, se asumía, la "cultura" *coincidía con* la "naturaleza". Mientras los blancos desarrollaban "cultura" para dominar la "naturaleza", para los negros la "cultura y la naturaleza" eran intercambiables. David Green (1984) debatió esta opinión en relación con la antropología y la etnología, las disciplinas que suministraban mucha de la "evidencia científica" para la misma:

> Aunque no inmune al enfoque de la 'obligación civilizadora del blanco', la antropología fue conducida a través del curso del siglo XIX aún más hacia conexiones causales entre raza y cultura. A medida que la posición y estatus de las 'razas' inferiores se hacía cada vez más fija, también las diferencias socio-culturales se percibían como dependientes de características hereditarias. Puesto que éstas eran inaccesibles a observaciones directas, se tenía que inferir a partir de rasgos de conducta y físicos. Las diferencias socio-culturales entre las poblaciones humanas se subsumían dentro de la identidad del cuerpo humano individual. En un intento por trazar la línea de determinación entre lo biológico y lo social, el cuerpo se convirtió en el objeto tótem y su propia visibilidad en la articulación evidente de la naturaleza y la cultura (Green 1984: 31-32).

El argumento de Green explica por qué el cuerpo racializado y su significado llegó a tener tanta resonancia en la representación popular de la diferencia y la "otredad". También resalta la conexión entre *discurso visual y la producción de conocimiento (racializado)*. El cuerpo mismo y su diferencia eran visibles a todo el mundo y así proveían la "evidencia incontrovertible" para una naturalización de la diferencia racial. La representación de "diferencia" a través del cuerpo se convirtió en el sitio discursivo a través del cual gran parte de este "conocimiento racializado" se producía y circulaba.

"Diferencia" racial significante

Las representaciones populares de la "diferencia" durante la esclavitud tendían a agruparse alrededor de dos temas principales. Primero estaba el estatus subordinado y la "pereza innata" de los negros —"naturalmente" nacidos en y equipados para la servidumbre pero al mismo tiempo, tercamente reacios

a trabajar de forma apropiada a su naturaleza y rentable para sus dueños—. Segundo estaba su "primitivismo" innato, simplicidad y falta de cultura que los hacía genéticamente incapaces de refinamientos "civilizados". Los blancos se divertían cuando los esclavos intentaban imitar los modales y costumbres de los así llamados blancos "civilizados".[2]

Típico de este régimen racializado de representación era la práctica de reducir la cultura de los pueblos negros a naturaleza o a diferencia *naturalizada*. La lógica detrás de la naturalización es sencilla. Si las diferencias entre blancos y negros eran "culturales", entonces están abiertas a la modificación y al cambio. Pero si son "naturales" —como creían los dueños de esclavos— entonces están fuera de la historia, son permanentes y fijas. La "naturalización" es por consiguiente, una estrategia representacional diseñada para *fijar* la "diferencia" y así *asegurarla para siempre*. Es un intento de detener el "resbalamiento" inevitable del significado, para garantizar el "cerramiento" discursivo o ideológico.

En los siglos XVIII y XIX, las representaciones populares de la vida diaria bajo la esclavitud, la propiedad y la servidumbre se muestran tan "naturales" que no necesitan comentarios. Era parte del orden natural de las cosas que los hombres blancos se sentaran y los esclavos estuvieran de pie, que las mujeres blancas montaran a caballo y que los hombres negros corrieran detrás de ellas para protegerlas del sol con una sombrilla, que los supervisores blancos inspeccionaran a las mujeres negras como animales de presa o que castigaran a los esclavos que trataban de escapar con formas de tortura (como herrarlos u orinárseles en la boca) y que los fugitivos se arrodillaran para recibir su castigo. Estas imágenes son una forma de degradación ritualizada. En cambio, algunas representaciones son idealizadas y sentimentalizadas más que degradadas, aunque siguen siendo estereotípicas. Estos son los "nobles salvajes" del tipo anterior para el caso de los "sirvientes humillados". Por ejemplo las representaciones infinitas del "buen" esclavo cristiano negro, como el Tío Tom en la novela pro-abolicionista de Harriet Beecher-Stowe, *la Cabaña del Tío Tom*, o la esclava dedicada y siempre fiel, Mammy. Un tercer grupo ocupa un terreno medio ambiguo, tolerado aunque no admirado. Incluye a los "nativos felices" —negros entretenedores, poetas y los que tocan el banyo, que parecían no tener un cerebro en la cabeza y cantaban, bailaban y decían chistes todo el día para entretener a la gente blanca— o los "embusteros" que eran admirados porque se las arreglaban para no trabajar.

Para los negros, el "primitivismo" (Cultura) y la "negritud" (Naturaleza) se hicieron intercambiables. Esa era su "verdadera naturaleza" y no podían escaparse de ella. Como ha sucedido con frecuencia en la representación de las mujeres, su biología era su "destino". No solamente eran los negros representados en términos de sus características esenciales. Eran reducidos a una esencia. La pereza, fidelidad sencilla, "patanería", embustes, puerilidad pertenecían a los negros como raza, como especie. No había nada más que

2 De hecho, con frecuencia los esclavos deliberadamente parodiaban el comportamiento de sus amos por medio de imitaciones exageradas, riéndose de los blancos a espaldas de los mismos. Esta práctica significante ahora se reconoce como una parte bien establecida de la tradición vernácula negra.

su servidumbre para el esclavo arrodillado; nada para el Tío Sam excepto su paciencia cristiana; nada para Mammy sino su fidelidad con el hogar blanco —y lo que Fanon llamó su "buena cocina" —.

En síntesis, estos son estereotipos. Volveremos más adelante sobre este concepto de estereotipar. Por el momento, notemos que "estereotipar" quiere decir: reducir a unos pocos rasgos esenciales y fijos en la Naturaleza. Estereotipar a los negros en la representación popular era tan común que los caricaturistas, e ilustradores podían reunir una galería completa de "tipos negros" con unos cuantos golpes de pluma. La gente negra era reducida a los significadores de su diferencia física —labios gruesos, cabello rizado, cara y nariz ancha, y así sucesivamente— /…/

El estereotipo como práctica significante

/…/ Hasta el momento, hemos tenido en cuenta los efectos esencializantes, reduccionistas y naturalizantes del estereotipo. El estereotipo reduce la gente a unas cuantas características simples, esenciales que son representadas como fijas por parte de la Naturaleza. Aquí examinamos cuatro aspectos adicionales: a) la construcción de "otredad" y exclusión, b) el estereotipo y poder, c) el papel de la fantasía, y d) el fetichismo.

El estereotipo como práctica significante es central a la representación de la diferencia racial. Pero ¿qué es un estereotipo? ¿Cómo funciona en la realidad? En su ensayo sobre "Estereotipo", Richard Dyer (1977) hace una distinción importante entre *tipificar* y *estereotipar*. Dice que, sin el uso de tipos, sería difícil, sino imposible, que el mundo tenga sentido. Nosotros entendemos el mundo por medio de referencias de objetos, gente o eventos individuales en nuestra cabeza hacia los esquemas de clasificación generales en los que, de acuerdo con nuestra cultura, encajan. Así, "decodificamos" un objeto plano sobre patas donde colocamos cosas, como "mesa". Es probable que nunca hayamos visto esa clase de "mesa" antes, pero tenemos un concepto general o categoría de "mesa" en nuestra cabeza en el que "acomodamos" los objetos particulares que percibimos o encontramos. En otras palabras, entendemos lo "particular" en términos de su "tipo". Desplegamos lo que Alfred Schultz llamó *tipificaciones*. En este sentido, "tipificar" es esencial para la producción de significado.

Richard Dyer dice que siempre "estamos poniendo sentido" a las cosas en términos de algunas categorías más amplias. Así, por ejemplo, llegamos a "saber" algo acerca de una persona pensando en los papeles que lleva a cabo: ¿es padre, niño, trabajador, amante, jefe o pensionado? Lo asignamos como miembro de diferentes grupos según la clase, género, grupo de edad, nacionalidad, "raza", grupo lingüístico, preferencia sexual, y así sucesivamente. Lo ordenamos en términos de *tipo de personalidad*: ¿es feliz, serio, deprimido, demente, hiperactivo? Nuestra imagen de quien "es" esa persona se construye a partir de la información que acumulamos cuando la posicionamos dentro

de estos órdenes diferentes de tipificación. En términos generales, entonces, "un tipo es cualquier caracterización sencilla, vivida, memorable, fácilmente interpretada y ampliamente reconocida en la que pocos rasgos son traídos al plano frontal y el cambio y el 'desarrollo' se mantienen en el mínimo" (Dyer 1977: 28).

Entonces, ¿cuál es la diferencia entre un *tipo* y un *estereotipo*? Los *estereotipos* retienen unas cuantas características "sencillas, vividas, memorables, fácilmente percibidas y ampliamente reconocidas" acerca de una persona, reducen todo acerca de una persona a esos rasgos, los exageran y simplifican y los fijan sin cambio o desarrollo hasta la eternidad. Este es el proceso que describimos anteriormente. Por consiguiente, el primer punto es: *la estereotipación reduce, esencializa, naturaliza y fija la "diferencia"*.

Segundo, *la estereotipación despliega una estrategia de "hendimiento"*. Divide lo normal y lo aceptable de lo anormal y de lo inaceptable. Entonces excluye o expulsa todo lo que no encaja, que es diferente. Dyer argumenta que

> un sistema de estereotipos sociales se refiere a lo que está por dentro y fuera de los límites de la normalidad [es decir, la conducta que se acepta como 'normal' en cualquier cultura]. Los tipos son instancias que indican aquellos que viven de acuerdo con las reglas de la sociedad (tipos sociales) y aquellos designados para que las reglas los excluyan (estereotipos). Por esta razón, los estereotipos son también más rígidos que los tipos sociales [...] Los límites […] deben quedar claramente delineados y también los estereotipos, uno de los mecanismos del mantenimiento de límites, son característicamente fijos, inalterables, bien definidos (Dyer 1977: 29).

Así, *otro rasgo de la estereotipación es su práctica de "cerradura" y exclusión. Simbólicamente fija límites y excluye todo lo que no pertenece.*

La estereotipación es, en otras palabras, parte del mantenimiento del orden social y simbólico. Establece una frontera simbólica entre lo "normal" y lo "desviante", lo "normal" y lo "patológico", lo "aceptable" y lo "inaceptable", lo que "pertenece" y lo que no pertenece o lo que es "Otro", entre "internos" y "externos", nosotros y ellos. Facilita la "unión" o el enlace de todos nosotros que somos "normales" en una "comunidad imaginada" y envía hacia un exilio simbólico a todos ellos —los "Otros"— que son de alguna forma diferentes, "fuera de límites". Mary Douglas (1966), por ejemplo, decía que cualquier cosa que está "fuera de lugar" se considera contaminada, peligrosa, tabú. Sentimientos negativos se congregan a su alrededor. Debe ser simbólicamente excluida si se quiere restablecer la "pureza" de la cultura. La teórica feminista Julia Kristeva (1982) denomina tales grupos expulsados o excluidos como abyectos (del significado en latín, literalmente desechado).

El tercer punto es que *la estereotipación tiende a ocurrir donde existen grandes desigualdades de poder*. El poder es usualmente dirigido contra el grupo subordinado o excluido. Un aspecto de este poder, de acuerdo con Dyer, es el etnocentrismo: "la aplicación de las normas de la cultura de uno

a las de otros" (Brown 1965: 183). De nuevo, recuerden el argumento de Derrida que entre oposiciones binarias como nosotros/ellos, "no estamos tratando con [...] coexistencia pacífica […] sino mas bien con una jerarquía violenta. Uno de los dos términos gobierna [...] el otro y tiene la sartén por el mango" (1972: 41).

En suma, el estereotipo es lo que Foucault llamó una especie de juego "saber/poder". Clasifica a la gente según una norma y construye al excluido como "otro". Interesantemente, es también lo que Gramsci habría llamado un aspecto de la lucha por la hegemonía. Como observa Dyers,

> El establecimiento de la normalidad (es decir, lo que se acepta como 'normal') a través de los tipos y estereotipos sociales es un aspecto del hábito de gobernar a grupos […] de intentar formar toda la sociedad de acuerdo con su propia visión del mundo, su sistema de valores, su sensibilidad y su ideología. Tan correcta es esta visión del mundo para los grupos dominantes, que la hacen aparecer (como en realidad les parece a ellos) como 'natural' e 'inevitable' —y para todos— y, en tanto son exitosos, establecen su hegemonía (1977: 30).

La hegemonía es una forma de poder basada en el liderazgo por un grupo en muchos campos de actividad al mismo tiempo, por lo que su ascendencia demanda un consentimiento amplio y que parezca natural e inevitable.

Representación, diferencia y poder

Dentro de la estereotipación, entonces, hemos establecido una conexión entre representación, diferencia y poder. Sin embargo, necesitamos sondear la naturaleza de este poder más profundamente. A menudo pensamos en el poder en términos de coerción o restricción física directa. Sin embargo, también hemos hablado, por ejemplo, del poder en la *representación*: poder de marcar, asignar y clasificar; del poder *simbólico*, el de la expulsión *ritualizada*. El poder, parece, tiene que entenderse aquí no sólo en términos de explotación económica y de coerción física sino también en términos culturales o simbólicos más amplios, incluyendo el poder de representar a alguien o algo de cierta forma dentro de cierto "régimen de representación". Incluye el ejercicio de *poder simbólico* a través de las prácticas representacionales. La estereotipación es un elemento clave en este ejercicio de violencia simbólica.

En su estudio sobre cómo Europa construyó una imagen estereotipada del "Oriente", Edward Said (1978) argumenta que, lejos de simplemente reflejar lo que eran realmente los países del Medio Oriente, el "Orientalismo" fue el *discurso* "por el que la cultura Europea fue capaz de manejar —y aun producir— el Oriente política, sociológica, militar, ideológica, científica e imaginativamente durante el período posterior a la Ilustración". Dentro del marco de la hegemonía occidental sobre el Oriente, dice, emergió un nuevo objeto de conocimiento:

> un Oriente complejo adecuado para estudio en la academia, para mostrar en un museo, para la reconstrucción en la oficina colonial, para ilustración teórica en las tesis antropológicas, biológicas, lingüísticas raciales e históricas acerca de la humanidad y el universo, para instancias de teorías

> del desarrollo, económico y sociológico, de revolución, personalidades culturales, carácter nacional o religioso (Said 1978: 7-8).

Tal forma de poder está íntimamente conectada con el conocimiento o con las prácticas de lo que Foucault llamó "saber/poder" /…/

El debate de Said sobre el Orientalismo está estrechamente imbricado con el argumento sobre saber/poder de Foucault: un discurso produce, a través de diferentes prácticas de representación (academia, exhibición, literatura, cuadros, etc.) una forma de *conocimiento racializado del Otro* (Orientalismo) profundamente implicado en las operaciones de *poder* (imperialismo). Interesantemente, sin embargo, Said define el "poder" de maneras que enfatizan las similitudes entre Foucault y la idea de Gramsci sobre la *hegemonía*:

> En cualquier sociedad no totalitaria, entonces, ciertas formas culturales predominan sobre otras; la forma de este liderazgo cultural es lo que Gramsci ha identificado como *hegemonía*, un concepto indispensable para entender la vida cultural en el Occidente industrial. Es la hegemonía, o más bien, el resultado de la hegemonía cultural en funcionamiento, el que da al Orientalismo su durabilidad y su fuerza [...] El Orientalismo nunca está lejos de […] la idea de Europa, una noción colectiva que 'nos' identifica, europeos contra todos 'aquellos' no europeos y en verdad, se puede argumentar, que el componente principal en la cultura europea es precisamente lo que hace la cultura hegemónica, tanto dentro como fuera de Europa; la idea de identidad europea como superior en comparación con todos los pueblos y culturas no europeas. Además existe la hegemonía de las ideas europeas acerca del Oriente, reiterándose a sí mismos la superioridad europea sobre el retraso del Oriente, usualmente atropellando la posibilidad de que un pensador más independiente […] pueda haber tenido opiniones diferentes sobre ese asunto (Said 1978: 7).

/…/ El poder siempre funciona en condiciones de relaciones desiguales. Gramsci, por supuesto, habría hecho énfasis "entre clases" mientras que Foucault siempre se negaba a identificar *cualquier* sujeto o sujeto-grupo específico como fuente de poder, el cual, decía, funciona en un nivel local, táctico. Estas son diferencias importantes entre estos dos teóricos del poder.

Sin embargo, hay también similitudes importantes. Para Gramsci, así como para Foucault, el poder también involucra conocimiento, representación, ideas, liderazgo cultural y autoridad así como restricción económica y coerción física. Ambos habrían concordado en que el poder no puede capturarse pensando exclusivamente en términos de fuerza o coerción: el poder también seduce, solicita, induce, gana el consentimiento. No se puede pensar en poder en términos de que un grupo tenga un monopolio del poder, simplemente irradiando poder hacia abajo sobre un grupo subordinado por medio de un ejercicio de simple dominación desde arriba. Incluye al dominante y al dominado dentro de sus circuitos. Como Homi Bhabha ha observado, a propósito de Said, "es difícil concebir […] la subjetivación como una colocación *dentro* del discurso Orientalista o colonial para el sujeto dominado sin que el dominante esté estratégicamente posicionado dentro de él también"

(1986a: 158). El poder no solamente constriñe y evita; también es productivo. Produce nuevos discursos, nuevas clases de conocimiento (el Orientalismo, por ejemplo), nuevos objetos de conocimiento (el Oriente), configura nuevas prácticas (colonización) e instituciones (gobierno colonial). Funciona a nivel micro —la "micro-física del poder" de Foucault— así como en términos de más amplias estrategias. Y para ambos teóricos, el poder se encuentra en todas partes. Como insiste Foucault, el poder circula.

La circularidad del poder es especialmente importante en el contexto de la representación. El argumento es que todo el mundo —el poderoso y el que no tiene poder— es capturado, *aunque no en términos iguales*, en la circulación del poder. Ninguno, ni sus víctimas aparentes ni sus agentes, puede permanecer por fuera de su campo de operación por completo /…/

Poder y fantasía

Un buen ejemplo de esta "circularidad" del poder se relaciona con la manera en que la masculinidad negra es representada dentro de un régimen racializado de representación. Kobena Mercer e Isaac Julien (1994) argumentan que la representación de la masculinidad negra "ha sido forjada en y a través de las historias de la esclavitud, el colonialismo y el imperialismo":

> Como han argumentado sociólogos como Robert Staples (1982), un elemento central del poder 'racial' ejercido por el amo esclavista blanco era la negación de ciertos atributos masculinos a los esclavos negros, como la autoridad, la responsabilidad por la familia y la posesión de propiedad. A través de tales experiencias colectivas e históricas, los hombres negros han adoptado ciertos valores patriarcales como la fuerza física, la proeza sexual y el control como medios de supervivencia contra el sistema represivo y violento de subordinación al que han estado sometidos.
>
> La incorporación de un código de conducta de 'macho' es de esa manera inteligible como un medio de recuperar algún nivel de poder sobre la condición de impotencia y dependencia en relación con el sujeto del amo blanco [...] El estereotipo que prevalece (en Gran Bretaña contemporánea) proyecta una imagen de joven macho negro como 'atracador' o 'amotinador' […] Pero este régimen de representación se reproduce y se mantiene en hegemonía porque los hombres negros han tenido que recurrir a la 'demostración de fuerza' como respuesta defensiva a la agresión anterior y a la violencia que caracteriza la forma en que las comunidades negras son sometidas por la policía [...] Este ciclo entre la realidad y la representación hace empíricamente 'verdaderas' las ficciones ideológicas del racismo o, más bien, existe una lucha por la definición, entendimiento y construcción de significados alrededor de la masculinidad negra dentro del régimen dominante de la verdad (Mercer y Julien 1994: 137-138).

Durante la esclavitud, el amo blanco a menudo ejecutaba su autoridad sobre el esclavo masculino privándolo de todos sus atributos de responsabilidad,

autoridad paterna y familiar, tratándolo como un niño. Esta "infantilización" de la diferencia es una estrategia de representación común tanto para hombres como para mujeres.[3] La infantilización puede también entenderse como una forma de "castrar" simbólicamente al hombre negro (es decir, privarlo de su "masculinidad") y, como hemos visto, los blancos a menudo fantaseaban acerca del apetito sexual excesivo y la proeza de los hombres negros —así como lo hacían acerca del carácter sexual lascivo, hiper-sexuado de la mujer negra— al que temían y secretamente envidiaban. La violación supuesta era la principal "justificación" argumentada para linchar a los hombres negros en los Estados del Sur hasta el Movimiento por los Derechos Civiles (Jordan 1968). Como observa Mercer,

> La fantasía primordial del pene negro grande proyecta el miedo de una amenaza no sólo a la hembra blanca sino también a la civilización misma a medida que la ansiedad sobre la mezcla de razas, la contaminación eugénica y la degeneración racial se lleva a cabo a través de rituales de agresión racial de los machos blancos: el linchamiento histórico de hombres negros en Estados Unidos rutinariamente involucraba la castración literal de la 'fruta extraña' del Otro (1994: 185).

Los resultados eran frecuentemente violentos. Sin embargo, el ejemplo también hace surgir la circularidad del poder y la *ambivalencia* —la naturaleza doble— de la representación y del estereotipo. Porque, como Mercer y Juliet nos recuerdan, los hombres negros a veces respondían a esta infantilización adoptando una especie de caricatura-en-reverso de la hipermasculinidad y la super sexualidad con la que se les había estereotipado. Tratados como "infantiles", algunos negros reaccionaban adoptando un estilo masculino agresivo "macho". Pero esto sólo servía para confirmar la fantasía entre los blancos, de su naturaleza sexual excesiva e ingobernable (cfr. Wallace 1979). Así, las "víctimas" pueden quedar atrapadas en su estereotipo, inconscientemente confirmándolo por medio de los mismos términos por los que trata de oponerse y resistir.

Esto puede parecer paradójico. Pero tiene su propia "lógica". Esta lógica depende de la representación que trabaja en dos niveles diferentes al mismo tiempo: un nivel consciente y abierto y un nivel inconsciente y suprimido. El primero a menudo sirve como "cobertura" desplazada para el segundo. La actitud consciente entre blancos —de que los "negros no son hombres adecuados, que son simplemente niños— puede ser "cobertura" para una fantasía más problemática, más profunda —de que los "negros son realmente super hombres, mejor dotados que los blancos y sexualmente insaciables" —. No sería apropiado y sería "racista" expresar este sentimiento abiertamente; pero la fantasía está presente y es secretamente suscrita por muchos. Así, cuando los hombres negros actúan como "machos", parece que desafían el estereotipo (de que son sólo niños), pero en el proceso confirman la fantasía que reside detrás de o es la "estructura profunda" del estereotipo (que son

3 Las mujeres atletas todavía son ampliamente referidas como "muchachas". Y sólo recientemente los hombres blancos del sur de los Estados Unidos han cesado de referirse a los hombres negros como "¡muchacho!", mientras que esa práctica todavía permanece en Sudáfrica.

agresivos, hiper-sexuados y super-dotados). El problema es que los negros están atrapados por la *estructura binaria* del estereotipo, que está dividido entre dos opuestos extremos —y están obligados a *conmutar indefinidamente entre ellos*, a veces siendo representados por *ambos al mismo tiempo*—. Así, los negros son a la vez "como niños" e "hiper-sexuados", así como los jóvenes negros son "zambos bobalicones" y/o "salvajes peligrosos y astutos" y los hombres de más edad son "bárbaros" y/o "nobles salvajes": Tíos Sam.

El punto importante es que los estereotipos se refieren tanto a lo que se imagina en la fantasía como a lo que se percibe como "real". Y lo que se produce visualmente, por medio de las prácticas de representación, es sólo la mitad de la historia. La otra mitad —el significado más profundo— reside en *lo que no se dice, pero está siendo fantaseado, lo que se infiere pero no se puede mostrar*.

Hasta el momento, hemos estado argumentando que "estereotipar" tiene su propia *poética* (sus propias formas de funcionamiento) y su *política* (las formas en que está investida de poder). También hemos sostenido que éste es un tipo particular de poder: una forma de poder *hegemónica* y *discursiva* que funciona tanto a través de la cultura, la producción de conocimiento, la imagen y la representación, como a través de otros medios. Sin embargo, es *circular*, implica a los "sujetos" de poder así como a aquellos que están "sujetos a éste". Pero la introducción de la dimensión sexual nos lleva a otro aspecto de la "esterotipación"; es decir, su base en la *fantasía* y la *proyección*, y sus efectos de *división* y de *ambivalencia*.

En "Orientalismo", Said observó que la "idea general acerca de quién o qué era un 'Oriental' emergió de acuerdo con una 'lógica detallada gobernada' no simplemente por la realidad empírica sino también por un conjunto de deseos, represiones, inversiones y proyecciones" (1978: 8). Pero ¿de dónde viene ese conjunto de deseos, represiones, inversiones y proyecciones? ¿Qué papel juega la fantasía en las prácticas y estrategias de la representación racializada? Si las fantasías que residen detrás de las representaciones racializadas no les permiten que 'hablen', ¿cómo encuentran expresión? ¿Cómo están "representadas"? Esto nos lleva a la práctica representacional conocida como fetichismo.

Fetichismo y desmentida[4]

Exploremos estos asuntos de fantasía y fetichismo, resumiendo el argumento acerca de la representación y el estereotipo a través de un ejemplo concreto /.../ En un ensayo posterior, Gilman (1985) se refiere al "caso" de la mujer africana, Saartje (o Sara) Baartman, conocida como la "Venus Hotentote" quien fue traída a Inglaterra en 1810 desde la región del Cabo en África por un granjero

4 El término en inglés que usa Hall es *desavowal*, que remite a la categoría freudiana *Die Verneinung*, que ha sido traducida al castellano por Ballesteros como *renegación* y por Etcheverry como *desmentida*. Es en este sentido que hemos decidido dejar la segunda acepción, que es mucho más precisa y cercana a la categoría freudiana donde se funda el concepto. A pesar de que muchos traductores han optado por la noción de *denegación*, nos ha parecido más preciso mantener la de *desmentida* (Nota de los editores).

Boer y un doctor que trabajaba en un barco que viajaba a África, y quien fue exhibida con regularidad durante cinco años en Londres y París. En sus "actuaciones" iniciales, se mostraba sobre una escena que la presentaba como una bestia salvaje, iba y venía en su jaula cuando se le ordenaba, "más como un oso en cadenas que como un ser humano" (*The Times*, nov. 26, 1810; citado en Lindfords s.f.). Ella creo bastante conmoción. Posteriormente fue bautizada en Manchester, se casó con un africano y tuvo dos niños, hablaba holandés y aprendió algo de inglés y, durante un caso en una corte de Chancery, a la que fue llevada para protegerla de la sobre explotación, se declaró "bajo ninguna restricción" y "feliz de estar en Inglaterra". Luego reapareció en París donde tuvo un gran impacto hasta que se enfermó fatalmente de viruela en 1815.

Tanto en París como en Londres, se hizo famosa en dos diferentes círculos: entre el público general como "espectáculo" popular, conmemorada en baladas, caricaturas, ilustraciones y melodramas y en los reportes de prensa; y entre naturalistas y etnólogos que medían, observaban, dibujaban, escribían tratados, modelaban y hacían moldes de cera y de yeso, y escudriñaban cada detalle de su anatomía, muerta y viva. Lo que atraía a la audiencia hacia ella era no solamente su estatura (un metro con cuarenta centímetros) sino su esteatopigia —el tamaño de sus nalgas— y lo que fue descrito como su "delantal Hottentot", un alargamiento de los labios vaginales "causado por la manipulación de los genitales y considerado bello por los hotentotes y bosquimanos" (Gilman 1985: 85). Como alguien crudamente indicó, "de ella puede decirse que carga su fortuna tras de sí, Londres pudo nunca haber visto una "pagana tan culona" (citado en Lindfors s.f.; 2).

Quiero escoger varios puntos de la "Venus Hotentote" en relación con los asuntos de estereotipo, fantasía y fetichismo. Primero, nótese la preocupación —uno podría decir la obsesión— con la marcación de la "*diferencia*". Sarah Baartman se convirtió en la encarnación de la "diferencia". Lo que es más, su diferencia fue "patologizada": representada como una forma patologizada de "otredad". Simbólicamente, no encajaba en la norma etnocéntrica que se aplicaba a las mujeres europeas y, quedando por fuera del sistema clasificatorio occidental de lo que las "mujeres" son, se debía interpretarla como un "Otro". Luego, obsérvese su reducción a la naturaleza, cuyo significante era su *cuerpo*. Su cuerpo fue "leído" como un texto, como la evidencia viviente —la prueba, la Verdad— que proporcionaba su absoluta "otredad" y por consiguiente de una diferencia irreversible entre las "razas".

Además, se llegó a "conocerla", representarla y observarla a través de una serie de oposiciones binarias, polarizadas. "Primitiva", no "civilizada", fue asimilada al orden natural —y, por consiguiente, comparada con bestias salvajes, como el orangután o el mono— antes que con la cultura humana. Esta naturalización de la diferencia fue significada, por encima de todo, por su sexualidad. Fue reducida a su cuerpo y su cuerpo, a su vez, fue reducido a sus órganos sexuales. Éstos se convirtieron en los significantes esenciales de su lugar en el esquema universal de las cosas. En ella, naturaleza y cultura coincidían y podían, por consiguiente, sustituirse la una a la otra. Lo que se veía como su genitalia sexual "primitiva" significaba su apetito sexual "primitivo" y viceversa.

Luego, fue sometida a una forma extrema de reduccionismo —una estrategia frecuentemente aplicada a la representación de los cuerpos de las mujeres, de cualquier "raza", especialmente en la pornografía—. Los "trozos" de ella que fueron preservados sirvieron, en una forma reduccionista y esencializante, como "resumen patológico de todo el individuo" (Gilman 1985: 88). En los modelos que se conservaron en el Museo del Hombre, fue literalmente convertida en un conjunto de objetos separados, en una cosa — "una colección de partes sexuales" —. Fue sometida a una especie de desmantelamiento simbólico o *fragmentación* —otra conocida técnica de pornografía masculina y femenina—. Aquí nos acordamos de la descripción de Franz Fanon *Piel negra, máscaras blancas*, de la forma en que él se sintió desintegrado, como hombre negro, por la mirada de los blancos: "las miradas del otro me fijaban allí, en el sentido en que una solución química se fija por medio de una tintura. Estaba indignado; pedí una explicación. Nada sucedió. Me desintegré. Ahora los fragmentos han sido reensamblados de nuevo por otro yo [*self*]". ([1952] 1986: 109). Sara Baartman no existió como "persona". Había sido desensamblada a sus partes relevantes. Fue "fetichizada": convertida en un objeto. Esta sustitución de una *parte* por el *todo*, de una *cosa* —un objeto, un órgano, una porción del cuerpo— por un *sujeto*, es el efecto de una práctica de representación muy importante: el fetichismo.

El fetichismo nos lleva al reino en el que la fantasía interviene en la representación: al nivel donde lo que se muestra o se ve, en representación, puede entenderse sólo en relación con lo que no puede verse, con lo que no se puede mostrar. El fetichismo involucra la sustitución de un "objeto" por una fuerza prohibida, poderosa y peligrosa. En la antropología, se refiere a la forma en que el espíritu poderoso y peligroso de un dios puede ser desplazado hacia un objeto —una pluma, un pedazo de palo, aun una hostia— que entonces se carga con el poder espiritual de eso por lo que es un sustituto. En la noción de Marx sobre el "fetichismo de la mercancía", el trabajo vivo del trabajador ha sido desplazado y desaparece en las cosas —las mercancías que los trabajadores han producido pero que tienen que comprar nuevamente como si pertenecieran a alguien diferente—. En psicoanálisis, el fetichismo se describe como el sustituto del falo "ausente" —como cuando el deseo sexual es desplazado a alguna otra parte del cuerpo—. El sustituto entonces se erotiza, investido de la energía sexual, el poder y el deseo que no puede encontrar expresión en el objeto al cual está realmente dirigido. El fetichismo en la representación, toma prestado de todos estos significados. También implica *desplazamiento*. El falo no puede representarse porque es prohibido, tabú. La energía sexual, el deseo y el peligro, todas son emociones poderosamente asociadas con el falo que se transfieren a otra parte del cuerpo u otro objeto que lo sustituye.

/…/ El fetichismo, como hemos dicho, involucra desmentida. La desmentida es la estrategia por la que una fascinación o deseo poderoso se *satisface* y al mismo tiempo se *niega*. Es donde lo que ha sido tabú se las arregla para encontrar una forma desplazada de representación. Como Homi Bhabha observa, "es una forma no represiva de conocimiento que permite la posibilidad de simultáneamente abrazar dos creencias contradictorias, una oficial y una secreta, una arcaica y otra progresista, una que permite el mito de los

orígenes, la otra que articula la diferencia y la división" (1986a: 168). Freud, en su notable ensayo sobre el fetichismo, escribió:

> […] el fetiche es el sustituto para el pene de la mujer (de la madre) en que el niño pequeño una vez creyó y —por razones que conocemos— no quiere abandonar [...] No es verdad que el niño [varón] […] haya conservado, inalterada, su creencia de que las mujeres tienen un falo. Ha retenido la creencia, pero también la ha abandonado. En el conflicto entre el peso de la percepción no bienvenida y la fuerza de su contra-deseo, se ha llegado a un compromiso [...] Sí, en su mente la mujer *ha tenido* un pene a pesar de todo; pero el pene ya no es el mismo que fue antes. Algo más ha tomado su lugar, ha sido nombrado su sustituto [...] ([1927] 1977: 353).[5]

/…/ El fetichismo, entonces, es una estrategia doble: para representar y no representar el objeto tabú, peligroso y prohibido de placer y deseo. Nos da lo que Mercer llama una "coartada", lo que anteriormente llamamos una "cubierta" o "una historia de encubrimiento". Hemos visto ahora, en el caso de la "Venus Hotentote" no solamente se encuentra la mirada desplazada de los genitales hacia las nalgas sino también esto permite que los observadores *continúen mirando* mientras que desconocen la naturaleza sexual de su mirada. La etnología, la ciencia, la búsqueda de la evidencia anatómica aquí juega el papel de "cubierta", de desmentida, que permite que funcione el deseo ilícito. Permite que se mantenga un doble enfoque —mirar y no mirar— un deseo ambivalente de ser satisfecho. Lo que se declara que es diferente, odioso, "primitivo", deforme, es al mismo tiempo obsesivamente disfrutado *porque* es extraño, "diferente", exótico. Los científicos pueden mirar, examinar y observar a Sara Baartman desnuda y en público, clasificar y dividir en pedazos cada detalle de su anatomía, con base en la coartada perfectamente aceptable de que "todo se hace en nombre de la ciencia, del conocimiento objetivo, de la evidencia etiológica, en busca de la Verdad". Esto es lo que Foucault quería decir cuando se refería a que el conocimiento y el poder creaban un "régimen de verdad".

Así, finalmente, el fetichismo concede licencia al *voyerismo* no regulado. Pocos podrían argumentar que la "mirada" de los espectadores (en su mayoría hombres) que observaban la Venus Hotentote, era interesada. Como Freud ([1927] 1977) argumentó, a menudo hay un elemento sexual en "mirar", una erotización de la mirada. La mirada es con frecuencia impulsada por una búsqueda no reconocida del placer ilícito y un deseo que no puede ser satisfecho: "las impresiones visuales continúan siendo el sendero más frecuente a lo largo de los que la excitación libidinal se enciende" (Freud [1927] 1977: 96). Continuamos mirando, aun si no hay nada más que ver. Él llamó a la fuerza obsesiva de este placer de mirar, escopofilia. Se hace perversa, dijo Freud, sólo "si se restringe exclusivamente a los genitales, relacionada con el disgusto [...]

5 Debemos anotar, incidentalmente, que el seguimiento de Freud de los orígenes del fetichismo devolviéndose hasta la ansiedad por la castración del niño varón da a este tropo el sello indeleble de una fantasía centrada en lo masculino. La falla de Freud y, mucho más tarde, del psicoanálisis para teorizar el fetichismo femenino ha sido el tema de críticas recientes extensas (ver, entre otros, McClintock 1995).

o si, en lugar de ser preparatoria para el objetivo del sexo normal, lo suplanta" ([1927] 1977: 96) /…/

Confrontando un régimen racializado de representación

Hasta ahora hemos analizado algunos ejemplos del archivo de la representación racializada en la cultura popular occidental de diferentes períodos y hemos explorado las prácticas representacionales de la diferencia y la "otredad". Es hora de dirigirnos hacia el conjunto final de preguntas planteadas en nuestras páginas de apertura. ¿Puede ser desafiado, cuestionado o cambiado un régimen de representación dominante? ¿Cuáles son las contra-estrategias que pueden empezar a subvertir el proceso de representación? ¿Pueden las formas "negativas" de representar la diferencia racial, que abundan en nuestros ejemplos, ser revertidas por una estrategia "positiva"? ¿Qué estrategias efectivas hay? ¿Y cuáles son los apuntalamientos teóricos?

Déjenme recordarles que, teóricamente, el argumento que nos permite plantear esta pregunta es la propuesta (que hemos discutido en varios lugares y de muchas formas) de que el *significado nunca puede ser finalmente fijado*. Si el significado pudiera ser fijado por la representación, entonces no habría cambio —y por consiguiente ninguna contra-estrategia de intervención—. Por supuesto, *hacemos* grandes esfuerzos para fijar el significado —eso es precisamente lo que las estrategias del estereotipo están aspirando hacer, a menudo con considerable éxito, durante un tiempo—. Pero finalmente, el significado empieza a hendirse y a resbalar; empieza a ir a la deriva o a ser tergiversado o inflexionado hacia nuevas direcciones. Se injertan nuevos significados en significados viejos. Las palabras y las imágenes cargan connotaciones sobre las que nadie tiene control completo y estos significados marginales o sumergidos vienen a la superficie permitiendo que se construyan diferentes significados, que diferentes cosas se muestren y se digan. Esto es lo que supone el trabajo de Bajtín y Volóshinov presentado en anteriormente. Ellos han dado un ímpetu poderoso a la práctica de lo que se ha llegado a conocer como trans-codificar: tomar un significado existente y re apropiarlo para nuevos significados (como, por ejemplo, "lo negro es bello").

Cierto número de diferentes estrategias de trans-codificación han sido adoptadas desde los años sesenta, cuando los asuntos de la representación y de poder adquirieron una centralidad en las políticas de los movimientos anti racistas y otros movimientos sociales. Ahora solo tenemos espacio para considerar solo tres de ellas.

Reversión de los estereotipos

/…/ [Se pude indicar la existencia de] una estrategia integracionista /…/ [con] altos costos. Los negros podían ganar la entrada al cuerpo principal de la sociedad, pero sólo al costo de adaptarse a la imagen que los blancos tenían de ellos y de asimilarse a las normas de estilo y conducta blancas. Después del movimiento por los derechos civiles, en los años sesenta y setenta, hubo una afirmación mucho más agresiva de la identidad cultural negra, una actitud positiva hacia la diferencia y la lucha sobre la representación.

El primer fruto de la contra-revolución fue una serie de películas comenzando con *Sweet Sweetback´s Baadasss Song* (Martin Van Pebbles 1971) y el éxito de taquilla de *Shaft, de* Gordon Parks. En *Sweet Sweetback*, Van Pebbles valora positivamente todas las características que normalmente habrían sido estereotipos negativos. Hizo de su héroe negro un semental profesional que exitosamente evade la policía con la ayuda de una serie de negros que viven en el bajo mundo de los guetos, incendia un carro de la policía, golpea otro con un taco de billar, huye hacia la frontera mexicana, haciendo uso total de su proeza sexual en cada una de las oportunidades y finalmente se sale con las suyas, aparece un mensaje garabateado en medio de la pantalla: "*A baadasss nigger is coming back to collect some dues*". Shaft era una especie de detective negro —cercano a las calles pero luchando con el bajo mundo negro y una banda de militantes así como con la mafia—, que rescata la hija de un mafioso. Lo que marcó a Shaft, sin embargo, fue la absoluta falta de deferencia del detective hacia los blancos. Viviendo en un apartamento elegante, vistiendo lujosamente, fue presentado en la publicidad como un "super hombre negro y solitario: un hombre de gusto que se divertía a costa del establecimiento blanco". Era un hombre violento que vivía una vida violenta buscando mujeres negras, sexo blanco, dinero fácil, éxito instantáneo, droga barata y otros placeres. ¿Cuando un policía le pregunta a dónde va, Shaft contesta, "Me voy a cogerme una vieja, ¿a dónde vas tú?" El éxito instantáneo de Shaft fue seguido por una sucesión de películas del mismo molde incluyendo *Superfly*, también de Parks, en la que Priest, un traficante de drogas joven, tiene éxito haciendo un gran negocio antes de retirarse, sobrevive una serie de episodios violentos y encuentros sexuales vívidos y al final se marcha en su Rolls Royce, siendo un hombre rico y feliz. Ha habido muchas películas en el mismo molde (por ejemplo *New Jack City*) con que giran en torno a (como dirían los cantantes de rap), 'bad-ass black men", negros alteneros, con actitud.

Podemos ver de una vez la atracción de estas películas, especialmente, aunque no exclusivamente, para las audiencias negras. En la forma en que sus héroes se las arreglan con los blancos, hay una notoria ausencia o, mejor, un reversamiento consciente de la antigua deferencia o la dependencia pueril. De muchas maneras, estas son películas de "venganza": donde las audiencias disfrutan los "triunfos" de sus héroes sobre los "blanquitos". Se nivela lo que podemos llamar el campo de juego. Los negros no son ni mejores ni peores que los blancos. Vienen en las mismas formas humanas usuales —buenas, malas y diferentes—. No son diferentes del promedio estadounidense blanco en cuanto a gustos, estilos, conducta, moral, motivaciones. En términos de clase, pueden "estar en la onda, ser chéveres" y bien vestidos como sus contrapartes blancos. Y los lugares donde se "ubican" son los conocidos de la vida real como el gueto, la calle, la estación de policía.

A un nivel más complejo, estas películas colocaron a los negros por primera vez en el centro de los géneros cinematográficos populares —películas de acción— y así los hicieron esenciales a lo que podemos llamar la vida y la cultura "míticas" del cine estadounidense — al final tal vez más importante que su "realismo" —. Porque es aquí donde las fantasías colectivas de la vida popular se resuelven y la exclusión de los negros de sus confines los hace

precisamente peculiares, diferentes, los coloca "fuera de escena". Los priva de la fama, del carisma heroico, del glamour y del placer de identificación que se otorga a los héroes blancos del *cine negro*, el detective, el delito, y las películas de policías, los "romances" de la vida del bajo mundo urbano y del gueto. Con estas películas, los negros habían llegado a la corriente principal de la vida en sociedad —¡con venganza!—.

Estas películas llevaban una contra-estrategia con un único propósito considerable: revertir la evaluación de estereotipos populares. Y probaron que esta estrategia podía asegurar el éxito de taquilla y la identificación de la audiencia. La audiencia negra las quería porque ponían a los actores negros en papeles "heroicos", "malos" y "buenos", la audiencia blanca las aceptó porque contenían todos los elementos de los géneros populares cinematográficos. Sin embargo, entre los críticos, su éxito como contra-estrategia representacional ha sido variado. Muchos las han visto como "explotación de los negros" /…/

Revertir el estereotipo no es necesariamente voltearlo o subvertirlo. Escapando del agarre de un extremo estereotipado (los negros son pobres, pueriles, serviles, siempre se les muestra como sirvientes, por siempre "buenos" en posiciones serviles, arrodillándose ante los blancos, nunca son héroes, están distanciados del placer y de la fama y los beneficios, sexuales y financieros) parecen estar atrapados en su estereotipado "otro" (los negros son motivados por el dinero, perpetran la violencia y el delito, son malos, se roban las cosas, meten droga, tienen sexo promiscuo, y se salen con las suyas).

Esto puede ser un adelanto con respecto a lo anterior y seguro es un cambio bienvenido. Pero no ha escapado a las contradicciones de la estructura binaria del estereotipo racial y no ha desencadenado lo que Mercer y Julien llaman "la dialéctica compleja del poder y de la subordinación" a través de la que "las identidades negras han sido histórica y culturalmente construidas" (1994: 137) /…/

Imágenes positivas y negativas

La segunda estrategia para cuestionar el régimen racializado de representaciones es el intento de sustituir con un rango de imágenes "positivas" de la gente negra, la vida negra y la cultura negra las imágenes "negativas" que continúan dominando la representación popular. Este enfoque tiene la ventaja de establecer el equilibrio. Es apuntalado por una aceptación —en verdad, una celebración— de la diferencia. Invierte la oposición binaria, privilegiando el término subordinado, a veces leyendo lo negativo positivamente: "lo negro es bello". Trata de construir una identificación positiva con lo que ha sido despreciado. Expande en gran medida el *rango* de las representaciones raciales y la *complejidad* de lo que quiere decir "ser negro"; así desafía el reduccionismo de estereotipos anteriores. Mucho del trabajo de artistas negros contemporáneos y de artistas que practican las artes visuales entra en esta categoría /…/

Subyacente a este enfoque se encuentra un reconocimiento y celebración de la diversidad y la diferencia en el mundo. Otra clase de ejemplo es la serie de publicidad de "United Colors of Benetton" que utiliza modelos étnicos, especialmente niños de muchas culturas y celebra la imagen de hibridez racial

y étnica. Pero aquí, una vez más, la recepción de la crítica ha sido variada (Bailey 1988). ¿Evaden estas imágenes las preguntas difíciles, disolviendo las duras realidades del racismo en una mezcla liberal de la "diferencia"? ¿Se apropian estas imágenes de la diferencia, en un espectáculo para vender un producto? ¿O son una declaración política auténtica acerca de la necesidad de que todo el mundo acepte y "viva con" la diferencia? Sonali Fernando (1992) sugiere que estas imágenes "son de doble filo: por un lado sugieren una problematización de la identidad racial como un complejo dialéctico de similitudes así como de diferencias pero por el otro lado [...] homogenizan como otro todas las culturas no blancas".

El problema con la estrategia positiva/negativa es que al añadir imágenes positivas al ampliamente negativo repertorio del régimen dominante de la representación incrementa la diversidad de las formas en que ser negro es representado, pero no *necesariamente* desplaza lo negativo. Puesto que los binarismos permanecen en su lugar, el significado sigue estando enmarcado por ellos. La estrategia desafía los binarismos, pero no los socava. Pacíficos rastafaris cuidando a sus hijos pueden aún aparecer, en el periódico de mañana, como un violento y exótico estereotipo /…/

A través de los ojos de la representación

La tercera contra-estrategia se coloca *dentro* de las complejidades y ambivalencias de la representación misma y trata de *confrontarla desde adentro*. Está más interesada en las *formas* de representación racial que en introducir un nuevo *contenido*. Acepta y trabaja con el carácter cambiante e inestable del significado y entra, por así decirlo, en la lucha sobre la representación mientras reconoce que, puesto que el significado nunca puede fijarse finalmente, nunca puede haber victorias finales.

Así, en lugar de evitar el cuerpo negro porque ha estado tan prisionero en las complejidades de poder y subordinación dentro de la representación, esta estrategia positivamente toma el cuerpo como el sitio principal de sus estrategias de representación, tratando de hacer que los estereotipos funcionen contra sí mismos. En lugar de evitar el terreno peligroso abierto por el cruce de raza, género y sexualidad, deliberadamente confronta las definiciones dominantes marcadas por el género y sexualizadas de diferencia racial *trabajando* sobre la sexualidad negra. Puesto que la gente negra a menudo ha sido fijada, estereotípicamente, por la mirada racializada, puede haber estado tratando de negar las complejas emociones que entraña el "mirar". Sin embargo, esta estrategia realiza un juego elaborado con "mirar", esperando que con su propia atención se hagan extrañas —es decir, se desfamiliaricen y hagan explícito lo que está a menudo escondido— sus dimensiones eróticas. No tiene temor de desplegar el humor, como por ejemplo, el comediante Lenny Henry nos obliga por la graciosa exageración de sus caricaturas afrocaribeñas, a reírnos *con,* antes que *de,* sus personajes. Finalmente, en lugar de rechazar el poder desplazado y el peligro del "fetichismo", esta estrategia trata de usar los deseos y ambivalencias que los tropos del fetichismo despiertan inevitablemente /…/

Conclusión

En este capítulo, hemos avanzado en nuestro análisis de la representación como una práctica significante abriendo algunas áreas complejas y difíciles de debate. Lo que hemos dicho acerca de la "raza" puede, en muchas instancias, ser aplicado a otras dimensiones de la "diferencia". Hemos analizado muchos ejemplos, extraídos de diferentes períodos de la cultura popular, de cómo surgió un régimen racializado de representación y hemos identificado algunas de sus estrategias y tropos característicos /…/ Hemos considerado varios argumentos teóricos sobre por qué la "diferencia" y la otredad son de tan gran importancia en los estudios culturales.

Hemos examinado la *estereotipificación como práctica representacional* mirando la forma como funciona (esencializando, reduciendo, naturalizando, haciendo oposiciones binarias), las formas en que se enreda en el juego del poder (hegemonía, poder, conocimiento) y algunos de sus efectos más profundos, más inconscientes (fantasía, fetichismo, desmentida). Finalmente, hemos considerado algunas de las contra-estrategias que han intentado intervenir en la representación, trans-codificando imágenes negativas con significados nuevos. Esto se abre hacia una política de representación, una lucha sobre el significado que continúa y no está terminada /…/

Referencias citadas

Babcock, Barbara
1978 *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*. Ithaca: Cornell University Press.

Bajtín, Michail
1981 *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas.

Bhabha, Homi
1986a "The Other Question". En: *Literature, Politics and Theory*. London: Methuen.
1986b "*Foreword*: Remembering *Fanon*: Self, Psyche, and the Colonial Condition" En: Franz Fanon. *Black Skin*, *White Masks*. pp. vii-xxvi. London: Pluto.

Brown, Rupert
1965 *Social Psychology*. London-New York: Macmillan.

Derrida, Jaques
1972 *Positions*. Chicago: University of Chicago Press. [*Posiciones*. Valencia: Pre-Textos, 1977].

Douglas, Mary
1966 *Purity and Danger*. London: Routledge.

Dyer, Richard
1977 *Gays and Film*. London: British Film Institute.

Fanon, Frantz
[1952] 1986 *Black Skin, White Masks*. London: Pluto. [*Piel negra, máscaras blancas*. La Habana Cuba: Instituto del Libro, 1967].

Fernando, Solani
1992 "Blackened Images". En: D. Bailey y Stuart Hall (eds.), *Critical decade. Ten/8*. 2 (2).

Fredrickson, George
1987 *The Black Image in the White Mind*. Hanover: Wesleyan University Press.

Freud, Sigmund
[1927] 1977 "Fetishism" En: *On Sexualities*. Pelican Freud Library Vol. 7. Harmondsworth: Penguin.

Gilman, Sander
1985 *Difference and Pathology*. Ithaca: Cornell University Press.

Green, David
1984 "Classified Subjects: Photography and Anthropology –The Technology of Power". *Ten/8* (14).

Hall, Catherine
1992 *White Male and Middle Class*. Cambridge: Polity.

Hall, Stuart
1996 "The after-life of Franz Fanon". En: A. Red (ed.), *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*. Seattle: Bay Press.

Jordan, Winthrop
1968 *White over Black*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Klein, Melanie
1957 *Envy and Gratitude*. New York: Delta.

Kristeva, Julia
1982 *Powers of Horror*. New York: Columbia University Press.

Lacan, Jaques
1977 *Ecrits*. Londres: Tavistock. [*Escritos*, décima edición, 2 vols., México: Siglo XXI, 1984].

Lévi-Strauss, Claude
1970 *The Raw and the Cooked*. Londres: Cape.

McClintock, Anne
1995 *Imperial Leather*. London: Routledge.

Mercer, Kobena
1994 "Reading Racial Fetishism". En: K. Mercer (ed.), *Welcome to the Jungle*. London: Routledge.

Richards, Thomas
1990 *The Commodity Culture of Victorian Britain*. London: Verso.

Said, Edward
1978 *Orientalism*. New York: Pantheon. [*Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori, 2004].

Segal, Louise
1997 "Sexualities". En: K. Woodward (ed.), *Identity and Difference*. London: Sage-The Open University.

Stallybrass, Peter y Allon White
1986 *The Politics and Poetics of Transgression*. London: Methuen.
Wallace, Michele
1979 *Black Macho*. London: Calder.

20. El trabajo de la representación

Representación, sentido y lenguaje

/…/[1] El concepto de representación ha llegado a ocupar un nuevo e importante lugar en el estudio de la cultura. La representación conecta el sentido al lenguaje y a la cultura. Pero ¿qué exactamente quiere decir? Un uso de sentido común del término es este: "Representación significa usar el lenguaje para decir algo con sentido sobre el mundo, o para representarlo de manera significativa a otras personas. Es posible preguntar, ¿Es eso todo?" Bien, sí y no. La representación es una parte esencial del proceso mediante el cual se produce el sentido y se intercambia entre los miembros de una cultura. Pero *implica* el uso del lenguaje, de los signos y las imágenes que están en lugar de las cosas, o las representan. Pero éste no es, para nada, un proceso directo o simple, como pronto se descubrirá.

¿Cómo conecta el concepto de representación al sentido, al lenguaje y a la cultura? A fin de explorar más esta conexión miraremos diferentes teorías sobre cómo es utilizado el lenguaje para representar el mundo. Trazaremos una distinción entre tres diferentes relatos o teorías: las aproximaciones *reflectiva*, *intencional* y *construccionista* de la representación. ¿Será que el lenguaje simplemente refleja un sentido que ya existe afuera en el mundo de los objetos, la gente y los eventos (*reflectiva*)? ¿O el lenguaje expresa sólo lo que el hablante, escritor o pintor quiere decir, su sentido intencional personal (*intencional*)? ¿O, el sentido es construido en el lenguaje y mediante él (*construccionista*)? En un momento desglosaremos más estos tres enfoques.

La mayor parte del capítulo será dedicada a analizar el enfoque construccionista, porque es la perspectiva que más significativo impacto ha tenido sobre los estudios culturales en años recientes. El capítulo examina dos variantes mayores o modelos del enfoque construccionista: el enfoque semiótico, fuertemente influenciado por el gran lingüista suizo Ferdinand de Saussure, y el enfoque discursivo, asociando con el filósofo e historiador francés Michel Foucault /…/

Dar sentido, representar cosas

/…/ Como los lingüistas gustan de decir: "Los perros ladran. Pero el concepto de "perro" no puede ladrar ni morder". Se puede hablar sólo con la *palabra* para vaso —"vaso"—, el signo lingüístico que se usa en castellano para referirse a los objetos en que se bebe agua. Es aquí donde aparece *la representación*. Representación es la producción de sentido de los conceptos en nuestra

1 Los tres puntos suspensivos entre barras indican los lugares en los que hemos hecho cortes en el texto original (Nota de los editores).

mente mediante el lenguaje. El vínculo entre los conceptos y el lenguaje es lo que nos capacita para *referirnos* bien sea al mundo "real" de los objetos, gente o eventos, o bien sea incluso a los mundos imaginarios de los objetos, gente y eventos ficticios.

De modo que hay implicados *dos* procesos, dos sistemas de representación. Primero, está el "sistema" mediante el cual toda suerte de objetos, gente y eventos se correlacionan con un conjunto de conceptos o *representaciones mentales* que llevamos en nuestra cabeza. Sin esas representaciones mentales no podríamos de ningún modo interpretar el mundo. En primer lugar, pues, el sentido depende del sistema de conceptos e imágenes formados en nuestro pensamiento, que pueden estar en lugar del mundo o "representarlo", capacitándonos para referirnos a cosas que están dentro o fuera de nuestra cabeza.

Antes de entrar a hablar del segundo "sistema de representación", debemos observar que lo que acabamos de decir es una versión simple de un proceso complejo. Es bastante sencillo ver cómo podemos formar conceptos de cosas que percibimos: gente y objetos materiales, como sillas, mesas y escritorios. Pero también formamos conceptos de cosas más bien obscuras y abstractas, que no podemos ni ver, ni sentir o tocar de manera inmediata. Pensemos, por ejemplo, en nuestro concepto de guerra, muerte, amistad o amor. Y, como hemos observado, también formamos conceptos sobre cosas que nunca hemos visto, y posiblemente nunca veremos, y sobre gente y lugares que simplemente hemos inventado. Podemos tener un concepto claro de, digamos, ángeles, sirenas, dios, el demonio, o del cielo y el infierno, o de Middlemarch (el pueblito provincial ficticio de la novela de George Eliot), o de Elizabeth (la heroína de *Orgullo y Prejuicio* de Jane Austen).

Hemos llamado a esto "*sistema* de representación". Esto porque consiste, no en conceptos individuales, sino en diferentes modos de organizar, agrupar, arreglar y clasificar conceptos, y de establecer relaciones complejas entre ellos. Por ejemplo, usamos los principios de semejanza y diferencia para establecer relaciones entre conceptos o para distinguirlos unos de otros. Así, tengo una idea de que en algunos aspectos los pájaros son como los aviones en el cielo, basado en el hecho de que se parecen porque ambos vuelan; pero también tengo la idea de que en otros aspectos son diferentes, porque unos son parte de la naturaleza mientras los otros son artefactos. Este mezclar y aparear relaciones entre conceptos para formar ideas complejas y pensamientos es posible porque nuestros conceptos están organizados dentro de diferentes sistemas clasificatorios. En este ejemplo, el primero se basa en una distinción entre voladores/no voladores, y el segundo se basa en la distinción entre natural/artificial. Hay otros principios de organización como éstos en juego en todos los sistemas conceptuales: por ejemplo, clasificar de acuerdo con la secuencia —qué concepto sigue a qué— o causalidad —qué causa qué— y así sucesivamente. El punto es que estamos hablando no de una colección aleatoria de conceptos, sino de conceptos organizados, arreglados y clasificados dentro de relaciones complejas entre sí. Esta es la manera como obtenemos nuestros sistemas conceptuales. Sin embargo, esto no debilita el punto básico. El sentido depende de la relación entre las cosas en el mundo —gente, objetos

y eventos, reales o ficticios— y el sistema conceptual, que puede operar como *representaciones mentales* de los mismos.

Ahora bien, puede darse el caso de que el mapa conceptual que tengo en mi cabeza sea totalmente diferente del suyo, de tal modo que usted y yo interpretemos el mundo, o le demos sentido, de modos totalmente diferentes. Seríamos incapaces de compartir nuestros pensamientos o expresarnos mutuamente nuestras ideas sobre el mundo. De hecho, cada uno de nosotros entiende e interpreta el mundo de una manera única e individual. Sin embargo, somos capaces de comunicarnos porque compartimos ampliamente los mismos mapas conceptuales y por tanto interpretamos el mundo, o le damos sentido, aproximadamente de la misma manera. Esto es lo que de hecho entendemos cuando decimos que "pertenecemos a la misma cultura". Porque interpretamos el mundo de modo aproximadamente igual, podemos construir una cultura compartida de sentidos y, por tanto, construir un mundo social que habitamos conjuntamente. Por ello la "cultura" se define a veces en términos de "sentidos compartidos o mapas conceptuales compartidos" (cfr. du Gay *et al*. 1997).

Sin embargo, un mapa conceptual compartido no es suficiente. Debemos ser capaces de representar o intercambiar sentidos y conceptos, y podemos hacerlo sólo cuando tenemos acceso a un lenguaje compartido. El lenguaje es, por tanto, el segundo sistema de representación involucrado en el proceso global de construir sentido. Nuestro mapa conceptual compartido debe ser traducido a un lenguaje común, de tal modo que podemos correlacionar nuestros conceptos e ideas con ciertas palabras escritas, sonidos producidos o imágenes visuales. El término general que usamos para palabras, sonidos o imágenes que portan sentido es *signos*. Estos signos están en lugar de, o representan, los conceptos y las relaciones conceptuales entre ellos que portamos en nuestra cabeza y su conjunto constituye lo que llamamos sistemas de sentido de nuestra cultura.

Los signos están organizados en lenguajes y la existencia de lenguajes comunes es lo que nos permite traducir nuestros pensamientos (conceptos) en palabras, sonidos o imágenes, y luego usarlos, operando ellos como un lenguaje, para expresar sentidos y comunicar pensamientos a otras personas. Recuérdese que el término "lenguaje" se usa aquí en un sentido muy amplio e inclusivo. El sistema escrito y el hablado de un lenguaje particular son ambos, obviamente, "lenguajes". Pero también lo son las imágenes visuales, sean ellas producidas por la mano o por medios mecánicos, electrónicos, digitales o por cualquier otro medio, siempre y cuando se usen para expresar sentido. También lo son otras cosas no "lingüísticas" en el sentido ordinario: el "lenguaje" de las expresiones faciales o de los gestos, por ejemplo, o el "lenguaje" de la moda, del vestido, o de las luces de tráfico. Aun la música es un "lenguaje" con complejas relaciones entre diferentes sonidos y cuerdas, aunque éste es un caso muy especial dado que no puede ser usado fácilmente para referenciar cosas reales u objetos del mundo (un punto elaborado más en detalle por du Gay 1997, Mackay 1997). Cualquier sonido, palabra, imagen u objeto que funcione como signo, se organiza con otros signos dentro de un sistema en el cual halla su sentido. De esta forma el modelo de sentido que

he venido analizando aquí es descrito a veces como "lingüístico"; y todas las teorías sobre el sentido que siguen este modelo básico son descritas como pertenecientes al "giro lingüístico" que se ha dado en las ciencias sociales y en los estudios culturales.

En el corazón del proceso de sentido dentro de la cultura hay, por tanto, dos "sistemas relacionados de representación". El primero nos permite dar sentido al mundo mediante la construcción de un conjunto de correspondencias o una cadena de equivalencias entre las cosas —gente, objetos, eventos, ideas abstractas, etc.— y nuestro sistema de conceptos, o mapas conceptuales. El segundo depende de la construcción de un conjunto de correspondencias entre nuestro mapa conceptual y un conjunto de signos, organizados o arreglados en varios lenguajes que están en lugar de los conceptos o los representan. La relación entre las "cosas", conceptos y signos está en el corazón de la producción de sentido dentro de un lenguaje. El proceso que vincula estos tres elementos y los convierte en un conjunto es lo que denominamos "representaciones."

Lenguaje y representación

Así como las personas que pertenecen a la misma cultura deben compartir un mapa conceptual aproximadamente similar, deben también compartir el mismo modo de interpretar los signos de un lenguaje, porque sólo de este modo se pueden intercambiar los sentidos entre la gente. Pero ¿cómo sabemos qué concepto está por qué cosa? O, ¿qué palabra efectivamente representa qué concepto? ¿Cómo sé qué sonidos o imágenes portarán, mediante el lenguaje, el sentido de mis conceptos y lo que yo quiero decirle a alguien con ellos? Este puede parecer relativamente simple en el caso de los signos visuales; por ejemplo, el dibujo, la pintura, o la imagen de cámara o televisión de una oveja tiene semejanza con el animal peludo que pasta en un campo, al cual quiero referirme. Aun así, necesitamos recordar que una versión construida, o pintada, o digital, de una oveja no es exactamente como la oveja "real". Basta esto: casi todas las imágenes vienen en dos dimensiones mientras que la oveja "real" existe en tres.

Los signos visuales y las imágenes, aun aquellas que tienen una semejanza estrecha con las cosas a las cuales se refieren, son signos: portan sentido y por tanto deben ser interpretados. Para hacerlo, debemos tener acceso a los dos sistemas de representación discutidos antes: a un mapa conceptual que correlacione las ovejas en el campo con el concepto de una "oveja"; y un sistema de lenguaje que, en lenguaje visual, tenga alguna semejanza con la cosa real o "se le parezca" de algún modo. Este argumento resulta muy claro si pensamos en una caricatura o en una pintura abstracta de una "oveja", donde necesitamos un sofisticado y compartido sistema conceptual y lingüístico a fin de estar seguros de que estamos todos "leyendo" el signo de la misma manera. Aun así podemos encontrarnos con dudas sobre si realmente se trata de una pintura de ovejas. Como la relación entre el signo y su referente aparece menos clara, el sentido comienza a correrse y deslizarse de nosotros hacia la incertidumbre. El sentido no es ya trasparente en su paso de una persona a otra…

De modo que aun en el caso del lenguaje visual, cuando la relación del concepto y el signo parece ser bastante directa, el asunto está lejos de ser simple. Es aún más difícil con el lenguaje escrito o hablado, donde las palabras no parecen ni suenan nada similares a las cosas a que se refieren. En parte esto se debe a que hay diferentes clases de signos. Los signos visuales son signos *icónicos*. Esto es, tienen en su forma cierta semejanza con el objeto, persona o evento al cual se refieren. Una fotografía de un árbol reproduce algunas de las condiciones actuales de nuestra percepción en el signo visual. Los signos escritos o hablados, en cambio, se llaman *indexicales*.

Estos signos indexicales no tienen relación obvia con las cosas a que se refieren. La palabra á.r.b.o.l.e.s no tiene ninguna relación con los árboles en la naturaleza, ni la palabra "árbol" en castellano suena como el árbol "real" (¡si es que hace algún sonido siquiera!). La relación en estos sistemas de representación entre el signo, el concepto y el objeto al que se pueden referir es enteramente *arbitraria*. Por "arbitrario" entendemos que en principio cualquier colección de letras o de sonidos en cualquier orden podría hacer el oficio igualmente. Los árboles no se van a resentir si usamos la palabra "lobrá" — "árbol" escrito al revés— para representar su concepto. Esto es claro a partir del hecho de que, en inglés, letras muy diferentes y de muy diferente sonido, son usadas para referirnos a lo que, según todas las apariencias, es la misma cosa —un árbol "real"— y, al parecer, al mismo concepto —una planta grande que crece en la naturaleza—. El inglés y el francés parecen usar el mismo concepto, pero el concepto que en inglés es representado por la palabra "tree", es representado en francés por la palabra "arbre".

Códigos compartidos

La cuestión es, por tanto: ¿cómo la gente que pertenece a la misma cultura, que comparte el mismo mapa conceptual y que habla o escribe el mismo lenguaje (castellano) sabe que la combinación arbitraria de letras y sonidos que forman la palabra "árbol" está en lugar de, o representa, el concepto de "una planta grande que crece en la naturaleza"? Una posibilidad sería que los mismos objetos en el mundo porten y fijen de alguna manera el "verdadero" sentido. ¡Pero no es de ninguna manera claro que los árboles reales sepan que son árboles, y menos claro que sepan que la palabra que en castellano representa el concepto de ellos se escribe "árbol", ¡mientras en inglés se escribe "tree"! Por lo que a ellos concierne, podría haberse escrito "vaca" o "cow", o incluso "xyz". El sentido *no está* en el objeto, persona o cosa, ni está en la palabra. Somos nosotros quienes fijamos el sentido de manera tan firme que, después de cierto tiempo, parece ser una cosa natural e inevitable. El sentido es *construido por el sistema de representación*. Es construido y fijado por *un código*, que establece una correlación entre nuestro sistema conceptual y nuestro sistema de lenguaje de tal modo que, cada vez que pensamos en un árbol, el código nos dice que debemos usar la palabra castellana "árbol", o la inglesa "tree". El código nos dice que, en nuestra cultura —es decir, en nuestros códigos conceptuales y de lenguaje— el concepto "árbol" está representado por las letras á.r.b.o.l. arregladas de cierta manera, del mismo modo que en el código Morse, el signo para V (que en la Segunda Guerra Mundial Churchil

hizo "estar en lugar de", o representar "victoria") es punto, punto, punto, raya; ¡y en el "lenguaje de luces de tráfico" verde = adelante, y rojo = pare!

Una manera de pensar sobre la "cultura" es, por tanto, en términos de estos compartidos mapas conceptuales, sistemas de lenguaje y de *códigos que gobiernan la relación de traducción entre ellos*. Los códigos fijan las relaciones entre conceptos y signos. Estabilizan el sentido dentro de diferentes lenguajes y culturas. Nos dicen qué lenguaje usar para expresar qué idea. El reverso es también verdadero. Los códigos nos dicen qué conceptos están en juego cuando oímos o leemos cuáles signos. Mediante la fijación arbitraria de las relaciones entre nuestros sistemas conceptuales y lingüísticos ("lingüístico" en sentido amplio) los códigos hacen posible que hablemos y escuchemos de manera inteligible, y establezcamos la traducibilidad entre nuestros conceptos y nuestros lenguajes, lo cual permite que el sentido pase de un hablante a un oyente, y sea comunicado efectivamente dentro de una cultura. Esta traducibilidad no está dada por la naturaleza ni está fijada por los dioses. Es el resultado de un conjunto de convenciones sociales. Es fijada socialmente, fijada en la cultura. Los hablantes de castellano, inglés o de lenguas indias deben, a lo largo del tiempo, y sin decisiones o selecciones conscientes, llegar a un acuerdo no escrito, una forma de convenio cultural no escrito, según el cual, en sus varios lenguajes, ciertos signos están en lugar de o representan ciertos conceptos. Esto es lo que los niños aprenden, y es la manera como ellos llegan a ser, no simples individuos biológicos sino sujetos culturales. Aprenden el sistema y las convenciones de la representación, los códigos de sus lenguajes y cultura, que los equipan con un "saber hacer" cultural que a su vez les posibilita funcionar como sujetos culturalmente competentes. No es que este conocimiento esté impreso en sus genes, sino que ellos aprenden sus convenciones y por ello gradualmente *llegan a ser* "personas culturizadas" —esto es, miembros de su cultura—. Ellos internalizan inconscientemente los códigos que les permiten expresar ciertos conceptos e ideas a través de los sistemas de representación —escritura, habla, gestos, visualización, y demás— e interpretar las ideas que les son comunicadas usando los mismos sistemas.

Ahora se puede entender fácilmente por qué sentido, lenguaje y representación son elementos tan críticos en el estudio de la cultura. Pertenecer a una cultura es pertenecer aproximadamente al mismo universo conceptual y lingüístico, es saber cómo los conceptos e ideas se traducen a diferentes lenguajes, y cómo el lenguaje refiere, o hace *referencia* al mundo. Compartir estas cosas es ver el mundo desde el mismo mapa conceptual y dar sentido al mismo mediante el mismo sistema de lenguaje. Los tempranos antropólogos del lenguaje, como Sapir y Whorf, llevaron esta cuestión hasta su extremo lógico cuando sostuvieron que todos estamos, por así decir, encerrados dentro de nuestras perspectivas culturales o "estados de la mente", y que el lenguaje es la mejor clave que tenemos para tal universo conceptual. Esta observación, cuando se aplica a todas las culturas, se convierte en la raíz de lo que hoy se denomina *relativismo* lingüístico o cultural /…/

Una consecuencia de este argumento sobre los códigos culturales es que si el sentido no es resultado de algo fijo allí afuera, en la naturaleza, sino de

nuestras convenciones sociales, culturales y lingüísticas, entonces el sentido nunca puede *fijarse* de manera definitiva. Podemos todos "ponernos de acuerdo" en hacer que las palabras tengan diferentes sentidos —como hemos hecho, por ejemplo, con la palabra "gay", o el uso, por los jóvenes, de la palabra "horror" como término de aprobación—. Desde luego, debe haber *alguna* fijación del sentido en la lengua, de otro modo no nos podríamos entender unos a otros. No podemos levantarnos una mañana y decidir súbitamente representar el concepto de "árbol" con las letras "wxyz", y esperar que la gente entienda lo que estamos diciendo. Por otro lado, no hay una fijación absoluta o final del sentido. Las convenciones sociales y lingüísticas cambian a lo largo del tiempo. En el lenguaje de la gerencia moderna, lo que acostumbrábamos llamar "estudiantes", "pacientes" y "pasajeros" ahora se llaman "clientes". Los códigos lingüísticos varían de modo significativo de una lengua a otra. Muchas culturas no tienen palabras para conceptos que son normales y muy usados entre nosotros. Las palabras constantemente salen del uso común, y aparecen nuevas frases: pensemos, por ejemplo, en el uso de "adelgazamiento" para representar el proceso mediante el cual las compañías sacan a los trabajadores de sus puestos. Y aun en el caso de que las palabras permanezcan estables, sus connotaciones se desplazan y adquieren nuevos matices. El problema es especialmente agudo en las traducciones. Por ejemplo, ¿la diferencia en inglés entre *know* y *understand* corresponde exactamente a la distinción conceptual del francés entre *savoir* y *connaître*? Tal vez; pero ¿cómo podemos estar seguros?

El punto principal es que el sentido no está inherente *en* las cosas, en el mundo. Es construido, producido. Es el resultado de una práctica significante: una práctica que *produce* sentido, que *hace que las cosas signifiquen*.

Teorías de la representación

Hablando ampliamente, hay tres enfoques para explicar cómo la representación del sentido trabaja a través del lenguaje. Como dije, podemos llamarlos enfoque reflectivo, intencional y construccionista o constructivista. Pueden pensarse como un intento de responder a las preguntas ¿de dónde vienen los sentidos? Y ¿cómo podemos decir el "verdadero" sentido de una palabra o imagen?

En el *enfoque reflectivo* el sentido es pensado como lo que reposa en el objeto, la persona, la idea o el evento del mundo real, y el lenguaje funciona como un espejo que refleja el verdadero sentido tal como existe en el mundo. Como la poeta Gertrude Stein dijo una vez, "Una rosa es una rosa es una rosa". En el siglo IV antes de Cristo los griegos usaron la noción de *mimesis* para explicar cómo el lenguaje, y aun el dibujo y la pintura, copiaba o imitaba la naturaleza; pensaban el gran poema de Homero, *La Ilíada*, como la "imitación" de una serie heroica de eventos. De modo que la teoría que dice que el lenguaje actúa por simple reflejo o imitación de la verdad que ya está como fijada en el mundo es a veces llamada "mimética".

Desde luego hay cierta verdad obvia en las teorías miméticas de la representación y del lenguaje. Como hemos dicho, los signos visuales portan cierta relación con la forma y textura de los objetos que representan. Pero, como

también se dijo antes, una imagen visual bidimensional de *una rosa* es un signo, no se debe confundir como la planta real que tiene espinas y crece y florece en el jardín. Además, hay muchas palabras, sonidos e imágenes que entendemos muy bien pero que son enteramente ficticios o fantasías, y se refieren a mundos completamente imaginarios —¡incluyendo, como muchos piensan hoy, casi toda *La Ilíada*!— Desde luego, puedo usar la palabra "rosa" para referirme a las plantas reales, actuales, del jardín, como hemos dicho antes. Pero esto es porque conozco el código que enlaza el concepto con una palabra o imagen particulares. No puedo pensar, hablar o dibujar con una rosa real. Y si alguien me dice que no hay una palabra "rosa" para una planta en su cultura, la planta existente en el jardín no puede resolver la falla de comunicación entre nosotros. Dentro de las convenciones de los diferentes códigos lingüísticos que usamos, ambos tenemos razón —y para entendernos uno debe aprender el código que vincula la flor con la palabra que a esa planta corresponde en la otra cultura—.

El segundo enfoque del sentido en la representación argumenta el caso opuesto. Sostiene que es el hablante, el autor, quien impone su sentido único sobre el mundo a través del lenguaje. Las palabras significan lo que el autor pretende que signifiquen. Este es el *enfoque intencional*. De nuevo, tienen algo de razón en su argumento dado que todos nosotros, como individuos, usamos el lenguaje para expresar o comunicar cosas que son especiales o únicas para nosotros, para nuestro modo de ver el mundo. Sin embargo, como teoría general de la representación por medio del lenguaje, el enfoque intencional tiene sus fallas. No podemos ser la única fuente de sentidos en la lengua, dado que esto significaría que podríamos expresaros en lenguajes enteramente privados. Sino que la esencia del lenguaje es la comunicación y esto, a su vez, depende de las convenciones lingüísticas y de los códigos compartidos. El lenguaje no puede ser un juego privado. Nuestros sentidos privados, por más personales que sean, deben *entrar en las reglas, códigos y convenciones del lenguaje* a fin de que sean compartidos y comprendidos. La lengua es un sistema social de un todo y por todo. Esto significa que nuestros pensamientos privados han sido guardados a través del lenguaje y es a través del mismo como pueden ser puestos en acción.

El tercer enfoque reconoce este carácter público y social del lenguaje. Reconoce que ni las cosas en sí mismas ni los usuarios individuales del lenguaje pueden fijar el sentido de la lengua. Las cosas *no significan: nosotros construimos* el sentido, usando sistemas representacionales —conceptos y signos—. Por tanto éste es llamado el enfoque *constructivista* del sentido dentro de la lengua. Según este enfoque, no debemos confundir el mundo material, donde las cosas y la gente existen, y las prácticas *simbólicas* y los procesos mediante los cuales la representación, el sentido y el lenguaje operan. Los constructivistas no niegan la existencia del mundo material. Sin embargo, no es el mundo material el que porta el sentido: es el sistema de lenguaje o aquel sistema cualquiera que usemos para representar nuestros conceptos. Son los actores sociales los que usan los sistemas conceptuales de su cultura y los sistemas lingüísticos y los demás sistemas representacionales para construir

sentido, para hacer del mundo algo significativo, y para comunicarse con otros, con sentido, sobre ese mundo.

Desde luego, los signos pueden también tener una dimensión material. Los sistemas representacionales consisten en *sonidos* actuales que hacemos con nuestras cuerdas vocales, las imágenes que hacemos con las cámaras sobre papel sensible a la luz, las *marcas* que hacemos con pintura sobre la tela, los *impulsos* digitales que transmitimos electrónicamente. La representación es una práctica, una clase de "trabajo", que usa objetos materiales y efectos. Pero el sentido depende, no de la cualidad material del signo, sino de su *función simbólica*. Porque un sonido particular o palabra *está por*, *simboliza* o *representa* un concepto, puede funcionar, dentro de un lenguaje, como un signo y portar sentido —o, como dicen los construccionistas, significar (sign-i-ficar)—.

El lenguaje de los semáforos

El ejemplo más sencillo para este punto, que es crítico para entender cómo funcionan los lenguajes como sistemas representacionales, es el ejemplo famoso de las luces de tráfico. Una luz de tráfico es una máquina que produce diferentes luces de colores en secuencia. El efecto de la luz de diferentes longitudes de onda sobre el ojo —fenómeno natural y material— produce la sensación de diferentes colores. Ahora bien, estas cosas no existen ciertamente en el mundo material. Es nuestra cultura la que quiebra el espectro de luz en diferentes colores, los distingue uno de otro, y les da nombres —rojo, verde, amarillo, azul—. Usamos un modo de clasificar el espectro de colores a fin de crear colores y clasificarlos de acuerdo con diferentes conceptos-colores. Este es el sistema conceptual de colores de nuestra cultura. Decimos "nuestra cultura" porque, desde luego, otras culturas pueden dividir el espectro de manera diferente. Más aún, usan diferentes palabras o letras en sí para identificar diferentes colores; lo que llamamos "rojo" los franceses lo llaman "rouge", y así sucesivamente. Es el código lingüístico, el que correlaciona ciertas palabras (signos) con ciertos colores (conceptos), y así nos posibilita comunicarnos sobre los colores con otra gente, usando "el lenguaje de los colores".

Pero ¿cómo usamos este sistema representacional o simbólico para regular el tráfico? Los colores no tienen ningún sentido "verdadero" o fijo en tal sentido. Rojo no significa "pare" en la naturaleza, como tampoco el verde significa "siga". En otros contextos, el rojo puede estar en lugar de, simbolizar o representar "sangre" o "peligro" o "comunismo"; y verde puede representar "Irlanda", o "el campo", o "medio ambiente". Aun estos sentidos pueden cambiar. En el "lenguaje de los implementos eléctricos" el rojo se usó en un tiempo para significar "la conexión con la carga positiva" pero esto fue cambiado arbitrariamente y sin explicación por el color café. Y así durante muchos años los productores de implementos tuvieron que adherir una marquilla de papel que decía que el código o convención había cambiado, de otro modo ¿cómo se podría saber? Rojo y verde funcionan en el lenguaje del tráfico porque "pare" y "siga" son los sentidos que les han sido asignados en nuestra cultura por el código o convención que gobierna este lenguaje,

y este código es ampliamente conocido y casi universalmente obedecido en nuestra cultura y en las culturas similares a la nuestra; aunque podríamos imaginar otras culturas que no poseen el código, en las cuales este lenguaje podría ser un completo misterio.

Sigamos con el ejemplo por un momento a fin de explorar un poco más cómo, según el enfoque construccionista de la representación, los colores y el "lenguaje de los semáforos" funcionan como un sistema de significación o representación. Recordemos *los dos* sistemas representacionales que mencionamos antes. Primero, está el mapa conceptual de colores en nuestra cultura —el modo como los colores se diferencian uno de otro, se clasifican y se organizan en nuestro universo mental—. Segundo, están los modos como las palabras y las imágenes se correlacionan con los colores en nuestro lenguaje —nuestros códigos lingüísticos—. De hecho, desde luego, un *lenguaje* de los colores es más que las palabras individuales para los diferentes puntos del espectro de colores. Depende también de cómo esos colores funcionan en relación con otros —el tipo de cosas que son gobernadas por la gramática y sintaxis en los lenguajes escritos o hablados, lo que permite que expresemos ideas más bien complejas—. En el lenguaje de los semáforos, es la secuencia y la posición de los colores, lo mismo que los colores como tales, lo que les permite portar el sentido y por tanto funcionar como signos.

¿Importa qué colores usamos? No, arguyen los construccionistas. Esto ocurre porque lo que significa no son los colores en sí mismos sino (a) el hecho de que son diferentes y pueden ser distinguidos uno de otro, y (b) el hecho de que están organizados en una secuencia particular—rojo seguido de verde, con una eventual luz naranja de por medio, que dice, en efecto "¡prepárese!: las luces van a cambiar" —. Los construccionistas argumentan de la manera siguiente. Lo que significa, lo que porta sentido —arguyen— no es cada color en sí mismo ni siquiera el concepto o palabra que está en su lugar. Es *la diferencia entre rojo y verde* lo que significa. Este es un principio muy importante, en general, sobre la representación y el sentido, y volveremos sobre él más adelante. Pensémoslo así. Si no pudiéramos diferenciar entre rojo y verde, no podríamos usar uno para significar "pare" y el otro para decir "siga". De la misma manera, es sólo la diferencia entre las letras P y T las que permiten que la palabra "sheep" esté vinculada, en el código lingüístico inglés, al concepto de "animal con cuatro patas y una piel lanuda", y la palabra "sheet" al "material que usamos para cubrirnos en la cama por la noche".

En principio, cualquier combinación de colores —como cualquier colección de letras en el lenguaje escrito o de sonidos en el hablado— haría lo mismo, con tal que los elementos sean suficientemente diferentes para no ser confundidos. Los construccionistas expresan esta idea diciendo que todos los signos son "arbitrarios". "Arbitrario" significa que no hay una relación natural entre el signo y su sentido o concepto. Dado que rojo sólo significa "pare" porque es así como el código funciona, en principio cada color podría servir, incluso el verde. Es el código el que fija el sentido, no el color por sí mismo. Esto tiene también amplias implicaciones para la teoría de la representación y sentido dentro del lenguaje. Significa que los signos mismos no pueden fijar el sentido. El sentido, en cambio, depende de *la relación entre* un signo y el

concepto que está fijado por un código. El sentido, dicen los construccionistas, es "relacional" /…/

Con tal que el código nos diga claramente cómo leer o interpretar cada color, que cada uno acepte interpretarlos de esta manera, cualquier color puede servir. Son sólo colores, del mismo modo que la palabra "sheep" es sólo un conjunto de letras. En francés el mismo animal es referido mediante un signo lingüístico muy diferente, "mouton". Los signos son arbitrarios. Sus sentidos son fijados por códigos.

Como dijimos antes, los semáforos son máquinas, y los colores son el efecto material de ondas de luz sobre la retina del ojo. Pero los objetos —las cosas— pueden también funcionar como signos, provisto que se les haya asignado un concepto y un sentido dentro de nuestros códigos culturales y lingüísticos. Como signos, trabajan simbólicamente —representan conceptos, y significan—. Sus efectos, sin embargo, son sentidos en el mundo social y material. Rojo y verde funcionan en el lenguaje de los semáforos como signos, pero tienen efectos reales materiales y sociales. Regulan el comportamiento social de los conductores y, sin ellos, habría muchos más accidentes de tráfico en los cruces de las vías.

Resumen

Hemos andado un largo camino en la exploración sobre la naturaleza de la representación. Es tiempo de que resumamos lo que hemos elaborado sobre el enfoque construccionista de la representación a través del lenguaje.

La representación es la producción de sentido a través del lenguaje. En la representación, sostienen los construccionistas, usamos signos, organizados en lenguajes de diferentes clases, a fin de comunicarnos significativamente con los otros. Los lenguajes pueden usar signos para simbolizar, estar en lugar de, o referenciar objetos, personas y eventos en el llamado mundo "real". Pero pueden también referenciar cosas imaginarias y mundos de fantasía o ideas abstractas que no son de manera obvia parte de nuestro mundo material. No hay relación simple de reflejo, imitación o correspondencia uno a uno entre el lenguaje y el mundo real. El mundo no está reflejado de manera adecuada ni inadecuada en el espejo del lenguaje. El lenguaje no funciona como un espejo. El sentido es producido dentro del lenguaje, en y a través de varios sistemas representacionales que, por conveniencia, llamamos "lenguajes". El sentido es producido por la práctica, por el "trabajo", de la representación. Es construido mediante la significación —es decir, por las prácticas que producen sentido—.

¿Cómo ocurre esto? De hecho, depende de dos sistemas de representación diferentes pero relacionados. Primero, los conceptos que se forman en la mente funcionan como un sistema de representación mental que clasifica y organiza el mundo en categorías con sentido. Si aceptamos un concepto para algo, podemos decir que conocemos su "sentido". Pero no podemos comunicar este sentido sin un segundo sistema de representación, un lenguaje. El lenguaje consiste en signos organizados en varias relaciones. Pero los signos sólo pueden acarrear sentido si poseemos códigos que nos permiten traducir

nuestros conceptos a un lenguaje —y viceversa—. Estos códigos son cruciales para el sentido y la representación. No existen en la naturaleza sino que son el resultado de convenciones sociales. Constituyen parte crucial de nuestra cultura —nuestros compartidos "mapas de sentido", que aprendemos e internalizamos inconscientemente a medida que nos convertimos en miembros de nuestra cultura—. Este enfoque construccionista del lenguaje introduce entonces el dominio simbólico de la vida, donde las palabras y las cosas funcionan como signos, dentro del mismo corazón de la vida social /…/

El legado de Saussure

El enfoque construccionista del lenguaje y la representación que hemos venido discutiendo debe mucho a la obra e influencia del lingüista suizo Saussure, que nació en Alemania en 1857, hizo buena parte de su obra en París, y murió en 1913. Se le conoce como "el padre de la lingüística moderna". Para nuestros propósitos, su importancia radica, no en su detallado trabajo en lingüística, sino en su visión general de la representación y en el modo como su modelo del lenguaje perfiló el enfoque *semiótico* del problema de la representación válido para una amplia gama de campos culturales. Mucho del pensamiento de Saussure se reconocerá en lo que hemos dicho ya sobre el enfoque *construccionista*.

Según Jonathan Culler (1976), para Saussure la producción de sentido depende del lenguaje: "El lenguaje es un sistema de signos". Sonidos, imágenes, palabras escritas, pinturas, fotografías, etc. funcionan como signos dentro del lenguaje "sólo cuando sirven para expresar o comunicar ideas [...] [Para] comunicar ideas deben formar parte de un sistema de convenciones [...]" (Culler 1976: 19). Los objetos materiales pueden funcionar como signos y comunicar sentido también, como lo vimos al hablar del "lenguaje de los semáforos". En un importante movimiento Saussure analizó el *signo* en dos elementos adicionales. Está, añadió, la *forma* (la palabra actual, la imagen, la foto, etc.) y luego la *idea o concepto* en la cabeza del hablante, idea con la cual la forma está asociada. Saussure llamó al primer elemento el *significante* y al segundo —el correspondiente concepto que el significante desencadenó en la cabeza— el *significado*. Cada vez que uno oye, lee o ve el significante (es decir, la palabra o imagen de un *walkman*, por ejemplo) hay una correlación con lo significado (el concepto mental de una casetera portátil). Se necesitan ambos para producir sentido pero es la relación entre ellos, fijada por nuestros códigos culturales y lingüísticos, la que sostiene la representación. Por tanto, "el signo es la unión de una forma que significa (el significante) [...] y una idea significada (el significado). Aunque pudiéramos hablar [...] como de dos entidades separadas, ellas existen sólo como componentes del signo [que es] el hecho central del lenguaje" (Culler 1976: 19).

Sassure insistió también sobre lo que llamamos la naturaleza arbitraria del signo: "No hay un vínculo natural o inevitable entre el significante y el significado" (Culler 1976: 19). Los signos no poseen un sentido fijo o esencial. Lo que significa, según Saussure, no es "rojo" o la esencia de "rojura", sino *la diferencia entre* "rojo" y "verde". Los signos, señalaba Saussure, "son miembros

de un sistema y están definidos con relación a los otros miembros de ese sistema". Por ejemplo, es difícil de definir el sentido de "padre" excepto en relación con, y en términos de diferencia con otros términos del parentesco, como "madre", "hija", "hijo", etc.

Este señalamiento de la diferencia dentro del lenguaje es fundamental para la producción del sentido, de acuerdo con Saussure. Aun en el simple nivel (para repetir un ejemplo anterior), tenemos que ser capaces de distinguir, dentro de la lengua, entre "sheep" y "sheet", antes de que vinculemos una de estas palabras con el concepto de un animal que produce lana, y el otro con el de una tela que cubre un lecho. El modo más sencillo de marcar la diferencia es, desde luego, por medio de una oposición binaria —en este ejemplo, todas las letras son las mismas excepto *la p* y la *t*—. Igualmente, el sentido de un concepto o palabra frecuentemente se define en relación con su opuesto directo, como en noche/día. Posteriores críticos de Saussure indicaron que los binarios (ej. negro/blanco) son sólo una manera, bastante simple, de establecer diferencias. Al lado de la diferencia principal entre negro y blanco, hay también otras, más sutiles, entre negro y gris oscuro, gris oscuro y gris claro, gris y crema, y blanco opaco y blanco brillante, así como la hay entre noche, aurora, día, medio día, crepúsculo, etc. Sin embargo, su atención a las oposiciones binarias llevó a Saussure a la revolucionaria proposición de que un lenguaje consiste en significantes, pero que a fin de producir sentido, los significantes deben estar organizados en "un sistema de diferencias". Son las diferencias entre los significantes las que significan.

Más aún, la relación entre el *significante* y el *significado*, que está fijada por nuestros códigos culturales, no está —según Saussure— fijada permanentemente. Las palabras cambian sus sentidos. Los conceptos (el significado) a los que se refieren los significantes también cambian, históricamente, y cada cambio altera el mapa conceptual de la cultura, llevando a diferentes culturas, en diferentes momentos históricos, a clasificar y pensar el mundo de manera diferente. Durante muchos siglos, las sociedades occidentales han asociado la palabra "negro" con todo lo que es oscuro, malo, prohibido, diabólico, peligroso o pecaminoso. Sin embargo, pensemos en cómo la percepción de la gente negra en Estados Unidos en los sesenta cambió después de que la frase "*Black is beautiful* [lo negro es bello]" se volvió eslogan popular, en el que el *significante* "negro" se hizo significar exactamente lo opuesto (al *significado*) de sus asociaciones anteriores. En términos de Saussure,

> el lenguaje establece una relación arbitraria entre los significantes de su propia escogencia de una parte, y los significados de su propia escogencia de la otra. No sólo cada lengua produce su propio conjunto de significantes, que articula y divide el continuum del sonido (o de la escritura, o del dibujo, o de la fotografía) de un modo distintivo; cada lengua produce también un conjunto propio y diferente de significados; tiene por tanto un modo distintivo y arbitrario de organizar el mundo en conceptos y categorías (Culler 1976: 23).

Las implicaciones de este argumento son de largo alcance para una teoría de la representación y para nuestra comprensión de la cultura. Si la relación entre

un significante y un significado es el resultado de un sistema de convenciones sociales específico de cada sociedad y de cada momento histórico, entonces todos los sentidos son producidos dentro de cada historia y cultura. No pueden estos sentidos estar fijados por siempre, sino que siempre están sujetos a cambio, tanto de un contexto cultural a otro como de un período a otro. Por tanto, no hay un "sentido verdadero" singular, inmutable y universal. "Porque es arbitrario, el signo está totalmente sujeto a la historia y a la combinación en un momento particular de un significante dado y un significado es resultado contingente del proceso histórico (Culler 1976: 36). Esto abre el sentido y la representación radicalmente a la historia y al cambio. Es verdad que Saussure mismo enfocó exclusivamente su estudio del estado del sistema lingüístico a un momento del tiempo en vez de mirar el cambio en el tiempo. Sin embargo, para nuestros propósitos, el punto importante es el modo como este enfoque del lenguaje desancla el sentido, rompiendo cualquier vínculo natural e inevitable entre el significante y el significado. Esto abre la representación al constante "juego" o deslizamiento del sentido, a la constante producción de nuevos sentidos, nuevas interpretaciones.

Sin embargo, si el sentido cambia históricamente y nunca está fijado definitivamente, entonces se sigue que "captar el sentido" debe implicar un proceso activo de *interpretación*. El sentido debe ser activamente "leído" o "interpretado". En consecuencia, hay una imprecisión necesaria e inevitable acerca del lenguaje. El sentido que captamos, como observadores, lectores o audiencias, nunca es exactamente el sentido ofrecido por el hablante o escritor o el captado por otros intérpretes. Y como, a fin de decir algo con sentido, debemos "entrar en el lenguaje", donde toda suerte de viejos sentidos nos pueden anteceder, o están ya almacenados tras eras previas, nunca podremos limpiar el lenguaje completamente, librándolo de todos los otros sentidos ocultos que podrían modificar o distorsionar lo que queremos decir. Por ejemplo, no podemos evitar algunas de las connotaciones negativas de la palabra "negro" que vienen a la mente cuando leemos un titular como "Miércoles … día negro en la bolsa", aun si este sentido no era el que se buscaba. Hay un *constante deslizamiento de sentido* en toda interpretación, un margen —algo en exceso de lo que queremos decir— mediante el cual otros sentidos hacen sombra a la afirmación o el texto, y otras asociaciones despiertan, dando giros inesperados a lo que queríamos decir. De modo que la interpretación se vuelve aspecto esencial del proceso por el cual el sentido se transmite y se capta. El lector es tan importante como el escrito en la producción de sentido. Cada significante dado o codificado con sentido debe ser interpretado significativamente o descodificado por el receptor (Hall 1980). Los signos que no han sido recibidos e interpretados de manera inteligible no son, en un sentido útil, "significativos".

La parte social del lenguaje

Saussure dividió el lenguaje en dos partes. La primera consiste en las reglas generales y códigos del sistema lingüísticos, que todos los usuarios deben compartir, si se usa la lengua como medio de comunicación. Las reglas son los principios que aprendemos cuando aprendemos una lengua y que nos habilitan para usar el lenguaje con el fin decir lo que queremos. Por ejemplo, en

inglés, el orden preferido de las palabras es sujeto-verbo-objeto ("el gato está en la estera"), mientras en latín, el verbo usualmente viene al final. Saussure llamó esta estructura subyacente y regida por reglas del lenguaje, que nos habilita para producir proposiciones bien formadas, la *lengua* (el sistema de lenguaje). La segunda parte consiste en los actos particulares de hablar o de escribir, o de pintar, que –usando la estructura y reglas de la lengua—son producidos por el hablante o escritor actual. Llamó a esto el *habla*. "La lengua es el sistema del lenguaje, el lenguaje es el sistema de formas, mientras el habla es el hablar actual (o el escribir), los actos de habla que son hechos posibles por la lengua" (Culler 1976: 29).

Para Saussure, la estructura subyacente de reglas y códigos (lengua) era la parte social del lenguaje, la parte que se podría estudiar con la precisión de la ciencia debido a su naturaleza cerrada y limitada. Su preferencia era el estudio del lenguaje en este nivel de "la estructura profunda", lo que hizo que Saussure y su modelo del lenguaje fuera llamado *estructuralista*. La segunda parte del lenguaje, el acto de habla o expresión (el habla), era visto por él como la "superficie" del lenguaje. Hay un número infinito de estas posibles expresiones. Por tanto, el habla carece de esas propiedades estructurales —que forman un conjunto limitado y cerrado—que permitiría estudiarlo de manera científica. Lo que hizo llamativo para muchos investigadores el modelo de Saussure fue el hecho del carácter cerrado y estructurado del lenguaje en el nivel de sus reglas y leyes, que —según Saussure— permitía estudiarlo científicamente, estaba combinado con la capacidad de ser creativos de manera libre e impredecible en nuestros actos de habla actuales. Creyeron que les había ofrecido, al fin, un enfoque científico para el objeto menos científico de la indagación: la cultura.

Al separar la parte social del lenguaje (*lengua*) del acto individual de comunicación (*habla*) Saussure rompió con nuestra noción de sentido común de cómo opera el lenguaje. Nuestra común intuición es que el lenguaje surge de nosotros, del individuo hablante o escribiente que es hablante o escritor como el autor u originador del sentido. Este es el modelo de representación que antes denominamos intencional. Pero de acuerdo con el esquema de Saussure, cada afirmación autorada es posible sólo porque el "autor" comparte con otros usuarios del lenguaje las reglas comunes, los códigos del sistema de lenguaje —la lengua—que permite a todos ellos comunicarse entre sí de manera significativa. El autor decide lo que quiere decir. Pero, si es que de veras desea ser entendido, no puede "decidir" usar o no usar las reglas del lenguaje. Nacemos dentro de un lenguaje, sus códigos y sentidos. El lenguaje es, por tanto, para Saussure, un fenómeno social. No puede ser un asunto individual porque no podemos hacernos las reglas de un lenguaje sólo para nosotros como individuos. Su fuente radica en la sociedad, en la cultura, en nuestros códigos compartidos, en el sistema de lenguaje, no en la naturaleza ni en el sujeto individual.

Más adelante consideraremos cómo el enfoque construccionista de la representación, y en particular el modelo lingüístico de Saussure, ha sido aplicado a un amplio conjunto de objetos y de prácticas culturales a tal punto que evolucionó hacia un método semiótico que ha influenciado notablemente

el campo. Pero primero debemos tener en cuenta ciertas críticas que se han hecho a esta posición.

Crítica del modelo saussuriano

El gran logro de Saussure fue forzarnos a enfocar el lenguaje mismo, como un hecho social; el proceso mismo de la representación; cómo el lenguaje trabaja en realidad y el papel que juega en la producción de sentido. Al hacerlo, sacó el lenguaje de un status de simple medio transparente entre las *cosas* y sus *significantes*. Mostró, en cambio, que la representación es una práctica. Sin embargo, en su propio trabajo intentó focalizar exclusivamente dos aspectos del signo, el *significante* y el *significado*. Dio poca atención a cómo esta relación entre *significante/significado* puede servir para el propósito de lo que antes hemos llamado referencia, es decir, referirnos al mundo de las cosas, gente y eventos fuera del lenguaje, en el mundo mismo. Los lingüistas posteriores hicieron la distinción entre, digamos, el sentido de la palabra "book" y el uso de la palabra para referirse al libro específico que tenemos en la mesa. El lingüista Charles Sanders Peirce, aunque adopta un enfoque similar al de Saussure, presta más atención a la relación entre significantes/significados y lo que él denomina referentes. Lo que Saussure llamaba significación realmente implicaba sentido y referencia, pero él enfocó ante todo el sentido.[2]

Otro problema es que Saussure tendió a enfocar los aspectos *formales* del lenguaje, el modo cómo el lenguaje actúa. Esto tiene la gran ventaja de hacernos examinar la representación como una práctica digna de estudio detallado por su propio mérito. Nos obliga a mirar el lenguaje en su propio

2 Esta crítica es muy importante para entender, y corregir, el sesgo semiótico e idealista que ha predominado en muchos de los análisis contemporáneos; en realidad el sentido (significante/significado) se construye con referencia al mundo en que vivimos (¡si no, todo este cuento carecería de sentido para nuestra existencia común y la tendría sólo para los semiólogos y lingüistas!). Olvidar este tercer polo del sentido es caer en lo que se llama idealismo semiótico ("fuera del texto nada existe"), que hoy es bastante común en los llamados estudios culturales y que está siendo fuertemente combatido por el denominado realismo crítico contemporáneo que se considera post-todo: postestructuralista, post-posmodernista, post-positivista, etc. El sentido, que construido por la representación, es la orientación de los humanos dentro del campo de la cultura —análogo al sentido de orientación dado por los genes a los seres vivos normales en el campo físico geoambiental— tiene en realidad tres polos: el significante, el significado y el referente que conecta el mundo de la representación y del lenguaje con el mundo en que vivimos y respiramos. Los tres polos constituyen los componentes del sentido integral que tenemos de las cosas, personas y eventos. La semántica y la semiótica (y por debajo de ellas la gramática o sintaxis y la fonética/fonémica) trabajan fundamentalmente con los dos primeros polos de la relación de sentido y representación (significante y significado), dejando entre paréntesis (y a veces olvidando del todo) el tercer polo, que podríamos llamar "el polo a tierra"; la pragmática, a la que hicieron contribuciones decisivas los filósofos pragmatistas Dewey y Peirce, y que apenas comienza a estudiarse con rigor, recupera la atención sobre este tercer polo, reestableciendo en su plenitud el llamado triángulo semiótico con sus tres vértices: significante-significado-referente. El referente introduce el muy importante problema de la validez o verdad (¡hay muchos tipos de verdad!) de nuestras representaciones. Autores como Schlieben-Lange (1987) y Showalter (1987) introdujeron una importante corrección a este sesgo, al igual que Foucault como lo indica Hall más adelante en este texto (Nota del traductor).

valor, y no como una "ventana al mundo", vacía, transparente. Sin embargo, el foco de Saussure sobre el lenguaje tiende a ser demasiado exclusivo. La atención dada a sus aspectos formales distrae la atención de los aspectos más interactivos y dialógicos del lenguaje: cómo es usado realmente, cómo funciona en situaciones actuales, en el diálogo entre diferentes tipos de hablantes. No es sorprendente entonces que, para Saussure, no emergieran las cuestiones del *poder* a través del lenguaje, entre hablantes de diferentes status y posiciones.

Como ha sido con frecuencia el caso, el sueño "científico" que subyacía al impulso estructuralista de su obra, aunque influyente para alertarnos sobre ciertos aspectos de la manera como funciona el lenguaje, demostró ser ilusorio. El lenguaje no es un objeto que se pueda estudiar con la precisión nomológica de la ciencia. Los posteriores teóricos culturales aprendieron el estructuralismo de Saussure pero abandonaron sus premisas científicas. El lenguaje permanece sometido a reglas. Pero no es un sistema "cerrado" que pueda ser reducido a sus elementos formales. Como cambia constantemente, es por definición abierto. El sentido continúa produciéndose por medio del lenguaje en formas que nunca pueden ser predichas de antemano y su "deslizamiento", tal como fue descrito anteriormente, no se puede detener. Saussure pudo verse tentado por la visión anterior, como buen estructuralista, y en un momento dado buscó hacer el estudio del estado del sistema de lenguaje, como si fuera estático, y como si pudiera detener el flujo de su cambio. Sin embargo, la realidad es que los muchos que han sido influenciados por la ruptura que hizo Saussure con los modelos reflectivos e intencionales de la representación, han construido sobre su obra no imitando su enfoque estructuralistas y científico, sino aplicando su modelo de una manera más fluida, más abierta, es decir, en un modo postestructuralista.

Resumen

¿Qué tan lejos, entonces, hemos llegado en nuestra discusión de las teorías de la representación? Comenzamos por contrastar tres diferentes enfoques. El enfoque *reflectivo* o *mimético* proponía una relación directa y transparente de imitación o reflejo entre las palabras (signos) y las cosas. La teoría *intencional* reducía la representación a las intenciones de su autor o sujeto. La teoría *construccionista* proponía una relación compleja y mediada entre las cosas del mundo, nuestros conceptos de pensamiento y el lenguaje. Nos hemos demorado más en este enfoque. La correlación entre estos niveles —el material, el conceptual y el significativo— está gobernada por nuestros códigos culturales y lingüísticos y este conjunto de interconexiones es el que produce el sentido. Mostramos luego cuánto debe este modelo general de cómo funciona el sistema de representación en la producción del sentido a la obra de Ferdinand de Saussure. Aquí, el punto clave fue el vínculo provisto por los códigos entre las formas de expresión usadas por el lenguaje (sea hablado, escrito, en pintura, o en otras formas de representación) —que Saussure denominó *significantes*— y los conceptos mentales asociados a éstas —los *significados*—. La conexión entre estos dos sistemas de representación produce los signos; y los signos, organizados en lenguajes, producen los

sentidos, que pueden ser usados para referenciar objetos, gente y eventos en el mundo "real".

Del lenguaje a la cultura: de la lingüística a la semiótica

La principal contribución de Saussure fue al estudio de la lingüística en un sentido restringido. Sin embargo, desde su muerte, sus teorías han sido utilizadas ampliamente, como fundamento para un enfoque general del lenguaje y del sentido, pues da un modelo de representación que ha sido aplicado a un amplio rango de objetos y prácticas culturales. El mismo Saussure previó esta posibilidad en sus famosas notas de clase, recogidas póstumamente por sus estudiantes en el *Curso de lingüística general*, donde aspiraba a "Una ciencia que estudie la vida de los signos dentro de la sociedad [...] La llamaré semiología, del griego *semeion* "signos" [...]" ([1916] 1960: 16). Este enfoque general del estudio de los signos en la cultura, y de la cultura como una especie de "lenguaje", anticipado por Saussure, se llama hoy *semiótica*.

El argumento subyacente al enfoque semiótico es que, dado que todos los objetos culturales conllevan sentido, y todas las prácticas culturales dependen del sentido, todos entonces deben hacer uso de los signos; y en la medida que lo hacen, deben trabajar como trabaja el lenguaje, y ser susceptibles de un análisis que haga uso básico de los conceptos lingüísticos de Saussure (es decir, las distinciones entre significante y significado, entre lengua y habla, su idea de códigos y estructuras subyacentes, y la naturaleza arbitraria del signo). Por tanto, cuando en la colección de sus ensayos *Mitologías*, el crítico francés Roland Barthes estudió "El mundo de la lucha libre", "Poderes del jabón y los detergentes", "La cara de Greta Garbo", o "Las Guías Azules de Europa", puso el enfoque *semiótico* a "leer" la cultura popular, tratando estas actividades y objetos como signos, como un lenguaje a través del cual se comunica sentido. Por ejemplo, muchos de nosotros pensamos que la lucha libre es un juego de competencia o deporte donde un luchador intenta ganar la victoria sobre su oponente. Barthes, sin embargo, no pregunta "¿quién ganó?", sino "¿cuál es el sentido de este evento?" Trata el evento como un texto que debe ser leído. "Lee" los gestos exagerados de los luchadores como un lenguaje grandilocuente de lo que llama el puro espectáculo del exceso /…/

De la misma manera el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss estudió las costumbre, rituales, objetos totémicos, dibujos, mitos y leyendas de los llamados pueblos "primitivos" de Brasil, no analizando cómo fueron producidos y usados en el contexto de la vida diaria de estos pueblos amazónicos, sino en términos de lo que intentaban "decir" a través de esas representaciones, qué mensajes sobre su cultura estaban comunicando. Analizó su sentido, no mediante la interpretación de su contenido, sino buscando las reglas y códigos subyacentes a través de los cuales tales objetos o prácticas producen sentido y, al obrar así, él estaba haciendo "una movida" clásica saussuriana o estructuralista, desde las formas de habla de una cultura hasta su estructura subyacente, su *lengua*. Para hacer este tipo de trabajo, para estudiar el sentido de un programa de televisión como Eastenders, por ejemplo, tendríamos que tratar las figuras de la pantalla como significantes, y usar el código de la novela

de televisión como género, para descubrir cómo cada imagen de la pantalla hace uso de esas reglas para decir algo (lo significado) que el espectador puede leer o interpretar dentro del marco formal de una clase particular de televisión narrativa /…/

En el enfoque semiótico no sólo las palabras y las imágenes sino también los mismos objetos pueden funcionar como significantes en la producción de sentido. La ropa, por ejemplo, puede tener una función simple, cubrir el cuerpo y protegerlo del clima, pero la ropa también actúa como signo. Construye un sentido y porta un mensaje. Un vestido de noche puede significar "elegancia"; un corbatín y los trajes de cola "formalidad"; bluyines y zapatillas "vestido informal"; cierta clase de sweater en el lugar preciso "un largo y romántico paseo por el bosque" (Barthes 1967). Estos signos hacen que la ropa porte sentido y funcione como un lenguaje, "el lenguaje de la moda" /…/

La ropa es en sí misma el *significante*. El código de la moda en las culturas consumidoras occidentales como la nuestra correlaciona clases particulares o combinaciones de ropa con ciertos conceptos ("elegancia", "formalidad", "informalidad", "romance"). Éstos constituyen el *significado*. El código convierte la ropa en signos que pueden ser leídos como un lenguaje. En el lenguaje de la moda, los significantes son organizados en cierta secuencia, en ciertas relaciones de unas piezas con otras. La relación puede ser de semejanza: ciertos artículos "van juntos" (por ejemplo, zapatillas con bluyines). Las diferencias están tan marcadas: nada de correas de cuero con un vestido de noche. Algunos signos crean sentido mediante la explotación de la "diferencia", verbigracia, botas Doc Marten con una larga falda suelta. Estas piezas de ropa "dicen algo", portan sentido. Desde luego, no todo mundo lee la moda de la misma manera. Hay diferencias de género, edad, clase, "raza". Pero todos los que comparten el mismo código de la moda interpretan los signos más o menos de la misma manera. "Oh, los bluyines no se ven bien en tal evento. Se trata de una ocasión formal, pide algo más elegante".

Quizá han notado, en el presente ejemplo, que nos hemos movido desde un estrecho nivel lingüístico del cual sacamos los ejemplos en la primera sección, a un amplio nivel cultural. Nótese, también, que se necesitan dos operaciones vinculadas para completar el proceso de representación mediante el cual se produce el sentido. Primero, necesitamos un código básico que vincule una pieza particular de material particular, cortado y cosido de determinada manera (*significante*) para nuestro concepto mental preciso (*significado*) —digamos un corte particular del material para nuestro concepto de "vestido" o "bluyines" —. Sólo ciertas culturas pueden "leer" el significante de este modo, o más aún, poseer el concepto de (es decir, haber clasificado la ropa como) "vestido", en tanto diferente de "bluyines". La combinación de significante y significado es lo que Saussure llamaba signo. Por tanto, habiendo reconocido el material como un vestido, o como jeans, y producido un signo, podemos proceder a un nivel segundo, más amplio, que vincula estos signos como temas culturales más amplios, con conceptos o sentidos —por ejemplo, un vestido de noche con "formalidad" o "elegancia", jeans como "informalidad"—. Barthes llamó el primer nivel, que es descriptivo, el

de *denotación* y al segundo nivel, el de la *connotación*. Ambos, desde luego, necesitan el uso de códigos.

Denotación es el nivel simple, básico y descriptivo donde el consenso es amplio y donde la mayoría de la gente está de acuerdo con el sentido ("vestido", "bluyines"). En el segundo nivel —*connotación*— estos significantes que hemos sido capaces de "descodificar" en el nivel simple mediante el uso de clasificaciones convencionales de ropa para leer su sentido, entran en un código más amplio —"el lenguaje de la moda"— que los conecta con temas y sentidos más amplios, vinculándolos con lo que podríamos llamar los amplios *campos semánticos* de nuestra cultura: ideas de "elegancia", "formalidad", "informalidad" y "romance". Este sentido segundo, que es más amplio, no es ya un nivel descriptivo de obvia interpretación. Comenzamos ya a interpretar los signos completos de los amplios campos de la ideología social: las creencias generales, los marcos conceptuales y los sistemas de valores de la sociedad. Este segundo nivel de la significación, según Barthes, es más "general, global y difuso [...]". Se trata de "fragmentos de una ideología. Esos significados tienen una estrecha comunicación con la cultura, el conocimiento, la historia, y es a través de ellos, por así decir, que el medio ambiente del mundo [de la cultura] invade el sistema [de las representaciones]" (Barthes 1967: 91-92).

El mito hoy

En su ensayo "El mito hoy", de *Mitologías*, Barthes da otro ejemplo que ayuda a ver exactamente cómo funciona la representación en este segundo nivel amplio cultural. Visitando al barbero un día le muestran a Barthes una copia de la revista *Paris Match* que tiene en su carátula una foto de "un joven negro con un uniforme francés saludando, con los ojos levantados, probablemente fijos sobre un pliegue del tricolor" (la bandera francesa) (1972b: 116). En el primer nivel, para tener algún sentido, necesitamos descodificar cada uno de los significantes en la imagen dentro de los conceptos apropiados: por ejemplo, un soldado, un uniforme, un brazo alzado, los ojos levantados, una bandera francesa. Esto provee un conjunto de signos con un mensaje o sentido simple, literal: un *soldado negro está dando su saludo a la bandera* (denotación). Sin embargo, Barthes argumenta que esta imagen tiene también un sentido cultural más amplio. Si preguntamos "¿qué es lo que nos dice *Paris Match* mediante el uso de esta foto de un soldado negro que saluda a la bandera?", Barthes sugiere que podríamos contestar con este mensaje: "*que Francia es un gran imperio, que todos sus hijos, sin discriminación de color, sirven fielmente bajo su bandera, y que no hay mejor respuesta a los detractores de un pretendido colonialismo que el celo mostrado por este negro que sirve a sus llamados opresores*" (connotación) (1972b: 116).

Independientemente de lo que uno piense del "mensaje" real que encuentra Barthes, para un análisis semiótico apropiado hay ser capaz de delinear con precisión los diferentes pasos mediante los cuales este sentido amplio ha sido producido. Barthes dice que aquí la representación ocurre a través de dos procesos separados pero vinculados. En el primero, los significantes (los elementos de la imagen) y los significados (los conceptos — soldado, bandera, y demás—) se unen para formar un signo con un mensaje simple

denotado: *un soldado negro que da un saludo a la bandera*. En el segundo estadio, este mensaje completo o signo es vinculado a un segundo conjunto de significados: un tema amplio ideológico sobre el colonialismo francés. El primer sentido completo funciona como el significante en el segundo estado del proceso de representación, y cuando es vinculado con un tema más amplio por un lector, produce un mensaje o sentido más elaborado y enmarcado ideológicamente. Barthes da a este segundo concepto o tema un nombre; lo llama "una mezcla a propósito de "imperialidad francesa" y "militaridad". Este, agrega, se sobrepone a un "mensaje" sobre el colonialismo francés y sus hijos-soldados negros. Barthes llama a este segundo nivel de significación el nivel del mito. En este texto, dice,

> La imperialidad francesa es el verdadero motor detrás del mito. El concepto reconstituye una cadena de causas y efectos, motivos e intenciones [...] A través del concepto [...] una nueva historia [...] es implantada en el mito [...] El concepto de imperialidad francesa [...] se liga de nuevo a la totalidad del mundo: a la historia general de Francia, a sus aventuras coloniales, a sus presentes dificultades (Barthes 1972b: 119) /…/

Discurso, poder y sujeto

Lo que muestran los ejemplos anteriores es que el enfoque semiótico ofrece un método para analizar cómo las representaciones visuales portan sentido. De hecho, en el trabajo de Barthes durante los años sesenta, como hemos visto, el modelo "lingüístico" de Saussure se desarrolla mediante su aplicación a un campo más amplio de signos y representaciones (publicidad, fotografía, cultural popular, viajes, moda, etc.). También, hay menos preocupación sobre cómo las palabras individuales funcionan como signos dentro del lenguaje, y más interés por aplicar el modelo del lenguaje a prácticas culturales más amplias. Saussure hizo la promesa de que todo el dominio del sentido podría, al fin, ser mapeado sistemáticamente. Barthes también tuvo un "método", pero su enfoque semiótico fue aplicado mucho más laxa e interpretativamente; y en su último trabajo (por ejemplo, *The Pleassure of the Text*, 1975), está más preocupado con el "juego" del sentido y del deseo a través de los textos que por intentar fijar el sentido mediante un análisis científico de las reglas y leyes del lenguaje.

Más tarde, como hemos visto, el proyecto de una "ciencia del significado" ha aparecido cada vez más insostenible. El sentido y la representación parecen pertenecer irrevocablemente al lado interpretativo de las ciencias culturales y humanas, cuya materia —sociedad, cultura, el sujeto humano— no es susceptible de ser trabajada con enfoques positivistas (es decir, que buscan encontrar las leyes científicas de la sociedad). Los últimos desarrollos han reconocido la naturaleza necesariamente interpretativa de la cultura y el hecho de que las interpretaciones nunca producen un momento final de verdad absoluta. Al contrario, las interpretaciones siempre son seguidas de otras interpretaciones, en una cadena sin fin. Como ha dicho el filósofo francés Jacques Derrida (1981), la escritura siempre lleva a más escritura. La

diferencia, dijo, nunca puede ser capturada totalmente dentro de un sistema binario. De modo que cualquier noción de significado *final* siempre es puesta en espera, diferida. Los estudios culturales de esta clase interpretativa, como las otras formas de indagación sociológica, están inevitablemente atrapadas en este "círculo de sentido".

En el enfoque semiótico la representación se entendió con base en muchas palabras que funcionan como signos dentro del lenguaje. Pero, para comenzar, en una cultura el sentido depende frecuentemente de unidades mayores de análisis —narraciones, afirmaciones, grupos de imágenes, discursos completos que operan a través de una variedad de textos, áreas de conocimiento sobre un tema que ha adquirido amplia autoridad—. La semiótica parece confinar el proceso de representación al lenguaje, y tratarlo como un sistema cerrado, más bien estático. Los últimos desarrollos han dado más atención a la representación como fuente de la producción de conocimiento social, un sistema más abierto, conectado de modo más íntimo con prácticas sociales y asuntos de poder. En el enfoque semiótico el sujeto ha sido desplazado del centro del lenguaje. Los últimos teóricos vuelven sobre la cuestión del sujeto, o al menos sobre el espacio vacío que la teoría de Saussure dejó al respecto; sin que, desde luego, se le vuelva a poner en el centro, como autor o fuente de sentido. Aun si el lenguaje, en algún sentido, "nos habla" (como le gustaba decir a Saussure) fue también importante que en ciertos momentos históricos, algunas personas tuvieran más poder para hablar sobre ciertos temas que otros (los médicos varones sobre enfermas locas, a finales del siglo XIX, por ejemplo, para tomar el caso desarrollado en la obra de Michel Foucault). Los modelos de representación, arguyen los críticos, deben enfocar estos amplios temas del conocimiento y el poder.

Foucault usó la palabra "representación" en un sentido más restringido del que usamos aquí, pero se considera que él ha contribuido a un nuevo e importante enfoque del problema de la representación. Lo que le llamaba la atención era la producción de conocimiento (antes que de sentido) a través de lo que llamó *discurso* (en vez de simple lenguaje). Su proyecto, dijo, era analizar "cómo los seres humanos se entienden a sí mismos dentro de nuestra cultura" y cómo nuestro conocimiento sobre "lo social, el cuerpo-individuo y los sentidos compartidos" es producido en diferentes períodos. Con su énfasis sobre la comprensión cultural y sentidos compartidos, se puede ver que el proyecto de Foucault tenía aún en cierto grado una deuda con Saussure y Barthes (cfr. Deyfrus y Rabinow 1982: 17), mientras en otros aspectos se apartaba radicalmente de ellos. El trabajo de Foucault estaba mucho más fundado históricamente, y daba mayor atención a las especificidades históricas que el enfoque semiótico. Como dijo, "las relaciones de poder, no las relaciones de sentido" eran su principal preocupación. Los objetos particulares de la atención de Foucault eran las varias disciplinas de las ciencias sociales y humanas, que él llamó "las ciencias sociales subjetivadoras". Éstas habían adquirido un creciente papel, prominente y influyente, en la cultura moderna y, en muchos casos, eran consideradas como el discurso que, como la religión en tiempos previos, podía darnos "la verdad" en el conocimiento.

/…/ Foucault se distanció de un enfoque como el de Saussure y Barthes, que se basaba en "el dominio de la estructura significante", para basarse en el análisis de lo que denominó las "relaciones de fuerza, desarrollos estratégicos, y tácticas": "Creo aquí que el punto de referencia no debe ser el gran modelo del lenguaje (lengua) y de los signos, sino el de una guerra y batalla. La historia que cuenta para nosotros y nos determina tiene la forma de una guerra y no la del lenguaje: relaciones de poder, no relaciones de sentido [...]" (Foucault 1980: 114-115). Rechazando a la vez el marxismo hegeliano (lo que denominaba "lo dialéctico") y la semiótica, Foucault decía que:

> Ni la dialéctica, como lógica de contradicciones, ni la semiótica, como estructura de comunicación, pueden dar cuenta de la inteligibilidad intrínseca de los conflictos. La 'dialéctica' es una manera de evadir la realidad del conflicto siempre abierta y riesgosa reduciéndola al esqueleto hegeliano, y la 'semiología' es una manera de evitar su carácter violento, sangriento y letal, reduciéndolo a una calmada forma platónica de lenguaje y de diálogo (1980: 115).

Del lenguaje al discurso

El primer punto para tener en cuenta es, por tanto, el cambio de atención en Foucault del "lenguaje" al "discurso". Él estudió no el lenguaje sino el *discurso* como un sistema de representación. Normalmente, el término "discurso" se usa como un concepto lingüístico. Así, significa pasajes conectados de escritura o habla. Michel Foucault, sin embargo, le dio un sentido diferente. Lo que le interesaba eran las reglas y las prácticas que producen enunciados con sentido y que regulan el discurso en diferentes períodos históricos. Por "discurso" Foucault entiende

> un conjunto de enunciados que permiten a un lenguaje hablar —un modo de representar el conocimiento sobre— un tópico particular en un momento histórico particular [...] El discurso es sobre la producción de conocimiento por medio del lenguaje. Pero [...] dado que todas las prácticas sociales implican *sentido*, y el sentido configura e influencia lo que hacemos —nuestra conducta— todas las prácticas tienen un aspecto discursivo (Hall 1992: 291).

Es importante notar que el concepto de *discurso* aquí no es un concepto puramente "lingüístico". Es un concepto sobre el lenguaje y la práctica. Intenta superar la distinción tradicional entre lo que uno *dice* (lenguaje) y lo que uno *hace* (práctica). El discurso, dice Foucault, construye el tópico. Define y produce los objetos de nuestro conocimiento, gobierna el modo como se puede hablar y razonar acerca de un tópico. También influencia el modo de poner en práctica y usar las ideas para regular la conducta de los otros. Así como un discurso "rige" ciertos modos de hablar sobre un tópico, definiendo un aceptable e inteligible modo de hablar, escribir o comportarse; del mismo modo, por definición, "excluye", limita y restringe otros modos de hablar o conducirnos en relación con el tópico o de construir conocimiento sobre el mismo. El discurso, decía Foucault, nunca consiste en un enunciado, un texto,

una acción o una fuente. El mismo discurso, característico de un modo de pensar o de un estado del conocimiento en un determinado tiempo (lo que Foucault llamaba la *episteme*), aparecerá a través de un rango de textos, y como una forma de conducta, en diferentes sitios institucionales dentro de la sociedad. Sin embargo, cada vez que estos eventos discursivos "refieren sobre el mismo objeto, comparten el mismo estilo y [...] soportan una estrategia [...], un común movimiento y patrón institucional, administrativo o político" (Cousin y Hussain 1984: 84-85), entonces Foucault dice que pertenecen a una misma *formación discursiva*.

El sentido y la práctica significativa están construidos, por tanto, dentro del discurso. Como los semióticos, Foucault era un "construccionista". Sin embargo, a diferencia de ellos, estaba preocupado con la producción del conocimiento y del sentido, no a través del lenguaje sino a través del discurso. Había por tanto similitudes, pero también sustanciales diferencias entre estas dos versiones.

La idea de que "el discurso produce objetos de conocimiento" y de que nada significativo existe *fuera del discurso*, es a primera vista una proposición desconcertante, que parece ir directamente contra el piso mismo del pensamiento de sentido común. Vale la pena detenerse un momento para explorar esta idea con más atención. ¿Dice Foucault, como algunos le han criticado, que *nada existe fuera del discurso*? En realidad, Foucault *no* niega que las cosas puedan tener una existencia real, material, en el mundo. Lo que él dice es que nada tiene sentido fuera del discurso (Foucault, 1972). Como Laclau y Mouffe plantean "usamos [el término discurso] para enfatizar el hecho de que toda configuración social es *significativa*" (1990: 100). El concepto de discurso no es acerca de si las cosas existen, sino sobre de dónde viene el sentido /…/

Esta idea de que existen las cosas y acciones físicas, pero que sólo toman sentido y se convierten en objeto de conocimiento dentro del discurso, está en el corazón de la teoría construccionista del sentido y la representación. Foucault arguye que dado que sólo podemos tener conocimiento de las cosas si ellas tienen un sentido, es el discurso —y no las cosas en sí mismas— las que producen conocimiento. Temas como "locura", "castigo" y "sexualidad" sólo existen significativamente dentro del discurso sobre ellos. Por tanto, el estudio del discurso de la locura, del castigo o de la sexualidad tendría que incluir los siguientes elementos:

1. Enunciados sobre "locura", "castigo" o "sexualidad" que nos dan cierto conocimiento sobre estas cosas.
2. Las reglas que prescriben ciertos modos de hablar sobre estos tópicos y excluyen otros modos —que gobiernan lo que es "decible" o "pensable" sobre locura, castigo o sexualidad— en un momento histórico particular.
3. "Sujetos" que de alguna manera personifican el discurso —el loco, la mujer histérica, el criminal, el desviado, el perverso sexual— con los atributos que esperamos que estos sujetos tengan, dado el modo como el conocimiento sobre estos tópicos ha sido construido en tal tiempo.

4. Cómo este conocimiento sobre el tópico adquiere autoridad, un sentido de encarnar la "verdad" sobre el mismo, constituyendo "la verdad del asunto" en un momento histórico.
5. Las prácticas dentro de las instituciones para trabajar con estos sujetos —tratamiento médico para los locos, regímenes de castigo para los culpables, disciplina moral para los sexualmente desviados— cuya conducta es regulada y organizada según estas ideas.
6. El reconocimiento de que un discurso o *episteme* diferente va a surgir en un momento histórico posterior, que suplantará el existente, abriendo una nueva formación discursiva, y produciendo, a su vez, nuevas concepciones de "locura", "castigo" o "sexualidad", nuevos discursos con el poder y autoridad, de la "verdad", para regular las prácticas sociales de modo nuevo.

La historización del discurso: prácticas discursivas

El punto principal que hay que mantener aquí es la manera como el discurso, la representación, el conocimiento y la "verdad" han sido radicalmente historizados por Foucault, en contraste con la tendencia más bien ahistórica de la semiótica. Las cosas significan algo y son "verdaderas", decía, *sólo dentro de un contexto histórico específico*. Foucault no creía que se encontraran los mismos fenómenos a través de diferentes períodos históricos. Pensaba que, en cada período, el discurso producía formas de conocimiento, objetos, sujetos y prácticas de conocimiento, que diferían radicalmente de período a período, sin necesaria continuidad entre ellos.

Así, para Foucault, por ejemplo, la enfermedad mental no era un hecho objetivo, que permanecía igual en todos los períodos históricos y significaba lo mismo en todas las culturas. Sólo *dentro* de una formación discursiva definida, el objeto, "locura", podía aparecer como un constructo significativo o inteligible. Estaba "constituido por todo lo que se decía, en todos los enunciados que lo nombraban, lo dividían, lo describían, lo explicaban, trazaban su desarrollo, indicaban sus variadas correlaciones, lo juzgaban, y posiblemente le daban la palabra para articular, en su nombre, discursos que debían ser tomados como suyos" (Foucault 1972: 32). Y sólo después de que una cierta definición de "locura" era puesta en práctica, el sujeto apropiado —el "loco" como era definido por el conocimiento médico y psiquiátrico del momento— podía aparecer.

O, tomemos de su obra otros ejemplos de prácticas discursivas. Siempre ha habido relaciones sexuales. Pero "sexualidad", decía Foucault (1978), como un modo específico de hablar sobre el deseo sexual, sus secretos y fantasías, de estudiarlo y regularlo, sólo apareció en las sociedades occidentales en un momento histórico particular. Siempre ha habido lo que ahora nosotros llamamos formas homosexuales de comportamiento. Pero "el homosexual" como una forma específica de sujeto social, fue producido, y sólo pudo hacer su aparición, dentro de los discursos morales, legales, médicos y psiquiátricos, y dentro de las prácticas y aparatos institucionales de finales del siglo XIX, con las teorías particulares sobre la perversidad sexual (Weeks 1981, 1985).

Igualmente, no tiene sentido hablar de la "mujer histérica" fuera del modo de ver la histeria en el siglo XIX como una muy común enfermedad femenina. En *Nacimiento de la clínica*, Foucault (1973) mostró cómo "en menos de medio siglo, la comprensión médica de la enfermedad fue transformada" de una noción clásica en que la enfermedad existía separada del cuerpo, a la moderna idea de que la enfermedad surgía dentro del cuerpo humano y sólo allí podía ser mapeada (McNay, 1994). Este giro discursivo cambió la práctica médica. Le dio más importancia a "la mirada" del doctor que ahora podía "leer" el curso de la enfermedad con una mirada poderosa a lo que Foucault llamó "el cuerpo visible" del paciente, siguiendo las "rutas [...] inscritas en un atlas anatómico de acuerdo con una ya familiar geometría" (1973: 3-4). Este mayor conocimiento aumentó el poder de vigilancia del doctor frente al paciente.

Foucault decía que el conocimiento y las prácticas alrededor de *todos* estos objetos eran específicos histórica y culturalmente. No podían y no debían existir significativamente fuera de los discursos específicos, es decir, fuera de los modos como eran representados en el discurso, producidos en el conocimiento y regulados por las prácticas discursivas y las técnicas disciplinarias de un tiempo y sociedad particulares. Lejos de aceptar las continuidades transhistóricas de las que los historiadores se enorgullecen tanto, Foucault creía que eran más significativas las rupturas radicales y las discontinuidades entre un período y otro, entre una formación discursiva y otra.

Del discurso al saber/poder

En su obra tardía Foucault se preocupó aun más por el hecho de cómo operaba el conocimiento mediante prácticas discursivas en contextos institucionales específicos para regular la conducta de los otros. Enfocó la relación entre conocimiento y poder, y cómo el poder opera dentro de lo que llamó un aparato institucional y sus *tecnologías*. La concepción de Foucault del *aparato* de castigo, por ejemplo, incluía una variedad diversa de elementos, lingüísticos y no lingüísticos:

> discursos, instituciones, arreglos arquitectónicos, regulaciones, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, moralidad, filantropía, etc. [...] El aparato está entonces inscrito en un juego de poder, pero está siempre vinculado a ciertas coordenadas de conocimiento […] En esto consiste el aparato: estrategias de relaciones de fuerzas que dan soporte y están soportadas por tipos de conocimiento (Foucault 1980b: 194, 196).

Este enfoque tomó como uno de sus temas principales la investigación de las relaciones entre conocimiento, poder y el cuerpo en la sociedad moderna. Vio al conocimiento como inextricablemente involucrado en relaciones de poder porque siempre estaba siendo aplicado a la regulación de la conducta social en la práctica (es decir, aplicado a "cuerpos" particulares). Este resaltamiento de la relación entre discurso, conocimiento y poder marcó un desarrollo significativo en el enfoque construccionista de la representación que hemos venido delineando. Rescató la representación de los grilletes de una teoría

puramente formal y le dio un contexto histórico, práctico y "mundano" de operación.

Uno puede preguntarse hasta qué punto esta preocupación por el discurso, el conocimiento y el poder acercó los intereses de Foucault a los de las teorías sociológicas clásicas de la ideología, especialmente del marxismo con su intento de identificar las posiciones e intereses de clase dentro de formas particulares de conocimiento. Foucault se acerca, de hecho, en el tratamiento de estas cuestiones sobre la ideología, más de lo que tal vez lo hizo de la semiótica formal (aunque Roland Barthes estaba también interesado en las cuestiones de la ideología y el mito, como vimos antes). Pero Foucault tenía razones muy específicas y coherentes para rechazar la problemática clásica marxista de la "ideología". Marx había dicho que, en cada época, las ideas reflejan la base económica de la sociedad, y entonces las "ideas dominantes" eran las de la clase dominante que gobierna una economía capitalista, y correspondían a sus intereses dominantes. El argumento principal de Foucault contra la teoría marxista de la ideología era que ella tendía a reducir toda la relación entre conocimiento y poder a la cuestión de poder de clase e intereses de clase. Foucault no negaba la existencia de las clases, pero se oponía fuertemente al *reduccionismo* económico y de clase de la teoría marxista de la ideología. Segundo, conceptuaba que el marxismo tendía a contrastar las "distorsiones" del conocimiento burgués, contra sus propios reclamos de "verdad": la ciencia marxista. Pero Foucault no creía que ninguna forma de pensamiento pudiera reclamar "la verdad" absoluta, fuera del juego del discurso. Todas las formas políticas y sociales de pensamiento, creía, estaban inevitablemente prisioneras en el juego entre conocimiento y poder. Por eso su trabajo rechaza la pregunta tradicional marxista "¿a favor de qué intereses de clase operan el lenguaje, la representación y el poder?"

Los teóricos posteriores, como el italiano Antonio Gramsci, que fue influenciado por Marx pero rechazó el reduccionismo de clase, han propuesto una definición de "ideología" considerablemente cercana a la posición de Foucault, aunque todavía muy preocupada por las cuestiones de clase. La noción de Gramsci era que determinados grupos sociales luchan de modos diferentes, incluyendo el ideológico, para ganar el consentimiento de otros grupos y lograr una clase de ascendencia tanto sobre el pensamiento como la práctica de ellos. Esta forma de poder fue llamada *hegemonía* por Gramsci. La hegemonía nunca es permanente, y no es reducible a los intereses económicos o a un simple modelo clasista de la sociedad. Esto tiene ciertas semejanzas con la posición de Foucault, aunque en algunos puntos clave ambos difieren radicalmente.

¿Qué distingue la posición de Foucault sobre el discurso, el conocimiento y el poder, de la teoría marxista de intereses de clase y la "distorsión" ideológica? Foucault lanzó por lo menos dos proposiciones radicalmente nuevas.

1. Conocimiento, poder y verdad

El primer punto toca el modo como Foucault concebía el vínculo entre conocimiento y poder. Hasta ahora hemos tendido a pensar que el poder operaba de una manera directa y brutalmente represiva, dejando de lado cosas delicadas

como la cultura y el conocimiento, aunque Gramsci ciertamente rompió con ese modelo de poder. Foucault decía que no sólo el conocimiento es siempre una forma de poder, sino que el poder está involucrado en las cuestiones de si se aplica el conocimiento o no, y en qué circunstancias. Esta cuestión de la aplicación y *efectividad* del *saber/poder* es más importante, pensaba, que la cuestión de su "verdad".

El conocimiento vinculado al poder no sólo asume la autoridad de "la verdad" sino que tiene el poder de *hacerse él mismo verdadero*. Todo conocimiento, una vez aplicado en el mundo real, tiene efectos reales, y en ese sentido al menos, "se vuelve verdadero". El conocimiento, una vez usado para regular la conducta de los otros, implica constricciones, regulaciones y prácticas disciplinarias. Entonces, "No hay relación de poder sin la correlativa constitución de un campo de conocimiento, y no hay conocimiento alguno que no presuponga y constituya al mismo tiempo relaciones de poder" (Foucault 1977a: 27).

Según Foucault, lo que pensamos que "conocemos" en un período particular, acerca, digamos, del crimen tiene una implicación sobre cómo regulamos, controlamos y castigamos a los criminales. El conocimiento no opera en el vacío. Se lo pone a trabajar, por medio de ciertas tecnologías y estrategias de aplicación, en situaciones especiales, contextos históricos y regímenes institucionales. Para estudiar el castigo, se debe estudiar cómo la combinación de discurso y poder —saber/poder— ha producido cierta concepción del crimen y del criminal, ha tenido ciertos efectos reales tanto para el criminal como para el castigador, y cómo estos efectos se han puesto en práctica históricamente dentro de ciertos regímenes específicos de prisiones.

Esto llevó a Foucault a hablar, no de "La Verdad" del conocimiento en un sentido absoluto —una Verdad que permanecería así, en cualquier período, contexto y lugar— sino de una formación discursiva que sostenía determinado *régimen de verdad*. Así, puede ser verdadero o no que una crianza por parte de un padre/madre solitario lleve a la delincuencia y al crimen. Pero si todos creen que ello es así, y se castiga en consecuencia a los padres/madres solitarios, esto tendrá consecuencias reales para tanto padres/madres como para los hijos, y se convertirá en "verdad" en términos de sus efectos reales, aunque en sentido absoluto nunca se haya demostrado de manera conclusiva. Foucault decía que en las ciencias humanas y sociales:

> La verdad no está por fuera del poder [...] La verdad es una cosa de este mundo; es producida sólo en virtud de múltiples formas de constricción. E induce efectos regulares de poder. Cada sociedad tiene sus regímenes de verdad, sus 'políticas generales' de verdad; esto es, los tipos de discurso que esa sociedad acepta y hace funcionar como verdaderos, los mecanismos y las instancias que posibilitan que uno distinga los enunciados verdaderos de los falsos, los medios por los cuales cada uno es sancionado [...] el status de aquellos que están a cargo de decir qué es lo verdadero (Foucault 1980: 131).

2. Nuevas concepciones del poder

Segundo, Foucault propuso una concepción del poder totalmente nueva. Tendemos a pensar el poder como algo que se mueve siempre en una dirección sencilla —de arriba hacia abajo— y que procede de una fuente específica —el soberano, el estado, la clase dirigente, etc.—. Para Foucault, sin embargo, el poder no "funciona en forma de cadena", sino que circula. Nunca es monopolizado por un centro. "Es desarrollado y ejercitado en forma de una organización de red" (Foucault 1980: 98). Esto sugiere que todos estamos, hasta cierto punto, implicados en su circulación: opresores y oprimidos. No se irradia hacia abajo, desde una fuente o desde un lugar. Las relaciones de poder permean todos los niveles de la existencia social y se encuentran por tanto operando en todo lugar de la vida social —en las esferas privadas de la familia y la sexualidad como en las esferas públicas de la política, la economía y la ley—. Más aún, el poder no sólo es negativo, no sólo reprime lo que pretende controlar. También es productivo. "No sólo pesa sobre nosotros como una fuerza que dice no, sino [...] que atraviesa y produce cosas, induce placer, formas de conocimiento, produce discurso. Necesita ser pensado como una red productiva que penetra todo el cuerpo social" (Foucault 1980: 119).

El sistema de castigo, por ejemplo, produce libros, tratados, regulaciones, nuevas estrategias de control y de resistencia, debates en el Parlamento, conversaciones, confesiones, memos legales y apelaciones, regímenes de entrenamiento para los guardas, etc. Los esfuerzos por controlar la sexualidad producen una verdadera explosión de discurso: hablas sobre el sexo, programas de televisión y radio, sermones y legislaciones, novelas, historias y presentaciones de revistas, consejería médica y psicológica, ensayos y artículos, sabias tesis y programas de investigación, lo mismo que nuevas prácticas sexuales (por ejemplo, "sexo seguro") y la industria pornográfica. Sin negar que el estado, la ley, el soberano y la clase dominante pueden tener posiciones de dominación, Foucault mueve nuestra atención de las grandiosas y globales estrategias de poder hacia los muchos circuitos, tácticas, mecanismo y efectos localizados a través de los cuales circula el poder, lo que Foucault llama "los rituales meticulosos" o "la microfísica del poder". Estas relaciones de poder "van hasta la profundidad misma de la sociedad" (Foucault 1977a: 27). Ellas conectan la manera como el poder opera actualmente en la base de las grandes pirámides del poder mediante lo que Foucault llama un movimiento capilar. No porque el poder refleje simplemente en estos niveles bajos "o reproduzca, al nivel de los individuos, cuerpos, gestos o comportamientos la forma general de la ley o el gobierno" (Foucault 1977a: 27), sino, por el contrario, porque este enfoque "enraíza [el poder] en formas de comportamiento, cuerpos y relaciones locales de poder que no se deben mirar como simples proyecciones del poder central" (Foucault 1980: 201).

¿A qué objeto se aplica primariamente, dentro del modelo de Foucault, la microfísica del poder? Al cuerpo. Foucault pone el cuerpo en el centro de las luchas entre diferentes formaciones de saber/poder. Las técnicas de regulación se aplican al cuerpo. Las diferentes formaciones y aparatos discursivos dividen, clasifican e inscriben el cuerpo de manera diferente en sus respec-

tivos regímenes de poder y de "verdad". En *Vigilar y castigar*, por ejemplo, Foucault analiza los muy diferentes modos en que el cuerpo del criminal es "producido" y disciplinado en distintos regímenes de castigo en Francia. En períodos tempranos, el castigo era al azar, las prisiones eran lugares donde el público podía andar y el castigo máximo era inscrito en el cuerpo por medio de instrumentos de tortura y ejecución, etc.: una práctica cuya esencia era que debía ser pública, visible a todos. La forma moderna de regulación disciplinaria y de poder, por el contrario, es privada, individualizada; los prisioneros son escondidos del público y el castigo es individualizado. Aquí, el cuerpo ha llegado a ser el sitio de una nueva forma de régimen disciplinario.

Desde luego este "cuerpo" no es simplemente el cuerpo natural que todos los seres humanos tienen en todos los tiempos. Este cuerpo es producido dentro del discurso, de acuerdo con las diferentes formaciones discursivas —el estado de conocimiento sobre el crimen y el criminal, lo que cuenta como "verdadero" sobre cómo cambiar o disuadir el comportamiento criminal, el aparato específico y las tecnologías de castigo que prevalecen en un tiempo determinado—. Esta es una concepción radicalmente historizada del cuerpo: una suerte de superficie sobre la cual los diferentes regímenes de saber/poder inscriben sus sentidos y efectos. Ella piensa el cuerpo como "totalmente impreso por la historia y los procesos de desconstrucción del cuerpo en la historia" (Foucault 1977a: 63).

Resumen: Foucault y la representación

El enfoque de Foucault sobre la representación no es fácil de resumir. Él se interesa por la producción de conocimiento y sentido a través del discurso. Foucault de hecho analiza textos particulares y representaciones, como lo hicieron los semiólogos. Pero está más inclinado a analizar toda la *formación discursiva* a la que pertenece un texto o práctica determinada. Su interés está en el conocimiento provisto por las ciencias humanas y sociales, que organiza la conducta, la comprensión, la práctica y la creencia, la regulación de los cuerpos así como poblaciones totales. Aunque su trabajo se hizo claramente en, y estuvo fuertemente influenciado por, el despertar del "giro lingüístico" que marcó el enfoque construccionista de la representación, su definición de discurso es mucho más amplia que la del lenguaje, e incluye muchos otros elementos de práctica y regulación institucional que el enfoque de Saussure, excluido el foco lingüístico. Foucault es mucho más específico históricamente hablando, pues ve las formas de saber/poder como algo siempre enraizado en contextos e historias particulares. Sobre todo, para Foucault la producción de conocimiento está siempre cruzada por cuestiones de poder y por el cuerpo; y esto expande grandemente el panorama de lo que está involucrado en la representación.

La mayor crítica que se ha hecho contra su trabajo es que él tiende a absorberse mucho en el "discurso", y esto tiene el efecto de favorecer el hecho de que sus seguidores olviden la influencia de los factores materiales, económicos y estructurales en la operación del saber/poder. Algunos críticos también le encuentran vulnerable al cargo de relativismo por su rechazo a todo criterio de "verdad" en las ciencias humanas a favor de una idea de un "régimen de

verdad" y de una voluntad de poder (la voluntad de hacer las cosas "verdad"). Sin embargo, hay poca duda sobre el gran impacto que su obra ha tenido sobre las teorías contemporáneas de la representación y el sentido /…/

¿Dónde está el sujeto?

Hemos trazado el cambio del trabajo de Foucault desde el lenguaje al discurso y conocimiento, y la relación con las cuestiones de poder. Pero, se puede preguntar, ¿dónde está el sujeto? Saussure intentó abolir el sujeto de las cuestiones de la representación. El lenguaje nos habla, argumentaba Saussure. El sujeto aparecía en su esquema como el autor de los actos individuales de habla. Pero, como hemos visto, Saussure no pensaba que el nivel del habla fuera adecuado para un análisis "científico" del lenguaje. En un sentido, Foucault comparte esta posición. Para él, es el *discurso*, no el sujeto, el que produce el conocimiento. El discurso está comprometido con el poder, pero no es necesario hallar "un sujeto" —el rey, la clase dominante, la burguesía, el estado, etc.— para que el *saber/poder* opere. Por otro lado, Foucault sí incluyó el sujeto en su teoría, aunque no le restituyó al sujeto la posición como centro y autor de la representación. En efecto, a medida que su trabajo se desarrollaba, se preocupó más y más por las cuestiones acerca del "sujeto", y en su más tardío e incompleto trabajo, llegó hasta darle cierta consciencia reflexiva sobre su conducta, aunque esto aún no llegó a restaurarle su completa soberanía.

Foucault era sin duda profundamente crítico de lo que llamaríamos una concepción tradicional del sujeto. La noción convencional piensa el "sujeto" como un individuo que está completamente dotado de consciencia; una entidad autónoma y estable, el "núcleo" del sí [*self*], y la fuente independiente y auténtica de la acción y el sentido. De acuerdo con esta concepción, cuando nos oímos hablar, nos sentimos idénticos con lo que hemos dicho. Y esta identidad del sujeto con lo que se ha dicho le da una posición privilegiada con relación al sentido. Sugiere que, aunque otras personas nos pueden malentender, nosotros siempre nos entendemos a nosotros mismos porque *somos la fuente del sentido en primer lugar*.

Sin embargo, como hemos visto, el giro hacia la concepción construccionista del lenguaje y la representación hizo mucho para desplazar al sujeto de una posición privilegiada con relación al conocimiento y el sentido. Lo mismo es cierto en el enfoque discursivo de Foucault. Es el discurso, no los sujetos que lo hablan, el que produce el conocimiento. Los sujetos pueden producir textos particulares, pero ellos operan dentro de los límites de una *episteme*, *formación discursiva*, *régimen de verdad*, de un período y cultura particulares. Este sujeto del discurso no puede estar fuera del discurso, pero debe estar sujetado al discurso. En verdad, esta es una de las más radicales proposiciones de Foucault: el "sujeto" es *producido dentro del discurso*. Este sujeto del discurso no puede estar fuera del discurso, porque debe estar *sujetado al* discurso. Debe someterse a sus reglas y convenciones, a sus disposiciones de saber/poder. El sujeto puede llegar a ser el portador de la clase de conocimiento que produce el discurso. Puede volverse el objeto a través

del cual el poder se ejercita. Pero no puede estar por fuera del saber/poder como su fuente y autor. En "Sujeto y poder" Foucault escribe

> Mi objetivo […] ha sido crear una historia de los diferentes modos por los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos son hechos sujetos [...] Es una forma de poder que hace a los individuos sujetos. Hay dos sentidos de la palabra *sujeto*: sujeto al control de alguien y en su dependencia, y ligado a su [de él, sic] propia identidad por una consciencia y conocimiento. Ambos sentidos sugieren una forma de poder que subyuga y hace sujeción (1982: 208, 212).

Hacer más históricos el discurso y la representación se correspondió, en Foucault, con una radical historización *del sujeto*. "Uno debe dejar de lado el sujeto constituyente, librarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que puede dar cuenta la constitución del sujeto dentro de un marco histórico" (Foucault 1980: 115).

¿Dónde, pues, está "el sujeto" en este enfoque más discursivo del sentido, la representación y el poder? El "sujeto" de Foucault parece haber sido producido mediante el discurso en *dos* diferentes sentidos o lugares. Primero, el discurso mismo produce "sujetos": figuras que personifican las formas particulares de conocimiento que el discurso produce. Estos sujetos tienen los atributos que esperaríamos al ser ellos definidos por el discurso: el loco, la mujer histérica, el homosexual, el criminal individualizado, etc. Estas figuras son específicas de regímenes discursivos y períodos históricos particulares. Pero el discurso también produce *un lugar para el sujeto* (por ejemplo, el lector u observador, que también "está sujeto" al discurso) desde el cual se constituyen su particular conocimiento y sentido. No es inevitable que todos los individuos en un período particular lleguen a ser sujetos de un discurso particular en este sentido, y por tanto llegue a ser portadores de su saber/poder. Pero para hacerlo, ellos —nosotros— deben —debemos— localizarse (nosotros, ellos) en la *posición* desde la cual el discurso cobra más sentido, y entonces se llega a ser sus "sujetos" mediante la "sujeción" a sus sentidos, poder y regulación. Todos los discursos, por tanto, construyen *posiciones-sujeto*, desde las cuales éstas cobran sentido.

Este enfoque tiene implicaciones radicales para una teoría de la representación. Ya que sugiere que los discursos mismos construyen las posiciones-sujeto desde las cuales ellos se vuelven significativos y tienen efectos. Los individuos pueden diferir en cuanto a su clase social, género, "raza", y características étnicas (entre otros factores), pero no serán capaces de dar sentido hasta que se hayan identificado con esas posiciones que el discurso construye, sujetándose ellos mismos a sus reglas, y por tanto, volviéndose los sujetos de su saber/poder. Por ejemplo, en esta teoría la pornografía producida para hombres "operará" para mujeres sólo si en algún sentido las mujeres se ponen en la posición del "varón mirón" —que es la posición-sujeto ideal que el discurso de la pornografía masculina construye— y miran los modelos desde esta posición discursiva "masculina". Esta puede ser, y es, una posición altamente discutible /…/

Conclusión: representación, sentido y lenguaje reconsiderados

Comenzamos con una definición bastante simple de representación. Un proceso por el cual los miembros de una cultura usan el lenguaje (ampliamente definido como un sistema que utiliza signos, cualquier sistema de signos) para producir sentido. Aun así, esta definición tiene la importante premisa de que las cosas —objetos, personas, eventos del mundo— no tienen en sí mismas ningún sentido fijo, final o verdadero. Somos nosotros —dentro de las culturas humanas— los que hacemos que las cosas signifiquen, los que significamos. Los sentidos, en consecuencia, siempre cambiarán, de cultura a cultura y de período a período. No hay garantía de que un objeto de una cultura tenga un sentido equivalente en otra, precisamente porque las culturas difieren, a veces radicalmente, una de otra en sus códigos —la manera como inventan, clasifican y asignan sentido al mundo—. Por tanto, una idea importante sobre la representación es la aceptación de un grado de *relativismo cultural* de una cultura a otra, cierta falta de equivalencia, y por tanto la necesidad de traducción a medida que nos movemos de un conjunto conceptual o universo de una cultura a otra.

Llamamos construccionista a este enfoque de la representación, y lo contrastamos tanto con el enfoque *reflectivo* como con el *intencional*. Pero, si la cultura es un proceso, una práctica ¿cómo funciona? En la *perspectiva construccionista* la representación implica producir sentido al forjar vínculos entre tres órdenes diferentes de cosas: lo que denominamos el mundo de las cosas (la gente, los eventos y las experiencias), el mundo conceptual (los conceptos mentales que llevamos en nuestra cabeza) y los signos (organizados en lenguajes, que "están por" o comunican estos conceptos). Ahora bien, si se tienen que establecer vínculos entre sistemas que no son los mismos, y fijarlos al menos por un tiempo a fin de que la gente conozca las correspondencia entre un sistema y otro, entonces debe haber algo que permita la traducción entre ellos —decirnos qué palabra utilizar para qué concepto, y así sucesivamente—. De allí la noción de *códigos*.

La producción de sentido depende de la práctica de interpretación, y la interpretación está sostenida por nuestro uso activo del código —*codificar*, es decir, poner las cosas dentro del código— y por la interpretación de la persona que está al otro lado y hace la *descodificación* (Hall 1980). Pero debe tenerse en cuenta que, porque los sentidos son siempre cambiantes y se deslizan, los códigos operan más como convenciones sociales que como leyes fijas o reglas inquebrantables. A medida que los sentidos se corren o deslizan, los códigos de una cultura cambian imperceptiblemente. La gran ventaja de los conceptos y clasificaciones de una cultura que portamos en la cabeza es que nos permiten *pensar* sobre las cosas, estén allí presentes o no; más aún, hayan existido o no. Hay conceptos para nuestras fantasías, deseos e imaginaciones tanto como para los llamados objetos "reales" del mundo material. Y la ventaja del lenguaje es que nuestros pensamientos sobre el mundo no necesitan permanecer exclusivos de nosotros y silenciosos. Podemos pasarlos a un lenguaje, hacerlos "hablar", mediante el uso de signos

que están en su lugar —y entonces hablar, escribir, comunicarnos sobre ellos con otras personas—.

Gradualmente, entonces, hemos complejizado lo que entendemos por representación. Se volvió cada vez menos la cosa directa que asumimos al comienzo —por ello necesitamos *teorías* para explicarla—. Examinamos dos versiones del construccionismo: la que se concentraba en cómo el *lenguaje* y la *significación* (el uso de signos en el lenguaje) trabajan para producir *sentidos*, que siguiendo a Saussure y Barthes denominamos *semiótica*; y la que, siguiendo a Foucault, se centró en cómo el *discurso* y las *prácticas discursivas* producen conocimiento. No voy a repasar los puntos finos hallados en estos dos enfoques; sólo voy a indicar de pasada unos aspectos generales. Respecto a la *semiótica* se recordará la importancia del significante/significado, de la lengua/habla y del "mito", y cómo la marcación de diferencia y las oposiciones binarias eran cruciales para el sentido. Respecto al *enfoque discursivo* se recordarán las formaciones discursivas, el saber/poder, la idea de un "régimen de verdad", el modo como el discurso produce también el sujeto y define las posiciones de sujeto desde la cuales el conocimiento procede y, también, el retorno "del sujeto" al campo de la representación /…/

Nótese que el capítulo *no* argumenta que el enfoque *discursivo* superó todo lo del enfoque *semiótico*. El desarrollo teórico no procede de este modo lineal. Había mucho que aprender de Saussure y de Barthes, y todavía seguimos descubriendo modos de aplicar fructíferamente sus intuiciones —sin necesariamente tragarnos todo lo que dijeron—. Por eso ofrecimos algunas críticas de su pensamiento. Hay mucho que aprender de Foucault y del enfoque *discursivo*, pero no todo lo que allí se dice es correcto y la teoría está abierta a críticas, y ha sido objeto muchas ya [...] Lo que hemos ofrecido aquí es, así lo esperamos, un recuento relativamente claro de un conjunto de ideas complejas, hasta ahora tentativas, dentro de un proyecto aún no terminado.

Referencias citadas

Barthes, Roland
1967 *The Elements of Semiology*. London: Cape. [*Elementos de semiología*. 2º ed. Madrid: La Edición, 1971].
1972 *Mythologies*. London: Cape. [*Mitologías*. 3º ed. México: Siglo XXI Editores, 1981].
1972a "The World of Wrestling" in *Mythologies*. London: Cape.
1972b *"Myth Today" in Mythologies*. London: Cape.
1975 *The Pleasure of the Text*. New York: Hall and Wang.
1977 *Image—Music—Text*. Glasgow: Fontana.

Bryson, Norman
1990 *Looking at the Overlooked: Four Essays on Still Life Painting*. London: Relation Books.

Cousins, Mark y Athar Hussain
1984 *Michel Foucault*. Basingstoke: Macmillan.

Culler, Jonathan
1976 *Saussure*. London: Fontana.

Derrida, Jaques
1981 *Positions*. Chicago: University of Chicago Press. . [*Posiciones*. Valencia: Pre-Textos, 1977].

Dreyfus, Houver y Paul Rabinow
1982 *Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester. [*Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. 1º ed. México: Universidad Nacional Autonoma de México, 1988].

Du Gay, Paul. (ed.).
1997 *Production of Culture/Cultures of Production*. London: Sage-The Open University.

Du Gay, Paul *et al.*
1997 *Doing Cultural Studies: the Story of the Sony Walkman*. London: Sage-The Open University.

Foucault, Michel
1970 *The Order of Things*. London: Tavistock. [*Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.* México: Siglo XXI, 1968].
1972 *The Archaeology of Knowledge*. London: Tavistock. [*Arqueología del saber*. México: Siglo XXI Editores, 1980].
1973 *The Birth of the Clinic*. London: Tavistock. [*El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. 7º ed. Mexico: Siglo XXI Editores, 1980].
1978 *The History of Sexuality.* Hammondsworth: Allen Lane/Penguin Books. . [*Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber.* México: Siglo XXI, 1985].
1977a *Discipline and Punish*. London: Tavistock. [*Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión.* México: Siglo XXI, 1976].
1977b "Nietzsche, Genealogy, History", in *Language, Counter-Memory, Practice*. Oxford, Blackwell. [*Nietzsche, la genealogía, la historia.* Valencia: Pre-Textos, 1988].
1980 *Power/Knowledge*. Brighton: Harvester.
1982 "The subject and power". En: Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester.

Freud, Sigmund y Josef Breuer
[1895] 1974. *Studies on Hysteria*. Hammondsworth: Pelican.

Gay, Peter
1980 *Freud: a Life for our Time*. London: Macmillan.

Hall, Stuart
1980 "Encoding and decoding". En Stuart Hall *et al.* (eds.) *Culture, Media, Language*. London: Hutchinson.
1992 "The West and the Rest". En: Stuart Hall y Bram Gieben (eds.). *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press-The Open University.

Hoeg, Peter
1994 *Miss Smilla's Feeling for Snow*. London: Flamingo.
Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe
1990 "Post-Marxism without Apologies". En: *New Reflections on the Revolution of our Time*. London: Verso. [*Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1993].

McNay, Louis
1994 *Foucault: A Critical Introduction.* Cambridge: Polity Press.

Mackay, Hugh. (ed.)
1997 *Consumption and Everyday Life*. London: Sage-The Open University.

Saussure, Ferdinand de
[1916] 1960 *Course in General Linguistics.* Londres: P. Owen. [*Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1945].

Schlieben-Lange, Brigitte
1987 *Pragmática lingüística*. Madrid: Editorial Gredos.

Showalter, Eliane
1987 *The Female Malady*. London: Virago.

Weeks, Jeffrey
1981 *Sex. Politics and Society*. London: Longman.
1985 *Sexuality and its Discontents*. London: Routledge.

Parte V
Multiculturalismo, globalidad, estado y postcolonialidad

21. El significado de los Nuevos tiempos

¿Cuán novedosos son estos "Nuevos tiempos"? ¿Son el amanecer de una nueva era o sólo el susurro de una era antigua? ¿Qué tienen de "nuevo"? ¿Cómo hemos de evaluar sus tendencias contradictorias? ¿Son progresivas o regresivas? Estas son algunas de las preguntas que plantea el discurso ambiguo de los "Nuevos tiempos". Vale la pena formularlas, no porque los "Nuevos tiempos" representen un conjunto definitivo de respuestas a ellas o siquiera una manera clara de resolver las ambigüedades inherentes a la idea; sino porque estimulan a la izquierda a abrir un debate acerca de cómo está cambiando la sociedad, y a ofrecer nuevos análisis y descripciones de las condiciones sociales que busca trascender y transformar. Si tiene éxito en esto pero no logra nada más, la metáfora de "Nuevos tiempos" habrá cumplido su tarea.

Como sugieren estas preguntas, hay una considerable ambigüedad con relación a lo que la frase "Nuevos tiempos" significa realmente. Parece estar conectada a la ascendencia de la Nueva derecha en Gran Bretaña, Estados Unidos y algunas partes de Europa durante la década pasada. ¿Pero cuál es precisamente la conexión? Por ejemplo, ¿los "Nuevos tiempos" son un producto de "la revolución de Thatcher"? ¿En realidad fue tan decisivo y fundamental el thatcherismo? Y, si lo fue, ¿quiere decir que la izquierda no tiene alternativa más que adaptarse al cambiado terreno y a la renovada agenda de la política, el posthatcherismo, si ha de sobrevivir? Esta es una interpretación muy negativa de los "Nuevos tiempos", es fácil entender por qué quienes los leen, de esta manera, consideran que todo el asunto es una cortina de humo para algún cambio sísmico de la izquierda hacia la derecha.

Hay, sin embargo, una lectura diferente. En ésta se sugiere que el thatcherismo en sí fue, en parte, producido por los "Nuevos tiempos". En esta interpretación, los "Nuevos tiempos" se refieren a los cambios sociales, económicos, políticos y culturales de mayor profundidad que ahora tienen lugar en las sociedades occidentales capitalistas. Se sugiere, además, que estos cambios forman el contexto necesario que sirve de molde —las condiciones de existencia materiales y culturales— para *cualquier* estrategia política; ya sea de la derecha o de la izquierda. Desde esta posición, el thatcherismo representa, en realidad, a su manera, una tentativa (sólo parcialmente exitosa) de poner un arnés a circunstancias que no fueron originadas por él y de doblarlas hacia su proyecto político; éstas tienen una historia y una trayectoria mucho más larga, y no necesariamente tienen una agenda política de la "Nueva derecha"

inscrita en ellas. Hay mucho que gira en torno a qué versión de los "Nuevos tiempos" uno se subscribe.

Si examinamos la idea de los "Nuevos tiempos", encontramos que es una tentativa de capturar, dentro de los confines de una metáfora individual, una variedad de diferentes facetas del cambio social, ninguna de las cuales tiene conexión necesaria con las otras. En los debates actuales, una variedad de términos distintos forcejean entre sí por un puesto de honor, en una tentativa de describir estas diferentes dimensiones del cambio. Incluyen lo "postindustrial", lo "postfordista", la "revolución del sujeto", el "postmodernismo". Ninguno de éstos es totalmente satisfactorio. Cada uno expresa una sensación más clara de lo que estamos dejando atrás (¿"pos" todo?) y de a dónde nos estamos dirigiendo. Cada uno, además, señala algo importante sobre el debate de los "Nuevos tiempos".

Los escritores "postindustriales", como Alain Touraine y André Gorz, parten de los cambios en la organización técnica de producción capitalista industrial, con sus economías "clásicas" de escala, procesos laboristas integrados, avanzados conflictos de clase industriales y de la división del trabajo. Ellos prevén un cambio creciente hacia nuevos regímenes productivos, con inevitables consecuencias para la estructura social y política. Así, Touraine ha escrito sobre el reemplazo de las formas antiguas de lucha de clase por los nuevos movimientos sociales, y el título más provocativo de la obra de Gorz es *Adiós a la clase trabajadora.* De estas maneras, los "Nuevos tiempos" tocan debates que han ya dividido seriamente a la izquierda. Ciertamente hay un punto importante en relación con los paisajes sociales y técnicos cambiantes de los regímenes industriales de la producción moderna que están siendo fabricados en algunos de estos argumentos: aunque están abiertos a la crítica, se dejan engañar por una especie de determinación tecnológica.

El "postfordismo" es un término más amplio que sugiere una época entera, distinta de la era de la producción en masa, con sus productos estandarizados, sus concentraciones de capital y sus formas "tayloristas" de organización del trabajo y de disciplina. El debate todavía despotrica en relación a si el "postfordismo" existe en realidad, y si es que sí, qué es exactamente y cuán extenso es, ya sea dentro de cualquier economía individual o a través de economías industriales avanzadas del Occidente en general. Sin embargo, la mayor parte de los comentaristas estaría de acuerdo con respecto a que el término cubre, por lo menos, algunas de las siguientes características del cambio. Primero, está teniendo lugar un giro hacia nuevas "informáticas" a raíz de las tecnologías químicas y electrónicas que impulsaron la "segunda" Revolución Industrial a partir de principios del siglo, el que señaló el avance de las economías americanas, alemanas y japonesas hacia una posición destacada, y el "atraso" relativo y declive incipiente de la economía británica. Segundo, hay un cambio hacia una forma más flexible, especializada y descentralizada del proceso y organización del trabajo, y en consecuencia un declive de la antigua base que representaba la manufactura (y las regiones y las culturas asociadas a ésta) y el crecimiento de las industrias de alta tecnología, que se basan en la computación, y sus regiones. Tercero, se da la venta o el contrato de funciones y servicios que hasta la fecha fueron provistos "por la casa" en

una base corporativa. Cuarto, hay un rol destacado del consumo, reflejado en cosas como un mayor énfasis en la elección y diferenciación de producto, en la mercadotecnia, el envase y el diseño, en el tipo de consumidor objetivo según estilo de vida, gusto y cultura, más que en las categorías de clase social del Registro General.

Quinto, ha habido un declive en la proporción de la clase trabajadora cualificada, masculina, manual y un aumento correspondiente de las clases oficinistas que ofrecen servicios. En el terreno del trabajo pagado en sí, hay más trabajo de horario flexible y de medio tiempo, junto con la "feminización" y "etnicización" de la mano de obra. Sexto, ha surgido una economía dominada por las multinacionales, con su nueva división internacional del trabajo y su mayor autonomía frente al control del estado-nación. Séptimo, se ha producido la "globalización" de los nuevos mercados financieros. Finalmente, han surgido nuevos patrones de divisiones sociales, especialmente entre los sectores "públicos" y "privados" y entre los dos tercios de las personas, que tienen expectativas crecientes, y los "nuevos pobres" y las subclases del tercio que se dejan de lado en cada dimensión importante de la oportunidad social.

Está claro que el "postfordismo", aunque se refiere a cuestiones de organización y estructura económica, tiene una importancia social y cultural mucho más amplia. Así, por ejemplo, también señala una mayor fragmentación social y mayor pluralismo, el debilitamiento de las antiguas solidaridades colectivas e identidades en bloque y el surgimiento de nuevas identidades, así como la maximización de elecciones individuales a través del consumo personal, como dimensiones igualmente significativas del cambio hacia el "postfordismo".

Algunos críticos han sugerido que el "postfordismo" como concepto marca un regreso al antiguo y desacreditado modelo de base/superestructura o modelo económico-determinista, según el cual la economía determina todo y los demás aspectos pueden ser "descartados" como los que simplemente reflejan esa "base". Sin embargo, la metáfora del "postfordismo" no necesariamente porta semejante implicación. Efectivamente, está modelada sobre la base del uso temprano que Gramsci dio al término "fordismo" a inicios del siglo para connotar un cambio en la civilización capitalista (que Gramsci ciertamente no redujo a un mero fenómeno de la base económica). El "postfordismo" debe ser leído de una manera mucho más amplia. Ciertamente, es igual de fácil entenderlo de la manera opuesta, como algo que señala el rol *constitutivo* que tienen las relaciones sociales y culturales con relación a cualquier sistema económico. El "postfordismo", en mi opinión, no está comprometido con ninguna posición previa determinante para la economía. Pero insiste —como deben reconocer todos excepto los teóricos del discurso y los culturalistas más extremos— que cambios de este orden en la vida económica deben ser tomados en serio en cualquier análisis de nuestras circunstancias presentes.

Marshall Berman, escritor que recientemente ha abordado el tema del cambio cultural contemporáneo, observa que "los ambientes y las experiencias

modernos atraviesan todas las fronteras de geografía y etnicidad, de clase y nacionalidad, de región e ideología" —no destruyéndolos por completo sino debilitándolos y subvirtiéndolos— desgastando las líneas de continuidad que antes estabilizaban nuestras identidades sociales.

El regreso del sujeto

Una frontera que los "Nuevos tiempos" ha desplazado es sin duda aquella que está entre las dimensiones "objetivas" y "subjetivas" del cambio. Este es el aspecto llamado la "revolución del sujeto". El sujeto individual se ha vuelto más importante, mientras que los sujetos sociales colectivos —como el de la clase, la nación o el grupo étnico— se vuelven más segmentados y "pluralizados". Conforme los teóricos sociales se han interesado más en cómo funcionan las ideologías y en cómo tiene lugar la movilización política en las sociedades complejas, se han visto obligados a tomar al "*sujeto*" de estos procesos más en serio. Como comentó Gramsci con respecto a las ideologías, "[e]n la medida en que las ideologías son históricamente necesarias, tienen una validez que es 'psicológica'" (1971: 377). Al mismo tiempo, han cambiado nuestros modelos del "sujeto". Ya no podemos concebir al "individuo" en términos de un ego o "yo" racional y autónomo, una totalidad, centrada y estable. El "yo" se conceptualiza como más fragmentado e inacabado, compuesto de "yos" o identidades múltiples relacionadas con los diferentes mundos sociales que habitamos; es algo con una historia, "producido", en proceso. El "sujeto" es colocado o *posicionado* de manera distinta por diferentes discursos y prácticas.

Este es un terreno conceptual o teórico nuevo. Pero estas vicisitudes del "sujeto" también tienen sus propias historias que son episodios clave en el pasaje a los "Nuevos tiempos". Incluyen la revolución cultural de los años sesenta; el mismo año de 1968, con su sentido de la política como "teatro" y su preocupación por la "voluntad" y la "consciencia"; el feminismo, con su insistencia en que "lo personal es político"; el renovado interés en el psicoanálisis, con su redescubrimiento de las raíces inconscientes de la subjetividad; las revoluciones teóricas de los años sesenta y setenta —la semiótica, el estructuralismo, el "postestructuralismo"— con su preocupación por el lenguaje, el discurso y la representación.

Este "retorno de lo subjetivo" sugiere que no podemos conformarnos con un lenguaje para la descripción de los "Nuevos tiempos", que respete la antigua distinción entre las dimensiones objetivas y subjetivas del cambio. Los "Nuevos tiempos" están tanto "allá afuera", cambiando nuestras condiciones de vida, como "aquí dentro", trabajando en nosotros. En parte, somos nosotros quienes estamos siendo "refabricados". Pero tal cambio conceptual presenta problemas particulares para la izquierda. La cultura convencional y los discursos de la izquierda, con su énfasis en las "contradicciones objetivas", las "estructuras impersonales" y los procesos que trabajan "a espaldas de los hombres", nos han discapacitado para confrontar la dimensión subjetiva, en la política, de un modo en alguna medida coherente.

En parte, la dificultad reside en los mismos conceptos o palabras que usamos. Por largo tiempo, ser socialista era sinónimo de la habilidad de traducir todo al lenguaje de las "estructuras". Pero no es sólo una cuestión de lenguaje. En parte, la dificultad reside en el hecho de que los hombres tan frecuentemente proveen las categorías dentro de las cuales *todos* experimentan las cosas, aun en la izquierda. Los hombres siempre han encontrado el espectáculo del "regreso" de la dimensión subjetiva profundamente inquietante. El problema es también teórico. El marxismo clásico dependía de una supuesta correspondencia entre "lo económico" y "lo político": uno podía medir actitudes políticas, intereses sociales objetivos y motivaciones a partir de la posición de clase económica. Durante mucho tiempo, estas correspondencias mantenían los análisis teóricos y las perspectivas de la izquierda en su lugar. Sin embargo, cualquier correspondencia simple entre "lo político" y "lo económico" es exactamente lo que se ha desintegrado ahora, en lo práctico y en lo teórico. Esto ha tenido el efecto de llevar el lenguaje de la política hacia el lado más cultural de la ecuación.

El "postmodernismo" es el término preferido que señala este carácter más cultural de los "Nuevos tiempos". Según este término, el "modernismo" que dominaba el arte, la arquitectura y la imaginación cultural de las décadas tempranas del siglo XX, y que llegó a representar la apariencia y experiencia de la "modernidad" en sí, tocó su fin. Ha entrado en decadencia, en las características de la autopista del estilo internacional, los rascacielos de paredes de vidrio y los aeropuertos internacionales. El impulso revolucionario del modernismo —que se podía ver en el surrealismo, el Dadá, el constructivismo, el paso a una cultura visual abstracta y no figurativa— ha sido domado y contenido por el museo. Se ha convertido en el territorio de una élite vanguardista, traicionando sus impulsos revolucionarios y "populistas".

El "postmodernismo", por el contrario, celebra la penetración de la estética en la vida cotidiana y la ascendencia de la cultura popular por encima de las bellas artes. Teóricos como Fredric Jameson y Jean-François Lyotard están de acuerdo respecto a las muchas características de "la condición postmoderna". Comentan la dominancia de la imagen, de la apariencia y del efecto-superficie sobre la profundidad (¿fue Ronald Reagan un presidente o sólo un actor de películas de bajo presupuesto, real o de cartón recortado, vivo, o la viva imagen?). Apuntan al proceso de borrar los límites entre la imagen y la realidad en nuestro mundo saturado de los medios de comunicación (¿la Guerra contra Iraq? es real o sólo sucede en la televisión?). Notan la preferencia por la parodia, la nostalgia, el kitsch y el pastiche —la reelaboración continua y la citación constante de estilos pasados— por encima de modos más positivos de representación artística como el realismo o el naturalismo. Notan, además, una preferencia por lo popular y lo decorativo por encima del brutalismo o de lo funcional en la arquitectura y el diseño. El "postmodernismo" también tiene un aspecto más filosófico. Lyotard, Baudrillard y Derrida hacen mención al rechazo de un sentido fuerte de la historia, al desmoronamiento de los significados que hasta la fecha habían sido estables, y al fin de lo que Lyotard llama las "grandes narrativas" del progreso, el desa-

rrollo, la Ilustración, el racionalismo y la verdad que, hasta hace poco, fueron los fundamentos de la filosofía y de la política occidentales.

Jameson, sin embargo, argumenta de modo muy persuasivo que el postmodernismo es también "la nueva lógica cultural del capital", "la forma más pura de capital que ha emergido hasta ahora, una expansión prodigiosa en las áreas aún no mercantilizadas" (1984: 78). Sus formulaciones nos recuerdan que la cambiante dinámica cultural que tratamos de caracterizar está claramente conectada con la energía revolucionaria del capital moderno: el capital *después* de lo que solíamos llamar sus "etapas más altas" (el imperialismo, o el capitalismo organizado o corporativo), aun posterior al "capitalismo tardío".

El "postindustrialismo", el "postfordismo" y el "postmodernismo" son todas maneras distintas de tratar de caracterizar o explicar esta reanudación dramática y casi brutal del vínculo entre la modernidad y el capitalismo. Algunos teóricos argumentan que, aunque Marx pudo haberse equivocado en sus predicciones sobre la clase como motor de la revolución, sí estuvo en lo correcto respecto al capital. Su expansión "global", con energía renovada en los años ochenta, continúa transformando todo, subordinando cada sociedad y relación social a la ley de la mercantilización y del valor de cambio. Otros argumentan que, con los fracasos de las alternativas estalinistas y social-demócratas, y las transformaciones y conmociones que ahora tienen lugar a lo largo del mundo comunista, el capital ha adquirido una segunda oportunidad.

Algunos economistas sostienen que simplemente estamos en la primera mitad optimista de lo que Kondratiev llamaría el nuevo "ciclo económico largo" de la expansión capitalista (después del cual seguirá el inevitable bajón de la recesión). Marshall Berman, el crítico social norteamericano que citamos anteriormente, relaciona los "Nuevos tiempos" con "los mercados capitalistas mundiales drásticamente fluctuantes que están siempre expandiéndose" (Berman 1983: 16). Otros, más enfocados en los límites y el desarrollo desigual del capital en una escala global, ponen mayor énfasis en el incesante ritmo de la división internacional del trabajo, que redistribuye la pobreza y la riqueza, la dependencia y sobredesarrollo de maneras nuevas a lo largo del mundo. Una víctima de ese proceso es la vieja idea de algún "tercer mundo" homogéneo. Hoy en día, Formosa y Taiwán están integrados en las economías capitalistas avanzadas, como Hong Kong lo está en los nuevos mercados financieros. Etiopía, Sudán o Bangladesh, por otro lado, pertenecen a un "mundo" del todo distinto. Son las nuevas formas dinámicas del capital como fuerza global que están marcando estas nuevas divisiones a lo largo y ancho del globo.

Sin embargo, parece ser el caso que cualquiera que sea la explicación que escojamos finalmente, el hecho realmente sorprendente es que *estos* Nuevos tiempos claramente pertenecen al huso horario marcado por la marcha del capital que atraviesa, simultáneamente, el globo y las líneas Maginot de nuestras subjetividades.

El título del libro de Berman *Todo lo sólido se desvanece en el aire* —una cita del *Manifiesto comunista*— nos recuerda que Marx fue una de las primeras personas en comprender la conexión entre capitalismo y modernidad. En

el *Manifiesto*, reflexionó sobre la "constante revolución de la producción, la disrupción continua de todas las relaciones sociales, la perpetua incertidumbre y agitación "que distinguió a la época burguesa de todos los tiempos anteriores". "Todas las relaciones fijas, estancadas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas, son desechadas, todas las recién formadas quedan obsoletas antes de llegar a osificarse. Todo lo sólido se desvanece en el aire".

Efectivamente, como señala Berman, Marx consideraba que la revolución de la industria y de la producción moderna era la precondición necesaria para aquella concepción prometeica o romántica del individuo social que se destaca en sus primeros escritos, y que implica un prospecto de desarrollo multilateral de las capacidades humanas. En este contexto, no fueron las mercancías creadas por la burguesía las que impresionaron a Marx, tanto como "los procesos, los poderes, las expresiones de la vida y de la energía humanas; los hombres (sic) trabajando, moviéndose, cultivando, comunicando, organizando y reorganizando a la naturaleza y a ellos mismos" (Berman 1983: 93). Está claro que Marx también comprendía el carácter unilateral y distorsionado de la modernidad y del tipo de individuo moderno producido por este proceso, es decir, cómo las formas de apropiación burguesa destruyeron las posibilidades humanas que creó. Pero esto no lo llevó a rechazarla. Lo que argumentó fue que *sólo el socialismo* podría terminar la revolución de la modernidad que el capitalismo había comenzado. Como dice Berman, él esperaba "curar las heridas de la modernidad a través de una modernidad más completa y profunda".

Aquí reside el problema para la izquierda respecto a los "Nuevos tiempos". La "promesa" de la modernidad se ha vuelto, hacia finales del siglo XX, considerablemente más ambigua, y sus vínculos con el socialismo y la izquierda mucho más tenues. Nos hemos vuelto más conscientes del carácter problemático y de doble filo de la modernidad: lo que Theodor Adorno llamó la "dialéctica negativa" de la Ilustración. Naturalmente, ser "moderno" *siempre* ha significado

> vivir una vida de paradoja y contradicción [...] despierta a las nuevas posibilidades de experiencia y aventura, asustada por las profundidades nihilistas a las cuales conducen tantas aventuras modernas (por ejemplo, la línea de Nietzsche y Wagner que lleva a los campos de exterminación), que anhela crear y asirse de algo real aun cuando todo se desvanece.

Algunos teóricos —el filósofo alemán Jürgen Habermas, entre ellos— argumentan que ésta es una lectura demasiado pesimista de la "Ilustración" y que el proyecto de la modernidad no ha terminado todavía. Pero es difícil negar que, al final del siglo XX, las paradojas de la modernidad parezcan aun más extremas. La "modernidad" ha adquirido un carácter implacablemente disparejo y contradictorio: por este lado hay abundancia de material, lo cual produce pobreza y miseria por el otro; mayor diversidad y más opciones, pero frecuentemente a costo de la mercantilización, la fragmentación y el aislamiento. Mayores oportunidades para la participación, pero sólo a cambio de que uno se subordine a las leyes del mercado. Novedad e innovación, pero impulsadas por lo que muchas veces parecen necesidades falsas. El "Occidente"

rico, y el Sur gravemente afectado por hambruna. Formas de "desarrollo" que destruyen más de lo que construyen. La ciudad —escenario privilegiado de la experiencia moderna para Baudelaire o Walter Benjamin— transformada en la ciudad anónima, la ciudad desperdigada, la ciudad deprimida, la ciudad abandonada…

Estas crudas paradojas proyectan incertidumbre sobre cualquier juicio o evaluación seguros de los estilos y las tendencias de los Nuevos tiempos, especialmente en la izquierda. ¿Han de ser bienvenidos los Nuevos tiempos por las nuevas posibilidades que abren? ¿O rechazados a causa de la amenaza de horrendos desastres (los desastres ecológicos tienen prioridad en nuestras mente en este momento) o clausuras finales que acarrean? Terry Eagleton recientemente expresó el dilema en términos comparables, al discutir la

> verdadera aporía, el punto muerto o la indecisión de un época transicional que lucha por salir a flote al mismo tiempo que es, vista desde abajo, una ideología cada vez más destrozada, ignominiosa e históricamente obsoleta del Hombre Autónomo (primo hermano del Hombre Socialista), que no tiene aún un sentido muy claro de cuál de los caminos que salen de estas ruinas tiene más probabilidad de conducirnos a una vida humana enriquecida y cuál al impensable punto final de algún barbarismo irracionalista que se puso de moda (1987: 47).

Parecemos estar particularmente situados a la izquierda, permanentemente empalados en los cuernos de estas alternativas extremas e irreconciliables.

Es imperativo para la izquierda superar este punto muerto imposible, estas irreconciliables opciones de "o lo uno o lo otro". No hay mejor lugar para empezar (aunque hay muchos que están más de moda) que el ensayo "Americanismo y fordismo" de Gramsci, que es de importancia fundamental para este debate, aun si es también un texto extrañamente roto e inacabado. "Americanismo y fordismo" representó un esfuerzo muy similar, mucho antes en el siglo, por describir y evaluar los peligros y las posibilidades que representaba el nacimiento de esa época —"el fordismo"— para la izquierda, época que justo deberíamos estar dejando. Gramsci realizaba este ejercicio en circunstancias políticas muy similares para la izquierda: el retraimiento y la reducción del movimiento de la clase obrera, la ascendencia del fascismo, la nueva oleada de capital "con su intensificada explotación económica y expresión cultural autoritaria".

Si nos orientamos a partir del "Americanismo y el fordismo", es imposible no notar que el catálogo de Gramsci "de […] problemas muy importantes o interesantes", relevantes para decidir "si el americanismo puede constituir una nueva época histórica", comienza con un "nuevo mecanismo de acumulación y distribución financiera de capital, mecanismo basado directamente en la producción industrial". Pero esta caracterización del "fordismo" también incluye un abanico de otros fenómenos sociales y culturales que se discuten en el ensayo: la racionalización de la composición demográfica de Europa; el balance entre el cambio endogámico y exogámico; el fenómeno del consumo masivo y de los "salarios altos"; el "psicoanálisis y su enorme difusión desde la guerra", la incrementada "coerción moral" ejercida por el estado; movimientos

artísticos e intelectuales asociados con el modernismo; lo que Gramsci llama el contraste entre la "super-ciudad" y la "super-campiña"; el feminismo, el masculinismo y "la cuestión del sexo". ¿Quién, de la izquierda, tiene la confianza ahora para abordar los problemas y la promesa de los Nuevos tiempos con semejante exhaustividad y alcance? Lo triste es que es más probable que una lista de "nuevas preguntas" como aquella engendren una respuesta de escarnio y murmuraciones sectarias en la mayor parte de las de reuniones de la izquierda política organizada de hoy, junto con los usuales gritos de "¡traición!".

Sin duda, esta falta de audacia intelectual de parte de la izquierda es, por un lado, atribuible al hecho de que las fuerzas contradictorias asociadas con los Nuevos tiempos justo ahora están bajo la custodia y el tutelaje de la derecha, y lo han estado por un tiempo. La derecha los ha marcado con la aparente inevitabilidad de su propio proyecto político. Sin embargo, como discutimos anteriormente, esto podría haber ocultado el hecho de que lo que está sucediendo no es el desarrollo de una lógica singular y unilineal en la cual la ascendencia del capital, de la hegemonía de la Nueva Derecha y de la marcha de la mercantilización están indisolublemente vinculadas. Puede ser que estos sean procesos diferentes, con escalas de tiempo distintas, que la dominancia de la derecha en los años ochenta ha, de alguna manera, convertido en natural e inevitable.

Una de las cosas que aprendemos de los "Nuevos tiempos" es que la historia no consiste en lo que Benedict Anderson llama "tiempo homogéneo, vacío", sino en procesos que tienen diferentes trayectorias y escalas de tiempo. Pueden congregarse en la misma coyuntura. Pero coyunturas históricas de este tipo no son simples, sino que siguen siendo complejas: no son "determinadas" en ningún sentido simple sino sobredeterminadas (esto es, son el resultado de una fusión de varios procesos y contradicciones que sin embargo retienen su propia efectividad, "las modalidades específicas de sus acciones" Althusser 1969). Eso es lo que significa una "nueva coyuntura" en realidad, como Gramsci mostró claramente. Sin duda, las historias y escalas de tiempo del thatcherismo y de los "Nuevos tiempos" se han superpuesto. Sin embargo, puede ser que pertenezcan a temporalidades distintas. El tiempo político, el tiempo de los regímenes y de las elecciones, es corto: "una semana es un tiempo largo para la política". El tiempo económico, el tiempo sociológico por así decirlo, tiene un durée más largo. El tiempo cultural es aún más lento, más glacial. Esto no disminuye la importancia del thatcherismo y la magnitud de su intervención política, sobre las que hemos estado escribiendo. La revolución thatcherista no tiene nada de lenta, glacial o "pasiva"; es más, por contraste, parece brutalmente abrupta, concisa y condensada.

Sin embargo, desde la perspectiva del durée más largo de los "Nuevos tiempos", se puede entender el proyecto del thatcherismo como algo que opera a base de movimientos de cambio más largos, hondos y profundos, que parecen estar yendo en la misma dirección que él, pero los cuales, en realidad, sólo ha controlado de manera ocasional y fugaz durante la década pasada. De hecho, podemos entender al thatcherismo como una tentativa de hegemonizar estas tendencias más profundas dentro de su proyecto de "modernización regresiva", para integrarlas a una agenda política reaccionaria y encadenarlas a los

intereses y a las fortunas de intereses sociales específicos y limitados. Una vez que hayamos abierto este espacio, analíticamente, entre el thatcherismo y los "Nuevos tiempos", podría abrirse la posibilidad de reanudar o re-escenificar el diálogo roto entre el socialismo y la modernidad.

Consideren otra pregunta que gente de la izquierda siempre usa para fastidiarse y desconcertarse entre sí: ¿de qué tipo de "transición" estamos hablando y cuán total o completa es? Esta manera de formular la pregunta implica una respuesta de "todo o nada". O es la nueva época, o nada ha cambiado en absoluto. Pero esa no es la única alternativa. Sin duda, no estamos debatiendo un cambio *de época* del orden de la famosa transición del feudalismo al capitalismo. Pero hemos tenido transiciones de un régimen de acumulación a otro, dentro del capitalismo, de impactos extraordinariamente amplios. Piensen, por ejemplo, en la transición sobre la que escribe Marx, acerca de la plusvalía absoluta y relativa; o de la maquino-factura a la "industria moderna"; o aquella que preocupaba a Lenin y a otros a principios de siglo y sobre la cual escribía Gramsci en "Americanismo y fordismo". La transición a la que hacen referencia los "Nuevos tiempos" es de este último orden de cosas.

En relación a cuán completo es: esta manera agresiva de evaluar las cosas podría ser el producto de un tipo anterior de lógica totalizante que está empezando a ser sustituida. En una edad permanentemente transicional debemos *esperar* inestabilidad, resultados contradictorios, disyuntivas, demoras, contingencias, proyectos incompletos sobrepuestos a proyectos emergentes. Sabemos que *El capital* de Marx se ubica al comienzo, y no al final, de la expansión del "mercado mundial" capitalista, y que todas las transiciones anteriores (tales como la transición de la producción en el hogar hacia la de fábrica) resultaron ser más prolongadas e incompletas que lo que sugería la teoría.

Tenemos que evaluar, no a partir de la base completa, sino de la "vanguardia" del cambio. La industria alimentaria, que acaba de llegar al punto donde puede garantizar al mundo entero la estandarización del tamaño, de la forma y de la composición de cada hamburguesa y de cada papa frita en un Big Mac de *McDonald's* desde Tokio hasta Harare, claramente justo está entrando a su cima "fordista". Sin embargo, su mano de obra y sus patrones de trabajo altamente móviles, "flexibles" y no cualificados se aproximan más a algunos patrones postfordistas. La industria de automóviles, de la cual la era del fordismo deriva su nombre, con sus múltiples variaciones de cada modelo y cada especialización del mercado (como las industrias de moda y de software) está, en algunas áreas por lo menos, trasladándose hacia una forma más postfordista. La pregunta siempre debe ser, ¿donde está la "vanguardia" y en qué dirección está apuntando?

La dimensión cultural

Otro requerimiento importante para tratar de considerar las complejidades y ambigüedades de los "Nuevos tiempos" es simplemente abrir nuestra mente al carácter profundamente *cultural* de la revolución de nuestros tiempos. Si el "postfordismo" existe, entonces es una descripción tanto de cambio

cultural como económico. Ciertamente, esa distinción es ahora bastante inútil. La cultura ha dejado de ser (si alguna vez lo fue, lo cual dudo) una adenda decorativa al "mundo duro" de la producción y de las cosas, la guinda del mundo material. La palabra es ahora tan "material" como el mundo. A través del diseño y la tecnología, la "estética" ya ha penetrado al mundo de producción moderna. A través de la mercadotecnia, el formato y el estilo, la "imagen" provee el modo de representación y narrativización ficcional del cuerpo del cual depende una gran parte del consumo moderno. La cultura moderna es implacablemente material en sus prácticas y modos de producción. Y el mundo material del consumo y de las tecnologías es profundamente cultural. Gente joven, tanto negra como blanca, que no pueden ni deletrear "postmodernismo" pero que han crecido en la era de la informática, videos de rock y música electrónica, ya habitan tal universo en sus cabezas.

¿Es esta meramente la cultura del consumo mercantilizado? ¿Son estas necesariamente búsquedas triviales? (O, para decirlo claramente, ¿constituyen una moderna "adicción de los diseñadores" al detrito del capitalismo al que las revistas serias de la izquierda, como *Marxism Today,* deberían renunciar —o mejor aún, denunciar— para siempre?). Sí, muchas veces es así; quizás hasta la mayor parte del tiempo. Pero detrás de eso, ¿hemos perdido la apertura del individuo a los ritmos y fuerzas transformadores de la vida *material* moderna? ¿Hemos sido hechizados por quienes, a corto plazo, se benefician de estas transacciones (se están obteniendo vastas cantidades de beneficios), y hemos perdido la democratización de la cultura que es *también,* potencialmente, parte de su agenda oculta? ¿Puede un socialismo del siglo XXI, que está totalmente aislado de los placeres populares, revivir, o incluso sobrevivir, aun cuando representa un terreno tan contradictorio y "mercantilizado"? ¿Estamos pensando de manera suficientemente dialéctica?

Una estrategia para llegar a las dimensiones más culturales y subjetivas de los Nuevos tiempos sería comenzar por las características objetivas del postfordismo y simplemente ponerlas al revés. Por ejemplo, las nuevas tecnologías. No sólo introducen nuevas técnicas y prácticas. También requieren nuevas maneras de pensar. La tecnología, que solía ser "contundente", ahora es "suave". Y ya no opera a lo largo de una sola línea o camino de desarrollo. La tecnología moderna, lejos de tener un camino fijo, está abierta a una constante renegociación y rearticulación. "Planificar" en este nuevo ambiente tecnológico tiene menos relación con la absoluta predictibilidad y todo lo que tiene que ver con instituir un "régimen" del cual surgirá una pluralidad de resultados. Uno, por así decirlo, planea tomando en cuenta la contingencia. Este modo de pensar señala el fin de cierto tipo de racionalidad determinista. O consideren la proliferación de modelos y estilos, la incrementada diferenciación del producto, que caracteriza la producción "postfordista". Allí se reflejan procesos más amplios de diversidad y diferenciación cultural, relacionados con la multiplicación de mundos sociales y "lógicas" sociales típicas de la vida moderna en Occidente.

Ha habido una enorme expansión de la "sociedad civil" relacionada con la diversificación de mundos sociales en los que ahora operan hombres y mujeres. Actualmente, la mayor parte de las personas sólo se relacionan con

estos mundos a través del medio de consumo. No obstante, estamos aproximándonos cada vez más a entender que para mantener estos mundos en un nivel avanzado se requieren formas de consumo colectivo mucho más allá de la lógica restringida del mercado. Es más, cada uno de estos mundos también tiene sus propios códigos de comportamiento, sus "escenas", sus "economías" y sus "placeres". Éstos ya permiten a aquellos individuos que tienen acceso a ellos, un poco de espacio donde reafirmar cierto grado de elección y control de la vida cotidiana y donde "jugar" con sus dimensiones más expresivas. Esta "pluralización" de la vida social expande las posicionalidades e identidades asequibles a la gente ordinaria (al menos en el mundo industrializado) en su vida laboral, familiar y sexual cotidiana. Tales oportunidades necesitan estar más generalmente disponibles a lo largo del globo y de maneras que no sean limitadas por la apropiación privada.

Este cambio de enfoque del tiempo y de la actividad hacia la "sociedad civil" tiene implicaciones para nuestro pensamiento con relación a los derechos y responsabilidades del individuo, a las nuevas formas de ciudadanía y a las maneras de ordenar y regular la sociedad que no sean a través del estado todo-abarcador. Implican un "socialismo" comprometido con la diversidad y la diferencia, más que asustado de ellas.

Por supuesto, la "sociedad civil" no es un ámbito ideal de pura libertad. Sus micromundos incluyen la multiplicación de puntos de poder y de conflicto y, así, de explotación, opresión y marginalización. Cada vez más nuestras vidas cotidianas están envueltas en estas formas de poder y sus intersecciones. Lejos de no haber ninguna resistencia al sistema, ha habido una proliferación de nuevos puntos de antagonismo y nuevos movimientos sociales de resistencia organizados alrededor de ellos y, consecuentemente, una expansión de la "política" hacia las esferas que antes habían sido consideradas por la izquierda como apolíticas: una política de la familia, de la salud, de la comida, de la sexualidad, del cuerpo. Lo que nos falta es un mapa general de cómo estas relaciones de poder se conectan y de sus resistencias. Quizás no haya, en ese sentido, un solo "juego de poder", sino más bien una red de estrategias y poderes y sus articulaciones, y así una política que siempre es posicional.

Uno de estos "nuevos" lugares críticos de la política es la escena de la reproducción social. En la izquierda, conocemos la reproducción del poder laboral. ¿Pero qué sabemos realmente —fuera del feminismo— acerca de la reproducción ideológica, cultural y sexual? Una de las características de esta área de la "reproducción" es que es tanto material como simbólica, ya que estamos reproduciendo no sólo las células del cuerpo sino las categorías de la cultura. Incluso el consumo, que es en cierto sentido el terreno privilegiado de la reproducción, no es menos simbólico por ser material. No tenemos que llegar a decir, como Baudrillard (1977: 62), que "el objeto es nada" para reconocer que en el mundo moderno los objetos son también signos, y que nos relacionamos con el mundo de las cosas de una manera tanto instrumental como simbólica. Aun en un mundo tiranizado por la escasez, hombres y mujeres expresan, en su vida práctica, no sólo lo que necesitan para la existencia material sino su lugar simbólico en el mundo, algún sentido de quiénes son, de sus identidades. Uno no debía pasar por alto este impulso

de participar o aparecer en el teatro de lo social, aun si, como están las cosas, el único escenario provisto está dentro de lo que los situacionistas, en 1968, llamaron "el espectáculo fetichizado de la mercancía".

Naturalmente, la preocupación por el consumo y el estilo podría parecer trivial, aunque es más de este modo para los hombres, quienes tienden a "reproducirse", por así decirlo, a una distancia prudente de los procesos mugrientos del comprar y conseguir y gastar, y que por lo tanto lo toman menos en serio que las mujeres, para quienes es el destino, la "obra" vital. Pero el hecho es que un número cada vez mayor de personas (hombres y mujeres) —sin importar de cuánto dinero disponen— participan del juego de usar cosas para indicar quienes son. Todos, incluso personas en sociedades muy pobres, de quienes nosotros en Occidente frecuentemente hablamos como si habitaran un mundo *fuera* de la cultura, saben que las "mercaderías" de hoy día también sirven como signos sociales y producen significados, además de energía. No hay evidencia clara que señale que, en una economía alternativa socialista, *necesariamente* cesaría (ni, de hecho, que debería cesar) nuestra propensión a "codificar" cosas de acuerdo a sistemas de significado, que es un rasgo esencial de nuestra sociabilidad.

Un socialismo construido sobre cualquier noción simple de un "regreso a la naturaleza" ya no es viable. Todos estamos irrevocablemente insertados en los "universos secundarios" donde la cultura predomina con respecto a la naturaleza. Y la cultura nos hace distanciarnos cada vez más de invocar un terreno simple y transparente de los "intereses materiales" como medio para resolver una disputa. La crisis ambiental, que resulta del profundo desequilibrio entre la naturaleza y la cultura inducido por la implacable necesidad de subordinar todo al impulso de rentabilidad y acumulación de capital, no puede ser resuelta por ningún "retorno" simple a la naturaleza. Sólo puede ser resuelta por una manera más humana —esto es, más socialmente responsable y más receptiva en lo comunitario— de *cultivar* el mundo natural de recursos finitos de los cuales todos dependemos ahora. La idea de que "el mercado" puede resolver tales preguntas es evidentemente —a la luz de la experiencia actual— absurda e insostenible.

Este reconocimiento del expandido terreno cultural y subjetivo en el cual cualquier socialismo del siglo XXI debe basarse tiene una relación importante con el feminismo, o mejor aún, con lo que podemos llamar "la feminización de lo social". Deberíamos distinguir esto de la versión simplista de "el futuro es femenino", patrocinada por algunas tendencias dentro del movimiento feminista, pero que recientemente ha sido sujeto de la crítica contundente de Lynne Segal. Surge de la sorprendente —e irreversible— transformación de la posición de las mujeres en la vida moderna como consecuencia no sólo de cambios en las concepciones del trabajo y de la explotación, de la recomposición de la fuerza laboral en términos de género y del mayor control sobre la fertilidad y la reproducción, sino también el renacimiento del feminismo moderno en sí.

El feminismo y los movimientos sociales en torno a la política sexual han tenido, así, un efecto perturbador sobre todo lo que una vez fue considerado

"estable" en el universo teórico de la izquierda. Y este efecto tiene su manifestación más dramática en el poder que tienen para descentrar las conversaciones características de la izquierda a través de traer la cuestión de la sexualidad a la agenda política. Esto se refiere a algo más que meramente decir que la izquierda "trata bien" a las mujeres o a las lesbianas o a los hombres gay, o que está empezando a abordar las formas de su opresión y exclusión. Se refiere más bien a la revolución en el pensar que sigue a raíz del reconocimiento de que *todas* las prácticas sociales y formas de dominación —incluso la política de la izquierda— siempre están inscritas en la identidad y la ubicación sexual, y hasta cierto punto son aseguradas por ellas. Si no prestamos atención a cómo se forman y transforman las identidades de género y a cómo se utilizan políticamente, simplemente no tendremos a nuestro alcance un lenguaje de suficiente poder explicativo para comprender la institucionalización del poder en nuestra sociedad y las fuentes secretas de nuestras resistencias al cambio. Después de otra de esas reuniones en la izquierda que la cuestión de la sexualidad ha atravesado como una corriente eléctrica con la que nadie sabe conectarse, uno está tentado a decir que son resistencias al cambio *en la izquierda, especialmente.*

El thatcherismo era, sin duda, totalmente consciente de esta implicación del género y de la identidad en la política. Se ha organizado con mucha fuerza alrededor de formas particulares de patriarcado e identidad cultural o nacional. Su defensa de la inglesidad [*Englishness*], de esa manera de "ser británico" o de que los ingleses se sientan "grandes nuevamente" ["*Great again*"] es una clave para algunas de las fuentes inesperadas de la popularidad del thatcherismo. El racismo cultural ha sido una de las fuentes de fortaleza más poderosas, duraderas y efectivas, y una de las menos comentadas. Por esa misma razón, la inglesidad, como identidad cultural privilegiada y restrictiva, se está convirtiendo un lugar de lucha para los muchos grupos étnicos y raciales marginales en la sociedad que se sienten excluidos por ésta, y quienes tienen una forma de identificación racial y étnica distinta e insisten en la diversidad cultural como una meta de la sociedad en los "Nuevos tiempos".

La izquierda no debería temer este asombroso regreso de la etnicidad. Aunque la etnicidad sigue siendo, en muchos lugares, una fuerza reaccionaria de sorprendente adaptabilidad y poder, sus nuevas formas se articulan políticamente en una dirección distinta. Con "etnicidad", nos referimos al extraordinario retorno a la agenda política de todos esos puntos de apego que dan al individuo un sentido de "lugar" y de posición en el mundo, referidos ya sea a comunidades particulares, localidades, territorios, lenguajes, religiones o culturas. En estos días, escritores y directores de cine negros rehúsan restringirse a sólo dirigirse a sujetos negros. Sin embargo, insisten en que otros reconozcan que lo que tienen que decir se origina en historias y culturas particulares, y que todos los seres humanos hablan desde posiciones insertadas en la distribución global del poder. Ya que estas posiciones cambian y se modifican, siempre hay un compromiso con la política como una "guerra de posiciones".

Esta insistencia en el "posicionarse" provee a las personas de coordenadas, las cuales son especialmente importantes ante la enorme globalización y el

carácter transnacional de muchos de los procesos que ahora dan forma a sus vidas. Los "Nuevos tiempos" parecen haberse vuelto "globales" y "locales" al mismo tiempo. Y la cuestión de etnicidad nos recuerda que todos venimos de algún lugar —aun si es sólo una "comunidad imaginada"— y que todos necesitamos algún sentido de identificación y pertenencia. Una política que deje de lado ese momento de identidad e identificación —sin, naturalmente, pensar en él como algo permanente, fijo y esencial— probablemente no sea capaz de estar al mando de los "Nuevos tiempos".

¿Podría haber "Nuevos tiempos" sin nuevos sujetos? ¿El mundo podría ser transformado mientras sus sujetos sigan siendo exactamente iguales? Los sujetos de ese proceso, ¿no han sufrido la influencia de las fuerzas que están rehaciendo el mundo moderno? ¿Es posible el cambio mientras nosotros no nos transformemos? Siempre fue improbable, y es ahora sin duda una proposición insostenible. Esta es otra de esas muchas "relaciones fijas y estancadas, creencias e ideas venerables" que, como predijo Marx con exactitud, los "Nuevos tiempos", silenciosamente, están haciendo desvanecer en el aire.

Referencias citadas

Althusser, Louis
1969 *For Marx.* Londres: Allen Lane. [*La revolución teórica de Marx*. 2º ed. México: Siglo XXI Editores, 1968].

Braudillard, Jean
1977 *The Mirror of Production*. Nueva York: Telos. [*El espejo de la producción: o la ilusión crítica del materialismo histórico*. 2º ed. México: Gedisa, 1983].

Berman, Marshall
1983 *All that is Solid Melts into Air*. Nueva York: Simon & Schuster.

Eagleton, Terry
1987 "Identity". En: Lisa Appignanensi (ed.), *The Real Me Postmodernism and the Question of Identity*. Londres: Institute of Contemporary Arts.

Gramsci, Antonio
1971 *The Prison Notebooks.* Londres: Lawrence & Wishart. [Hay una edición completa: *Cuadernos de la cárcel. Edición crítica del Instituto Gramsci*. México: Ediciones Era, 1981].

Jameson, Frederic
1984 The Cultural Logic of Capital. *New Left Review* (146): 53–92.

22. Lo local y lo global: globalización y etnicidad

El debate sobre la globalización como un proceso mundial, y sus consecuencias, se ha estado desarrollando desde hace un tiempo en una amplia variedad de campos de trabajo intelectual. Lo que trataré de hacer, y lo que aquí haré, consiste en rastrear algunas de las configuraciones cambiantes sobre esta cuestión de lo local y lo global; particularmente en relación con la cultura y la política cultural. Trataré de descubrir qué es lo que está surgiendo y de qué manera en las diferentes posiciones sobre el tema que están siendo transformadas —o producidas— en el curso del desarrollo y envolvimiento de las nuevas dialécticas de la cultura global. Me propongo realizar un esbozo de este tema hacia el final de la primera exposición; luego lo desarrollaré, en la segunda conferencia, cuando me dedique a abordar el problema de las nuevas identidades y las viejas identidades.[1] El problema de la etnicidad comprende, pues, ambas ponencias.

Voy a considerar la problemática desde lo que podría ser pensado como una perspectiva privilegiada del proceso. O, más bien, una perspectiva no privilegiada, una perspectiva decadente; es decir, desde la perspectiva del Reino Unido y, particularmente, la peculiar perspectiva de Inglaterra. Desde el punto de vista de cualquier recuento histórico de la cultura inglesa, la globalización —ciertamente— está lejos de constituir un proceso novedoso. De hecho, resulta prácticamente imposible pensar acerca de la formación de la sociedad inglesa, o de la constitución del Reino Unido y todas las cosas que le otorgaron una suerte de lugar privilegiado en las narrativas históricas del mundo, si obviamos ese proceso que nosotros identificamos como la "globalización".

Por lo tanto, cuando hablemos sobre la globalización en el presente contexto, deberá quedar claro que estamos hablando sobre algunas de esas nuevas formas, algunos de los nuevos ritmos, algunos de los nuevos ímpetus que se perciben en el proceso de la globalización. Por el momento, no quisiera definir el fenómeno de manera más precisa; pero sí quiero sugerir que el mismo está inevitablemente situado en una historia de larga duración. Sufrimos, cada vez más, un proceso de amnesia histórica en virtud de la cual creemos que sólo porque estamos pensando acerca de una idea, ésta ha surgido, o ha comenzado.

El Reino Unido, como entidad discreta y unidad nacional, surgió con —y está declinando con— una de las eras o épocas de la globalización: me refiero a la era en la cual la formación del mercado mundial se hallaba dominada por las economías y culturas de los estados–naciones más poderosos. Es

1 Publicada en la presente compilación como "Antiguas y nuevas identidades y etnicidades" (Nota de los editores).

esa relación, entre la formación y transformación del mercado mundial y su dominación por las economías de estados–naciones poderosos, la que constituyó la época en la que la formación de la cultura inglesa adquirió su fisonomía actual. El imperialismo, en efecto, fue el sistema mediante el cual el mundo fue subsumido en ese marco y mediante él; así como también fue el contexto privilegiado de la intensificación de las rivalidades mundiales entre las formaciones imperiales. En este período, desde un punto de vista cultural, uno puede observar la construcción de una identidad cultural distintiva, una construcción que yo quiero llamar "la identidad de lo Inglés" [*Englishness*]. Si uno pregunta cuáles son las condiciones formativas en virtud de las cuales una cultura nacional como ésta aspiró —y luego adquirió— una identidad histórica mundial, tendría que prestar mucha atención a la posición de la nación como un poder comercial que era líder en términos mundiales; también a su posición de liderazgo en una economía mundial altamente internacional e industrializada; y, finalmente, al hecho de que esta sociedad y sus centros han estado —desde hace largo tiempo— ubicados en el centro de una red de compromisos globales.

Pero no es mi propósito aquí responder estas cuestiones. Lo que estoy tratando de preguntar es lo siguiente: ¿cuál es la naturaleza de la identidad cultural que pertenece a ese momento histórico particular? Y debo decir que, en realidad, esa forma de identidad cultural fue definida como una forma fuertemente centralizada, altamente excluyente y también altamente exclusiva. Cuándo, exactamente, tuvo lugar aquella transformación que originó "lo Inglés" es una larga historia. Sin embargo, uno puede observar cierto punto a partir del cual las formas particulares de la identidad inglesa sintieron que podían dirigir, dentro de sus propios discursos, los discursos de casi todos los demás; o, al menos, a todo el resto de los demás en un cierto momento de la historia.

Ciertamente, sabemos que el Otro colonizado fue constituido dentro de los regímenes de representación de dicho centro metropolitano. Los Otros fueron ubicados en su otredad, en su marginalidad, por la naturaleza del "ojo inglés", el omnicomprensivo "ojo inglés". El "ojo inglés" observa todo; pero, no obstante, no es tan bueno a la hora de reconocer que es él mismo quien, en realidad, está mirando algo. Este ojo se transforma, curiosamente, en algo análogo a la visión misma. Es, por supuesto, una representación muy estructurada, y es también una representación cultural que siempre se estructura de forma binaria. Es decir, que es fuertemente centrada: sabiendo dónde se ubica y de qué se trata, se trata de una representación que ubica y categoriza todo lo demás. Y, lo que indudablemente resulta maravilloso acerca de la identidad inglesa es que ella no ubica solamente al Otro colonizado, sino que al mismo tiempo también ubica a todo el resto.

Ser inglés, en definitiva, es conocerse a uno mismo en relación con el francés; pero también con los mediterráneos de sangre caliente, y por qué no con la apasionada —y traumatizada— alma rusa. Cuando, al viajar alrededor del globo, uno conoce cómo son el resto de las personas, también comprende en ese instante lo que no son. En este sentido, la identidad es siempre una representación estructurada que sólo alcanza su sentido positivo a través del

ojo —estrecho— de la negatividad. Es decir, que tiene que operar mediante el ojo de la aguja del Otro para —sólo luego— poder construirse a sí misma. Esa identidad produce un juego maniqueo de opuestos. Cuando hablo acerca de esta manera de ser en el mundo, o más bien de ser inglés en el mundo (digamos, mejor, con una "I" mayúscula), eso se funda no sólo en una historia total, o en un conjunto total de historias, o en un conjunto total de relaciones económicas, ni tampoco en un conjunto total de discursos culturales; sino que también se basa —y profundamente— en ciertas formas de identidad sexual.

Uno no puede pensar qué es el hombre inglés legítimo; quiero decir, ¿podría uno imaginarse avasallando las libertades de una legítima *mujer* inglesa? Es impensable. No era solamente una frase que estaba por ahí. Una persona inglesa "legítima" era claramente un *hombre* inglés legítimo. Y la noción de la masculinidad inglesa, completamente abotonada, inexpresiva y acorsetada, es una de las maneras en que esta identidad particular fue firmemente apuntalada. Este tipo de "lo Inglés" no puede comprenderse despegado de un cierto momento histórico del desarrollo del proceso global. Es, en sí mismo, un tipo de etnicidad.

Hasta antes de ayer, no hubiera sido apropiado —en lo absoluto— llamarlo de esa manera. Una de las cosas que ocurren con cierta frecuencia en Inglaterra es la interminable discusión, que recién está comenzando en este caso puntual, por tratar de convencer a los ingleses de que ellos son, después de todo, sólo otro grupo étnico más. Quiero decir un grupo étnico muy interesante, flotando al filo de Europa, con su propio lenguaje, sus propias costumbres particulares, sus rituales y sus mitos; como cualquier otro pueblo nativo, ellos —y su larga historia— tienen mucho que puede ser dicho en su favor. Pero la etnicidad, en el sentido de aquello que habla en sí mismo, como abarcando todo dentro de su rango es, después de todo, una forma muy específica y muy particular de la identidad étnica.

La etnicidad se ubica en un lugar, en una historia específica. No podría hablar fuera de un lugar, fuera de esas historias. Es evidente que la etnicidad está ubicada y está inmersa, de manera inevitable, en un conjunto sistemático y total de nociones acerca del "territorio", acerca de dónde es el "hogar" y dónde es el "extranjero", acerca de qué es lo "cercano" a nosotros y qué es, también, lo "lejano". La etnicidad, en definitiva, está cifrada en todos los términos en los que podemos entender, valga la redundancia, qué es la etnicidad. Desafortunadamente por sólo un lapso de tiempo, la etnicidad es aquello que ubica y sitúa todas las demás etnicidades y que, sin embargo, es a su vez una, en sus propios términos.

Si uno pregunta algo acerca de la nación para la que ésta fue la representación más importante —aquella representación que podría representarse a sí misma, no sólo en términos culturales, sino también en términos ideológicos a través de la imagen de una identidad inglesa (o, mejor dicho, de una etnicidad inglesa)— vería, por supuesto, lo que siempre ve cuando examina —o despliega— una etnicidad. Ella se representa a sí misma como algo perfectamente natural: nacido un inglés, siempre lo seré; condensado,

homogéneo, unitario. ¿Cuál es el punto de una identidad si no es una cosa? Tal vez el hecho de que el resto del mundo es tan confuso sea una de las razones por las cuales seguimos deseando que las identidades vengan caminando y salgan a nuestro encuentro: todo lo demás está cambiando, pero las identidades *deben* necesariamente consistir en algunos puntos estables de referencia, puntos estables que también lo fueron en el pasado, puntos estables que lo son ahora y lo serán por siempre; y, aún así, no dejarán de ser puntos en un mundo cambiante.

Pero, por supuesto, "lo Inglés" nunca fue —y posiblemente nunca podría ser— solamente eso. Tampoco lo fue en relación con aquellas sociedades con las que estaba profundamente conectado; con aquellas sociedades con las cuales estaba, en términos globales, íntimamente relacionado como un poder de ultramar de índole tanto comercial como política. Y sabemos que uno de los secretos mejor guardados del mundo, precisamente, fue que tampoco fue "solamente eso" en relación con su propio territorio. De hecho, fue sólo mediante la fuerza de excluir, del poder de absorber todas las enormes diferencias que constituían "lo Inglés" —pienso aquí en la multiplicidad de regiones, de pueblos, de clases y de géneros que componían el pueblo, reunido en torno a la Ley— que "lo Inglés" pudo representar, casi aislado en las islas británicas, a todo el mundo. La etnicidad inglesa fue siempre negociada, queda claro, *contra* la diferencia.

La etnicidad de "lo Inglés" tuvo que absorber constantemente todas las diferencias de clase, región y género con las que se topaba, para poder presentarse a sí misma como una entidad homogénea. Y eso es algo cuya naturaleza apenas estamos comenzando a vislumbrar; paradójicamente, al mismo tiempo que nos acercamos al final de su desarrollo. Me refiero a que con el proceso de la llamada "globalización", esa forma canónica de relación entre una identidad cultural nacional y un estado–nación está comenzando —al menos en Gran Bretaña— a decaer, a desaparecer.

Y uno supone que no sólo es allí donde ese viejo vínculo está empezando a esfumarse. Debemos reconocer que la noción monolítica de una "formación nacional", de una "economía nacional", de una entidad que podría ser representada a través de una "identidad cultural nacional", se encuentra actualmente bajo una presión considerable. Debo entonces tratar, e identificar muy brevemente, qué es lo que hace que una configuración insostenible se sostenga en su sitio por mucho más tiempo que el esperable.

En primer lugar, en el caso británico, tal vez una de las causas se deba al largo proceso de decadencia económica. De ser el poder económico líder en todo el mundo, de estar en el pináculo del desarrollo comercial e industrial y de ser la primera nación industrializada, Gran Bretaña —simplemente— se convirtió en una nación más entre otras; una nación más entre una numerosa serie de nuevas naciones industrializadas, algunas de las cuales no sólo eran mejores, sino más poderosas. Ciertamente, no podemos decir que Gran Bretaña se encuentre más en la punta de lanza del desarrollo económico e industrial del mundo.

La tendencia hacia la mayor internacionalización de la economía, enraizada en la aparición y el auge de las firmas multinacionales, construida sobre los cimientos de los modelos fordistas de producción y de consumo de masas, excedió en mucho algunas de las más importantes y principales causas que permitían explicar el momento de gloria de la economía británica. De la posición de vanguardia, hemos dicho, Gran Bretaña ha retrocedido cada vez más, a medida que los nuevos regímenes de acumulación, las formas novedosas de producción y de consumo van creando nuevas naciones líderes en la economía global.

Más recientemente, sabemos que la crisis capitalista de la década del setenta ha acelerado la apertura de nuevos mercados globales; me refiero a mercados tanto de mercancías como a mercados financieros, de los cuales Gran Bretaña se hubiese beneficiado indudablemente, de no haber sido dejada atrás en la carrera. Con el horroroso ruido de la desindustrialización, Gran Bretaña está —en la era de Thatcher— tratando de sustentarse en algún lugar más o menos cercano a la punta de lanza de las nuevas tecnologías que, en el plano internacional han vinculado la producción y los mercados en un nuevo auge del capital global. La desregulación del sistema financiero es, simplemente, un nuevo signo del movimiento de la economía y la cultura británicas, una transición o un desplazamiento en busca de una nueva época de capital financiero. Además, la nueva producción multinacional —me refiero a la *nueva* división internacional del trabajo— no sólo relaciona las secciones más atrasadas del llamado "Tercer Mundo" con las presuntas secciones avanzadas del "Primer Mundo" en una formación productiva multinacional, sino que trata —y cada vez más— de reconstituir los sectores menos privilegiados que habitan en el interior mismo de su seno, en la propia sociedad: pienso en aquellas formas de contratos, aquellas formas de franquicias que están comenzando a crear pequeñas economías locales y dependientes, economías que se vinculan a su vez, de distintas maneras, con la producción multinacional. Todas ellas han fragmentado el terreno económico, político y social sobre el cual prosperaron las nociones más antiguas acerca de "lo Inglés".

Y esos factores son aquellos acerca de los cuales uno sabe algo. Son los elementos constitutivos de un proceso que hoy se llama "globalización". Quisiera agregarles, entonces, algunos otros aspectos, porque, me parece, tendemos a pensar sobre ese proceso que denominamos globalización de una forma demasiado homogénea. Y ya verán, en un momento de mi exposición, las razones por las cuales —precisamente— voy a insistir en ese punto.

Otro factor que ha estado erosionando esa formación más antigua y homogénea que he estado describiendo, lo constituyen, ciertamente, esas enormes y continuas migraciones de fuerza de trabajo que se volvieron tan habituales en el mundo de postguerra. Nos topamos, aquí, con una tremenda paradoja en la que no puedo dejar de deleitarme; me refiero al hecho de que, en el mismo momento en que Inglaterra se convencía a sí misma de que tenía que descolonizar, ella misma tenía que librarse de aquella gente y todos "volvimos a casa". Mientras los británicos de pura cepa arreaban la bandera, nos subimos al barco bananero y navegamos sin pausas con rumbo directo a Londres. Se trata de una paradoja terrible: ellos habían gobernado el mundo por trescientos

años y al final, cuando se habían decidido a abandonar ese papel, los otros hubieran debido comportarse con cierto decoro y haberse quedado en la orilla, o haberse ido a otros sitios, o —al menos— haber encontrado otras relaciones clientelistas qué trabar. Pero no; siempre dijeron que éste era —realmente— el "hogar verdadero", que las calles estaban pavimentadas en oro. Y, maldición, nosotros vinimos para corroborar si aquello, efectivamente, era así. Y yo soy, de hecho, el producto de ese proceso. Llegué justo en ese momento. Alguien dijo: "¿por qué no vive en Milton Keynes, donde trabaja? Debería vivir en Londres. Si viene de los suburbios, o —es más— de los suburbios coloniales, en realidad comprenderá que donde quiere vivir es justo en la estatua de Eros. En Piccadilly Circus. No quiere invadir y vivir en los suburbios metropolitanos de Otro; quiere ir, derecho, sin pausas, al centro del mundo". Hemos estado escuchando eso desde que teníamos un mes de edad. La primera vez que llegué a Inglaterra en 1951 miré alrededor, y había narcisos de Wordsworth. Pero por supuesto, ¿qué otra cosa esperaba encontrar? Eso era lo que sí sabía. Eso es lo que "significaban" los árboles y las flores. Yo no sabía los nombres de las flores que había dejado atrás en Jamaica.

Uno tiene también que recordar que "lo Inglés" no sólo ha sido descentrado por la gran dispersión de capitales hacia Washington, Wall Street y Tokio, sino también por el enorme flujo que forma parte de las consecuencias culturales de las migraciones de fuerza de trabajo, las migraciones de pueblos que transcurren a un ritmo verdaderamente acelerado en nuestro mundo moderno.

Por otra parte, otro aspecto de la globalización se nos presenta en una manera completamente diferente: la creciente interdependencia internacional. Esto se puede observar de dos maneras diferentes. Primero, cuando notamos que existe un crecimiento de los arreglos monetarios y regionales que vinculan a Gran Bretaña con el resto de la OTAN, con el Mercado Común Europeo y con otras organizaciones similares. Hay un crecimiento de aquellas organizaciones y conexiones regionales y supranacionales que nos hace pensar que siquiera intentar concebir lo que sucede en la sociedad inglesa como si sólo tuviera una dinámica interna resulta imposible —si es que acaso, alguna vez, ello fue posible—. Y aclaremos que se trata de un cambio muy profundo, un cambio en las concepciones de la soberanía y el estado-nación; es un cambio en la concepción de lo que el gobierno inglés puede hacer, de lo que puede controlar, de las transformaciones que puede llevar a cabo. Estos fenómenos son —cada vez más— vistos como interdependientes no sólo de las economías, sino también de las culturas y las economías de otras sociedades.

En segundo lugar —y esto no es menos importante— analicemos el enorme impacto de lo que podríamos llamar interdependencia ecológica global. Cuando los vientos insalubres de Chernobyl llegaron hasta aquí, no hicieron una pausa en la frontera, mostrando sus pasaportes y diciendo "disculpe, ¿puedo llover en su territorio ahora?" Sencillamente fluyeron y regaron Gales y otros lugares, lugares donde jamás se supo siquiera dónde quedaba Chernobyl. Recientemente hemos estado disfrutando algunos de los placeres —y anticipando algunos de los desastres— del calentamiento global. Las fuentes, y las consecuencias, están por supuesto a millas de distancia. Sólo podemos empezar a hacer algo al respecto sobre la base de algún tipo de consciencia

ecológica que debe tener, como sujeto, a alguien definitivamente más grande que el legítimo hombre inglés. Este caballero inglés no puede ayudarnos en nada respecto a la destrucción de la selva tropical en Brasil. Y, en realidad, apenas sabe deletrear "ozono".

En consecuencia, algo se está escapando de aquella vieja unidad que estructuraba la globalización en su primera fase; algo está comenzando a erosionarse. En el futuro, me parece, veremos esta era en términos de la importancia de la erosión del estado-nación y de las identidades nacionales que se asocian con él.

La erosión del estado-nación, las economías nacionales y las identidades culturales nacionales es, entonces, una cuestión muy compleja y peligrosa. Las entidades de poder son peligrosas cuando se fortalecen y cuando decaen; por ello, es un punto crucial saber en cuál de estos dos momentos resultan ser más peligrosas. En el primer momento, devoran a todo el mundo; y, en el segundo, hunden a todo el mundo con ellas. Entonces, cuando hablo acerca de la decadencia o de la erosión del estado-nación, ni por un momento imaginen que éste se está despidiendo del escenario de la historia: "Lo siento, he estado aquí tanto tiempo... Pido perdón por todas las cosas que hice: nacionalismo, guerras feroces, racismo. Pido perdón por todo eso. ¿Puedo irme ahora?". No, no está retrocediendo de esa manera. Se está atrincherando, aún más profundamente, en un exclusivismo defensivo.

En consecuencia, en el mismísimo momento en que está desapareciendo del horizonte del Occidente y del Oriente la llamada "base material" de la vieja identidad inglesa, la era de Thatcher lleva a "lo Inglés" hacia una definición aún más firme; es más, una definición tal vez más estrecha pero, a la vez, más firme: una definición como nunca antes había tenido. Ahora estamos preparados para ir a cualquier lado a defenderla: a los mares del sur, al Atlántico sur. Y si no podemos defenderla en la realidad, la defenderemos al menos en gesto: ¿de qué otra forma podemos comprender el episodio de las islas Malvinas? Viviendo el pasado enteramente a través del mito. Reviviendo la era de los dictadores, no ya como una farsa, sino como un mito. Reviviendo la totalidad de ese pasado a través del mito, que —sabemos— es una organización muy defensiva. Jamás nos hemos visto tan cerca de una defensa tan belicosa de una definición de la identidad cultural de "lo Inglés" que haya sido tan estrecha, tan nacional. Y la era de Thatcher, precisamente, está sustentada en eso. Cuando los defensores de Thatcher hablan, con frecuencia preguntan: "¿Es usted uno de los nuestros?" ¿Pero quién es uno de los nuestros? Bueno, la cantidad de gente que no es "uno de nosotros" llenaría un libro. Y, difícilmente alguien será "uno de nosotros" por más tiempo: Irlanda del Norte no es "uno de nosotros" porque está sumergida en una guerra sectaria; los escoceses no son "uno de nosotros" porque no votaron por nosotros; los del noroeste —y los del noreste— no son "uno de nosotros" porque están manufacturando y decayendo, porque no se han adherido a la empresa cultural. Por supuesto que tampoco son los negros, precisamente, "uno de nosotros". Habrá uno o dos que son "honorarios", pero no pueden ser realmente "uno de nosotros". Las mujeres sólo pueden serlo si se limitan a sus roles tradicionales, ya que si los abandonan, claramente, comienzan a desplazarse hacia las márgenes.

El interrogante todavía se plantea con la esperanza de que puede haber sido respondido con la misma incólume confianza con que los ingleses siempre se han ocupado de sus propias identidades. Pero esto no puede seguir así. Esa identidad se produce con un esfuerzo enorme. Un gigantesco trabajo ideológico debe llevarse a cabo, día a día, para producir este ratón que la gente puede reconocer como "lo Inglés". Deben observar todos los detalles para producirlo; deben observar el currículo, la cualidad de inglés en el arte inglés, en lo que constituye la auténtica poesía inglesa y, sobre todo, deben rescatar todo eso de entre todas aquellas otras cosas que no lo son. En todos lados, la cuestión de "lo Inglés" radica en la contención.

En definitiva, lo que quiero decir sobre eso es que, cuando la era de los estados-nación comienza a decaer con la globalización, uno puede observar una regresión hacia una forma de identidad nacional, muy defensiva y altamente peligrosa, motivada por una forma muy agresiva de racismo.

Las nuevas formas de la globalización, por el contrario, son muy diferentes de las que acabo de describir. Una de las cosas que sucede cuando el estado-nación comienza a debilitarse, y a la vez a tornarse menos convincente y menos poderoso, es que la respuesta frente a esa situación se lleva a cabo simultáneamente en dos direcciones. Por así decirlo, va por encima del estado-nación y, a la vez, por debajo de él; o, en otras palabras, se hace global y local en el mismo momento. Lo global y lo local son dos caras del mismo movimiento, un tránsito de una época de la globalización —aquella que ha sido dominada por el estado-nación, las economías nacionales y las identidades culturales nacionales— hacia algo nuevo.

¿Cuál es, entonces, este "algo nuevo", esta nueva forma de globalización? Para comenzar, la nueva forma de globalización no es inglesa; es estadounidense. En términos culturales, la nueva forma de globalización tiene que ver con la nueva cultura global de los medios masivos de comunicación, que son muy diferentes de aquellos asociados con la identidad inglesa y de las identidades culturales que en la fase temprana se asociaban con el estado-nación. La cultura de los medios globales de comunicación se encuentra dominada por los modernos medios de producción cultural, por la imagen que cruza y recruza las fronteras lingüísticas mucho más rápida y fácilmente que antes, y que habla a través de los lenguajes de una manera mucho más inmediata. También está dominada por todas aquellas maneras en que las artes visuales y gráficas han incidido, directamente, en la reconstitución de la vida popular, el entretenimiento y el ocio. Está dominada, en suma, por la televisión y las películas, por la imagen, por la imaginería y los estilos de la publicidad de masas. Su epítome son aquellas formas de comunicación masiva de las que, como primer ejemplo, uno piensa en la televisión satelital. Pero no sólo porque sea el único ejemplo, sino porque no se puede entender la televisión satelital sin comprender su sustento en una combinación particular y avanzada de economía y cultura que es de carácter nacional y, sin embargo, cuya razón de ser consiste precisamente en que no puede ser limitada por las fronteras nacionales.

En Gran Bretaña, recientemente hemos inaugurado la nueva televisión satelital, llamada Sky Channel y propiedad de Rupert Murdoch. Él controla del canal; el canal habla a través de todas las sociedades europeas a la vez; y crece mientras los viejos modelos de comunicación de nuestra sociedad son lentamente desmantelados. La noción misma de la British Broadcasting Corporation, BBC, de un servicio de interés público, se vuelve anacrónica en un instante. Se trata de un espacio muy contradictorio, porque al mismo tiempo que envía el satélite al espacio, el thatcherismo envía a alguien para que observe el satélite. De esa manera, la señora Thatcher ha puesto en órbita a Rupert Murdoch y al Sky Channel; pero, junto con ellos, debe ir también un comité de estándares de transmisión, que asegure que el satélite no nos transmita pornografía *soft* después de las once de la noche, cuando los niños están en la cama.

Entonces, vemos que no se trata de un fenómeno exento de contradicciones. Un lado de Thatcher, el lado respetable y tradicional, está mirando el libre mercado. Es el mundo bifurcado en el que, sin embargo, vivimos. No obstante, en términos de lo que la nueva cultura global de medios de comunicación lleva a los viejos estados-naciones, las culturas nacionales de las sociedades europeas se encuentran en la punta de lanza de los transmisores de imágenes. Y, como consecuencia de la explosión de aquellas formas novedosas de comunicación y representación cultural, un nuevo campo de representación visual se ha abierto a sí mismo.

Es precisamente este campo el que denomino "cultura global de medios masivos". La cultura global de los medios masivos tiene una variedad de características, pero por el momento yo preferiría identificar sólo dos de ellas. La primera es que permanece centrada en el Occidente. En otras palabras, la tecnología occidental, la concentración de capital, la concentración de las técnicas, la concentración del trabajo avanzado en las sociedades occidentales, y las historias y el imaginario de las sociedades occidentales son, en su conjunto, la auténtica usina que moviliza a esta cultura de medios masivos y escala global. En este sentido, esta cultura está centrada en Occidente, y siempre habla inglés.

Por otro lado, es preciso que quede claro que esta forma cultural tan particular ya no habla el inglés de la reina. Habla inglés como un lenguaje internacional, que es una cosa totalmente diferente. Es decir, que habla una variedad de formas quebradas del inglés: el inglés que ha sido invadido, que ha hegemonizado una variedad de otras lenguas sin haber sido capaz de excluirlas. En otras palabras, habla anglo-japonés, anglo-francés, anglo-alemán o, incluso, puede llegar a hablar anglo-inglés. Se trata en definitiva de una forma nueva de lenguaje internacional, que no es ya, precisamente, la misma vieja forma estándar y tradicional del inglés de alta alcurnia, estratificado y dominado en términos de clase, canónicamente asegurado. Eso es, precisamente, lo que quiero decir al señalar que esta nueva cultura está "centrada en Occidente": está centrada en los lenguajes de Occidente, aunque no esté centrada de la misma manera.

La segunda característica más importante de esta flamante forma de la cultura global de masas consiste en su peculiar forma de homogeneización. Se trata, en efecto, de una forma homogeneizada de representación cultural; una forma enormemente absorbente que, no obstante, nunca acaba de finalizar su labor, ya que no trabaja para completarse a sí misma. Quiero decir que no está tratando de producir en todos lados pequeñas "miniversiones" de "lo Inglés", ni siquiera pequeñas versiones de "lo estadounidense". Quiere reconocer y absorber esas diferencias dentro un marco mayor y más englobante; un marco que es, esencialmente, una concepción estadounidense del mundo. En otras palabras, está poderosamente localizada en la constante —y creciente— concentración de la cultura y de otras formas del capital. Pero ahora se trata de una forma de capital que reconoce que sólo puede reinar —si se me permite la metáfora— a través de *otros* capitales locales, gobernando junto con *otras* élites económicas y políticas; no trata de pulverizarlas; sino de operar a través de ellas. Esta novedosa configuración tiene que articular el marco entero de la globalización en su correspondiente lugar y, al mismo tiempo, gerenciar el funcionamiento de ese sistema y —en su interior— de las respectivas independencias. Podemos pensar en la relación entre Estados Unidos y Latinoamérica para identificar con precisión aquello de lo que he hablado: cómo esas formas que son diferentes, que tienen su especificidad, pueden sin embargo ser repenetradas, absorbidas, ser reformadas y negociadas sin destruir en lo absoluto lo que resulta específico y particular de cada una de ellas.

En una etapa anterior, tendíamos a pensar que si uno simplemente identificaba la lógica del capital, iba a advertir las maneras en que ésta impregnaba progresivamente todo el mundo. Esta lógica traduciría todo lo que hay en el mundo a una especie de réplica de sí mismo; toda particularidad desaparecería; y al capital, en su marcha progresiva y racionalizante, no le importaría en última instancia que uno fuera negro, verde o azul. Claro, en tanto y en cuanto pudiera vender su fuerza de trabajo como una mercancía. A aquella lógica no le importaría, en definitiva, que uno fuera varón o mujer, o un poco de cada uno, en tanto pudiera tratar con uno en sus propios términos: los de la mercantilización del trabajo.

Pero mientras más logramos comprender el desarrollo del capital en sí mismo, más advertimos que ésa fue sólo una parte de la historia. Supimos que, junto con ese impulso irrefrenable de mercantilizar todo —que ciertamente es parte de la lógica del desarrollo—, existe otra parte de ella que funciona en la especificidad y a través suyo. El capital siempre se ha interesado mucho, de hecho, en la cuestión de la naturaleza del género de la fuerza de trabajo. A la hora de cumplir con la mercantilización del trabajo, nunca ha sido capaz de pulverizar la importancia que la naturaleza de género de la fuerza de trabajo adquiere por sí misma. El capital, en otras palabras, ha sido siempre capaz de trabajar con fuerzas de trabajo muy distintas en términos étnicos y raciales. Así, comprendemos las razones por las cuales la noción de un englobamiento progresivo y racionalizante ha sido una manera muy engañosa de persuadirnos a nosotros mismos de las capacidades integradoras y omnicomprensivas del capital.

Como consecuencia, sostendré que hemos perdido de vista una de las intuiciones más profundas de *El capital* de Marx, que es que el capitalismo sólo puede avanzar sobre un terreno plagado de contradicciones. Estas contradicciones que tiene que superar son las que producen su propia forma de expansión. Y no comprenderemos este proceso a menos que podamos ver la naturaleza de ese terreno contradictorio, que podamos analizar cómo se trata la particularidad, cómo se la apropia y se la incluye, cómo ésta presenta resistencias, cómo estas resistencias son superadas y cómo estas superaciones aparecen de nuevo. Eso, me parece, es mucho más cercano a la manera en que deberíamos pensar la llamada "lógica del capital", la lógica que impulsa el avance de la globalización misma.

A menos que abandonemos la noción del capital singular y homogéneo en la que resulta irrelevante dónde este último opera, no podemos comprenderlo cabalmente. ¿Me permiten referirme a una serie de cosas que no hemos sido capaces de entender por no leer *El capital* de esa manera?

No hemos sido capaces de comprender por qué, a fines del siglo XX, alguien todavía puede ser religioso. La religión debería haber desaparecido; de hecho se trata, precisamente, de una de las formas de la particularidad que supuestamente debía diluirse. Tampoco hemos sido capaces de comprender por qué el nacionalismo, esa vieja forma de particularismo, anda todavía por ahí. Todos estos viejos particularismos deberían haber sido diluidos por la modernidad. Y, no obstante, lo que encontramos es que las formas más avanzadas del capital, cuando consideramos el nivel global, constantemente operan dividiendo las viejas sociedades en sectores avanzados y en otros que no lo tanto. El capital, de manera constante, explota formas diferentes de fuerza de trabajo; y, constantemente, a la hora de intentar mercantilizar la vida social, se mueve entre los intersticios de la división sexual del trabajo. Pienso que es extremadamente importante asumir esta noción contradictoria del capital, y adoptar en el análisis esa línea de desarrollo completa que conduce a fases diferentes de la expansión global. De otra manera, me parece que perderíamos de vista la riqueza del terreno cultural que está enfrente nuestro.

He tratado, en consecuencia, de describir nuevas formas de economía global y de poder cultural que, aparentemente, resultan paradójicas: multinacionales pero, a la vez, descentradas. Esto tal vez sea un poco difícil de comprender, pero pienso que es hacia lo que inevitablemente vamos: no ya hacia la unidad de una empresa singular y colectiva, que intenta encapsular el mundo entero dentro de sus confines; sino hacia nuevas formas de organización socioeconómicas cada vez más descentralizadas.

Sólo en algunas partes del proceso de globalización, y no en todos lados, uno encuentra nuevos regímenes de acumulación mucho más flexibles. Estos regímenes se fundan, más que en la lógica de la producción y el consumo de masas, en ciertas estrategias flexibles de acumulación, en mercados segmentados, en estilos de organización postfordistas, en estilos de vida, en formas de mercadeo específicas, por la producción al instante; en suma, en una serie de dispositivos cuya totalidad impulsa el mercado. Lo que resulta evidente es que estos mecanismos se articulan en torno a cierta habilidad para dirigirse, no

ya a una audiencia masiva o al consumidor masivo, sino a pequeños grupos específicos, penetrando y llegando a los individuos mismos.

Desde cierto punto de vista, podría decirse entonces que se trata del viejo enemigo con un nuevo disfraz; y, de hecho, es precisamente la cuestión que voy a plantear. ¿Es sólo el viejo enemigo con un nuevo disfraz? ¿Es acaso la marcha inexorable de la vieja forma de mercantilización, la vieja forma de globalización poseída totalmente por el capital, por Occidente, la vieja forma que simplemente era capaz de absorber todo y a todos en su impulso incontenible? ¿O acaso hay algo digno de destacarse en el hecho de que, en cierto punto, la globalización no puede proseguir sin aprender a vivir con la diferencia y a funcionar a través de ella?

Si en algún lugar uno percibe este proceso como si hablara por sí mismo, o como si comenzara a representarse a sí mismo, es precisamente en las formas modernas de publicidad. Si se las observa, lo que veremos es que ciertas formas de la publicidad moderna todavía están basadas en la vieja imaginería fordista, exclusiva, poderosa, dominante, altamente masculina; en un juego muy exclusivo de identidades. Pero, junto con ellas, están los "nuevos exóticos", y lo último de lo último es, precisamente, la "nueva exótica". Estar a la cabeza del capitalismo moderno implica comer quince *cuisines* diferentes en una misma semana; no significa comer una sola. Ya no es importante comer un bistec con zanahorias y budín de Yorkshire cada domingo. ¿Quién necesita eso? Porque si viene de Tokio, vía Harare, no viene imbuido de "todo es lo mismo", sino de la maravilla de que todo sea diferente. En un viaje alrededor del mundo, en un solo fin de semana, uno puede observar cada una de las maravillas del mundo antiguo. Las incorpora todas de golpe, mientras se desplaza, viviendo con la diferencia, maravillándose del pluralismo. El pluralismo es, de hecho, esa forma de poder económico concentrada, corporativa, hipercorporativa, sobreintegrada, sobreconcentrada y condensada, que vive culturalmente a través de la diferencia y que constantemente está azuzándose a sí misma con los placeres del Otro transgresor.

Se ve entonces la diferencia respecto de la vieja forma de identidad que describí: la Gran Bretaña fortificada, encorsetada, encadenada rígidamente a la ética protestante. En Inglaterra, desde hace mucho tiempo, y ciertamente bajo la égida de la era de Thatcher, y aún hoy se puede reunir mucha gente para un proyecto si se les promete tiempos difíciles. No se les puede prometer buenos tiempos; se les prometen los buenos tiempos para más tarde. Los buenos tiempos vendrán. Pero, primero, uno inevitablemente tiene que padecer mil inviernos duros, si luego quiere gozar de seis meses de placer. De hecho, toda la retórica del thatcherismo ha construido el pasado exactamente de esa manera. Eso es lo que estaba mal en las décadas del sesenta y setenta: todo ese movimiento, todo ese consumo, todas esas cosas placenteras. Sabemos que eso termina, siempre, de mala manera. Siempre, al final, hay que pagar.

Ahora bien, el régimen del cual hablo no lleva en su estructura la economía del placer/dolor. Es un placer que no cesa. Placer para comenzar, placer en el transcurso, placer al final; nada sino placer. Se trata de la proliferación de la diferencia, de las cuestiones de género, de la sexualidad. Todo esto vive

con el hombre nuevo. Es más, produjo al hombre nuevo incluso antes de que alguien estuviera convencido de que existía. La publicidad produjo la imagen del hombre postfeminista. Alguno de nosotros no logramos encontrarlo, pero ciertamente está allí, en la publicidad. Yo no sé si alguien está viviendo con él en la actualidad, pero ciertamente está allí afuera, en la publicidad.

En Inglaterra son estas nuevas formas de poder globalizado las más sensibles a las cuestiones planteadas por el feminismo. Se dice, "Por supuesto, habrá mujeres trabajando con nosotros. Debemos pensar en las cuestiones de los niños. Debemos pensar sobre la búsqueda de las mismas oportunidades para la gente negra. Por supuesto, todo el mundo conoce a alguien de diferente color de piel. Qué aburrido sería conocer solamente gente igual a nosotros. No conocemos gente igual a nosotros. Ustedes saben que hoy podemos ir a cualquier lugar del mundo y allí tener amigos japoneses. Estuvimos en África del Este la semana pasada y entonces fuimos a un safari, y también siempre vamos al Caribe, etc."

Esto es lo que yo llamo "el mundo del postmodernismo global". Algunas partes del proceso moderno de globalización están produciendo ese postmodernismo global. El postmodernismo global no es un régimen unitario porque continúa estando en tensión, dentro de sí mismo, con una concepción más vieja, más fortificada, más corporativa, más unitaria y también más homogénea de su propia identidad. Esa lucha está siendo llevada a cabo dentro de sí misma y uno no puede, en realidad, observarla. Y, si uno no la ve, lo debería hacer. Porque uno debe ser capaz de escuchar el modo en que, en la sociedad estadounidense, en la cultura estadounidense, esas dos voces hablan al unísono: la voz del consumo placentero infinito, de lo que yo llamo la "*cuisine* exótica"; y, por otro lado, la voz de la mayoría moral, la voz de las ideas conservadoras más tradicionales y fundamentales. Debe quedar claro que esas dos voces no provienen de diferentes lugares, sino que vienen del mismo lugar. Es el mismo acto de equilibrista en el que el thatcherismo trata de liberar al unísono a Ruper Murdoch y a sir William Rees Mogg, con la esperanza de que —de alguna manera— se sostengan mutuamente. Una vieja moral de *petit bourgeois* constreñirá al ya desregulado Ruper Murdoch. De alguna manera, estas dos personas vivirán en el mismo universo, juntas.

Así, yo no creo en la noción de la globalización como un espacio no contradictorio e incontestable, donde todo se inclina al mantenimiento de las instituciones, de manera tal que todos saben perfectamente qué es lo que están haciendo. Pienso que la historia señala otra cosa muy distinta: que, para mantener su posición global, el capital ha tenido que negociar; y por "negociar" entiendo que ha tenido que incorporar —y al menos parcialmente reflejar— las mismas diferencias que trataba de superar. Tenía que tratar de apropiarse —y en algún grado neutralizar— esas diferencias. Está, pues, tratando de constituir un mundo donde las cosas son diferentes. Y allí está el placer, pero las diferencias no importan.

La cuestión es: ¿es esto simplemente el triunfo final, la clausura que Occidente hace de la historia? ¿Es la globalización otra cosa que el triunfo de Occidente y su clausura de la historia? ¿Es el nuestro el mundo final de

un postmodernismo global, que atrapa todo y a todos, que no encuentra diferencia que no pueda apresar, ni otredad cuya lengua no pueda hablar, ni marginalidad de la cual no pueda obtener algún placer?

Resulta evidente, por supuesto, que cuando hablo acerca de la cocina exótica no quiero decir que en Calcuta coman cocina exótica, sino que la están comiendo en Manhattan. Por ende, no imaginemos que se halla distribuida por el mundo de modo parejo e igualitario. Estoy hablando de un proceso de profunda inequidad. Pero, sin embargo, estoy diciendo que tampoco debemos resolver la cuestión demasiado rápido; se trata solamente de otro de los rostros del triunfo final de Occidente. Conozco esa posición. Sé que es muy tentadora. Es lo que yo llamo "postmodernismo ideológico": como no puedo ver más allá de él, la historia entonces debe haber terminado. No compro esa forma de postmodernidad: es lo que le pasa a los intelectuales franceses ex marxistas cuando se encaminan al desierto.

Pero hay otra razón por la cual uno no puede ver esta forma de globalización como exenta de problemas y contradicciones; de hecho, he estado hablando acerca de lo que sucede dentro de sus propios regímenes, dentro de sus propios discursos. Todavía no he hablado sobre lo que sucede afuera de ella, lo que sucede en las márgenes. Entonces, en la conclusión de esta exposición, quisiera mirar este proceso no ya desde el punto de vista de la globalización sino más bien de lo local. Quiero hablar sobre dos formas de globalización que luchan entre sí. Primero, una forma vieja, corporativa, cerrada y defensiva, que podemos rastrear hasta el nacionalismo y la identidad cultural nacional, y que trata de construir defensas a su alrededor antes de erosionarse. Segundo, la otra forma de postmodernismo global, que está tratando de vivir y, al mismo tiempo, superar, incorporar y apropiarse de la diferencia.

¿Qué ha estado sucediendo allí afuera, en lo local? ¿Qué sucede con la gente que no se montó en la globalización sino que quedó debajo de ella, en lo local?

El retorno de lo local suele ser una respuesta a la globalización. Es lo que la gente "hace" cuando, frente a una forma particular de modernidad que los confronta bajo la forma de la globalización tal como la he descrito, opta por evadir la cuestión y decir: "Yo no sé nada más sobre eso. No puedo controlarlo. No conozco políticas que puedan enfrentarlo. Es demasiado grande. Es demasiado inclusivo. Todo está de su lado. Hay algunos terrenos por allí, pequeños intersticios, pequeños espacios dentro de los cuales tengo que trabajar". Aunque, por supuesto, uno siempre debe ver esto en términos de una relación entre discursos y regímenes balanceados de manera dispareja.

Pero esto no es todo lo que podemos decir acerca de lo local. Se trataría de una historia del siglo XX extremadamente peculiar y extraña si se olvidara que la revolución cultural más profunda ha sido consecuencia de la entrada de las márgenes a la representación: en el arte, en la pintura, en el cine, en la música, en la literatura, en las artes modernas de todos lados, en política y, en términos generales, en la totalidad de la vida social. Y estas márgenes no lo hacen para ser situadas por otro régimen, por el ojo del imperio, sino

que lo hacen para reclamar para sí mismas alguna de las formas posibles de representación.

En nuestro mundo, de manera paradójica, la marginalidad se ha convertido en un espacio poderoso. Se trata de un espacio de poder débil, pero es, al fin y al cabo, un espacio de poder. En las artes contemporáneas, me arriesgaría a decir que quien busca lo creativamente emergente encontrará cada vez más que tiene que ver con el lenguaje de las márgenes.

Surgen así nuevos sujetos, nuevos géneros, nuevas etnicidades, nuevas regiones y nuevas comunidades, todos previamente excluidos de las formas mayoritarias de representación cultural, imposibilitados de situarse a sí mismos excepto como sujetos descentrados o subalternos; todos ellos han adquirido por primera vez, mediante la lucha —y a veces de maneras muy marginales— los medios para hablar por sí mismos. Y los discursos del poder en nuestra sociedad, los discursos de los regímenes dominantes, han sido amenazados ciertamente por este crecimiento del poder cultural descentrado, que viene desde lo marginal y lo local.

Así como he tratado de hablar sobre la homogeneización y la absorción, sobre la pluralidad y la diversidad como características de las nuevas formas del postmodernismo dominantes en la cultura, de la misma manera podemos suponer que al mismo tiempo surgen formas locales de resistencia y oposición.

Cara a cara con una cultura, con una economía, y poseedores de un juego de historias que parecen haber sido escritas o inscritas en algún otro lado, y que son tan inmensas, y transmitidas de un continente a otro con una celeridad extraordinaria, los sujetos de lo local, del margen, sólo pueden entrar en la representación —por así decirlo— recuperando sus propias historias ocultas. Tienen que procurar narrar, nuevamente, la historia, pero esta vez de atrás para adelante. Y este momento ha sido de una significación tan profunda en el mundo de postguerra que uno no puede describir el mundo olvidándolo. No puede describir los momentos de nacionalismo colonial olvidando el momento en el cual los sin voz descubrieron que, efectivamente, tenían una historia que contar, que tenían lenguajes que no eran las lenguas del amo, ni las lenguas de la tribu. Se trata, me parece, de un momento enorme. El mundo comienza, en ese mismo momento, a descolonizarse. No podríamos comprender los movimientos del feminismo moderno sin la recuperación de esas historias ocultas.

Me refiero a las historias ocultas que la mayoría jamás ha escuchado, la historia sin el protagonismo de la mayoría, la historia como un evento de minorías. No se puede descubrir, siquiera discutir los movimientos de los negros, los movimientos por los derechos civiles, y las políticas culturales de los negros en el mundo moderno dejando de lado la noción del redescubrimiento del origen, del retorno a algún tipo de raíces, la narración de un pasado que, previamente, carecía de un lenguaje propio. El intento de acceder mediante estas historias ocultas a un lugar en función del cual uno pueda pararse, y hablar desde una perspectiva propia, es un momento extremadamente importante. Es un momento que siempre tiende a ser

pasado por alto, un momento marginalizado por las fuerzas dominantes de la globalización.

Pero no me malentiendan. No estoy hablando sobre algún espacio libre —e ideal— donde todo el mundo dice: "Por favor, entre. Cuéntenos lo que piensa. Nos agrada escucharlo.". No dijeron eso. Pero esos lenguajes, esos discursos, no han sido susceptibles de ser silenciados en los últimos veinte años.

Esos movimientos poseen también una historia extraordinariamente compleja. Ya que en algún momento, en algunas de sus historias durante los últimos veinte años, han sido encerrados en sus propias contraidentidades. Es precisamente un respeto por las raíces locales lo que se trae a colación para enfrentar el mundo anónimo e impersonal de las fuerzas globalizadas que no podemos comprender: "No puedo hablar del mundo, pero puedo hablar de mi aldea. Puedo hablar de mi barrio, puedo hablar de mi comunidad". Uno puede otorgarles un lugar a las comunidades cara a cara, aquellas que son plausibles de ser conocidas, aquellas que son plausibles de ser localizadas. Uno conoce sus voces. Conoce sus rostros. Se trata de la recreación y la reconstrucción de los lugares imaginarios que se pueden conocer en contraposición con el postmodernismo global, que ha sido el que ha destruido las identidades de los lugares específicos absorbiéndolas en su flujo postmoderno de diversidad. Así, uno puede comprender el momento en que la gente busca estos ámbitos; y, precisamente, la búsqueda de los mismos es lo que yo llamo "etnicidad".

La "etnicidad" es, por ende, el sitio o el espacio necesario desde el cual la gente puede hablar. El nacimiento y el desarrollo de los movimientos locales y marginales que han transformado los últimos veinte años es, en consecuencia, un momento importante: el momento del redescubrimiento de las etnicidades propias.

Sin embargo, así como cuando uno mira el postmodernismo global puede notar que éste puede ser expansivo o bien defensivo, de la misma manera uno puede ver que lo local y lo marginal pueden ir también en dos direcciones muy distintas. En efecto, cuando los movimientos de las márgenes están tan profundamente amenazados por las fuerzas globales de la postmodernidad, pueden retroceder y atrincherarse en sus enclaves defensivos y exclusivistas. Y, en ese punto, debe quedar claro que las etnicidades locales pueden resultar tan peligrosas como las nacionales. Hemos visto cómo sucede esto: la negación de la modernidad que toma la forma de un retorno, de un redescubrimiento de la identidad que constituye una forma de fundamentalismo.

Pero no es esta la única manera en que se lleva a cabo el redescubrimiento de la etnicidad. Las modernas teorías de la enunciación siempre nos obligan a reconocer que la enunciación viene dada desde algún lado. No puede venir desde ningún lugar, desde ninguna posición; siempre se posiciona en un discurso específico. Es precisamente cuando un discurso olvida cómo está situado cuando intenta hablar sobre todo y por todos. Esto es lo que sucede, exactamente, cuando "lo inglés" constituye la identidad mundial, en relación con la cual todas las demás no son sino pequeñas etnicidades. Es el momento cuando una etnicidad específica, equívoca y equivocadamente, se confunde a sí misma con un lenguaje universal. De hecho, viene de un lugar, de una

historia específica, de un juego específico de relaciones de poder. Habla desde una tradición particular. El discurso, en ese sentido, siempre está situado. De esa manera, el momento del redescubrimiento de un lugar, de un pasado, de las raíces, del contexto propio, me parece que es un momento necesario de enunciación. No pienso que las márgenes puedan hablar sin, primero, situarse en algún lado para hacerlo.

El problema consiste, entonces, en una cuestión bien determinada: ¿Tenemos que estar "atrapados" en el lugar desde el cual empezamos a hablar? ¿Se transformará éste en otro juego exclusivo de identidades locales? Mi respuesta es que probablemente lo haga, aunque no necesariamente. Y, para finalizar, les contaré un pequeño ejemplo local que ilustra las razones que fundamentan mi respuesta.

Hace tiempo participé en una exhibición fotográfica organizada en Londres por el Commonwealth Institute. El Commonwealth Institute había tenido una idea. Obtuvo dinero de uno de los grandes bancos ex coloniales, que acaso estuviera ansioso por pagar un poco de dinero culposo a aquellas sociedades que había explotado por tanto tiempo. Dijeron:

> Vamos a dar una serie de premios regionales en los que usaremos la fotografía; sabemos que no todos en estas sociedades tienen acceso a la fotografía, pero la fotografía es un medio muy extendido. Mucha gente tiene cámaras; por lo tanto, se llega a una audiencia muy amplia. Y vamos a pedirle a las diferentes sociedades que antes estaban englobadas bajo la definición hegemónica del Commonwealth que comiencen a representar sus propias vidas, que comiencen a hablar de sus propias comunidades, que se animen a contarnos acerca de las diferencias y las diversidades de la vida que reunió en su seno la dominación del imperialismo británico. Era, precisamente, la razón de ser del Commonwealth: la recolección de cientos de historias diferentes y su combinación en una historia singular, la historia del Commonwealth.

Esta propuesta de usar el medio cultural de la fotografía procuraba hacer estallar la vieja unidad y que proliferaran y se diversificaran las imágenes de la vida, tal como la gente de las márgenes se las representa a sí misma en la fotografía. La exhibición fue evaluada en las lejanas regiones del mundo en las que existieron países del Commonwealth; y, luego, fue evaluada en el centro. Pero, ¿cómo era la exhibición?

Nos topamos, precisamente, con la constatación de la enorme vía de acceso que llega a estos pueblos cuando las márgenes son potenciadas (aun por poco que lo sean). Observamos historias extraordinarias, pinturas, imágenes de la gente mirando por primera vez sus propias sociedades con los medios de la representación moderna. El mito de la unidad, la identidad unificada del Commonwealth, estalló de repente. Cuarenta pueblos diferentes, con cuarenta historias diferentes, todas situadas en diferentes maneras en relación con la desigual marcha del capital alrededor del globo, cosechadas al mismo tiempo que nacía el hombre británico, todas estas cosas habían sido reunidas en un solo lugar y se les había endilgado una identidad totalizante. "Ustedes serán todos uno y contribuirán a un único sistema": era la razón por la cual el

sistema consistía, precisamente, en la recolección misma de esas diferencias. Y ahora, mientras el centro comienza a debilitarse, las diferencias comienzan a escapar. Fue un momento enorme de fortalecimiento de la diferencia y la diversidad. Es el momento de lo que yo llamo "el redescubrimiento de la etnicidad": la gente fotografiando sus propios hogares, sus propias familias, sus propios trabajos.

Pero añadiré que también descubrimos dos cosas más. En nuestra ingenuidad, pensamos que el momento del redescubrimiento de la etnicidad sería el redescubrimiento de lo que nosotros llamábamos "el pasado", de las raíces de los pueblos. Pero lo sugerente aquí es que el pasado no había estado cómodamente sentado, esperando ser descubierto. La gente del Caribe que regresó a su hogar [¿sabe acaso usted dónde está?] a fotografiar el pasado [¿sabe acaso usted dónde está?]: lo que estalla a través del lente de la cámara es el África del siglo XX, no el África del siglo XVII. La patria no está esperando que las nuevas etnicidades la redescubran. Hay un pasado del que apropiarse, pero el pasado es ahora visto y tiene que ser tomado como una historia, como algo que tiene que ser narrado. Y es narrado. Se aprehende mediante la memoria; se aprehende a través del deseo; se aprehende mediante la reconstrucción. No es solamente un hecho que ha estado esperando para legitimar nuestras identidades. Lo que surge de esto no es un pasado sin complicaciones, sin dinámicas, sin contradicciones, sin historia; nada de eso constituye la imagen del momento del retorno.

Y no obstante, el segundo y más extraordinario acontecimiento consistió en que la gente quería dar una opinión propia sobre el momento más local. ¿Sobre qué quieren hablar? Sobre todos los lugares. Quieren contar de qué manera llegaron de la aldea más pequeña, de los rincones más recónditos de cualquier parte, y luego se instalaron en Nueva York o Londres. Quieren hablar acerca de su percepción del mundo cosmopolita. No estaban preparados para presentarse como "artistas étnicos" ("Te mostraré mis artesanías, mis habilidades; me vestiré metafóricamente de mis tradiciones; hablaré mi lenguaje para tu regocijo"). Tenían que situarse a sí mismos en algún lado, pero querían enfrentar problemas que ya no pueden estar contenidos en una versión estrecha de la etnicidad. No querían volver atrás y defender algo que les resultaba antiguo, que permaneció incólume, que había negado una apertura a los nuevos procesos. Querían hablar cruzando esos límites, a través de las fronteras.

Cuando antes dejé de hablar acerca de lo global formulé una pregunta: ¿Es ésta la historia más inteligente que Occidente ha narrado, o se trata simplemente de un fenómeno más contradictorio? Ahora preguntaré exactamente lo contrario: ¿Es lo local sólo una pequeña excepción local, un signo esporádico de la historia? Pues no se va a registrar en ningún lado, no hace nada, no es demasiado profundo. Sólo espera ser incorporado, ser devorado por el ojo del capital que todo lo ve, mientras avanza a través del terreno. ¿O está también, considerado en sí mismo, en un estado extremadamente contradictorio? Pues también se está moviendo, está siendo históricamente transformado, y habla a través de lenguajes más viejos y más nuevos.

Piensen en los lenguajes de la moderna música contemporánea y traten de preguntarse dónde han quedado las músicas tradicionales que jamás han escuchado una transcripción musical moderna. ¿Queda —acaso— alguna música que no haya escuchado a otra música? Todos y cada uno de los más explosivos músicos modernos son transgresores de límites; la estética de la música popular moderna es la estética de lo híbrido, la estética de la trasgresión, la estética de la diáspora, la estética de la criollización. Es la mezcla de músicas lo que torna a la música excitante para un joven que proviene de lo que Europa gusta pensar como una "civilización antigua", una civilización que puede controlar. Occidente puede controlarla sólo si se queda allí, encerrada; sólo si permanece como un simple pueblo tribal. El momento en que las nuevas etnicidades procuran no ya apropiarse de la tecnología del siglo XIX, para reiterar en otros cien años todos aquellos errores que cometió Occidente, sino trascender eso y apropiarse de las modernas tecnologías para hablar su propia lengua, para expresar su propia condición, es un momento en el que están fuera de lugar, en el que el Otro no está dónde debería estar. El primitivo, de alguna manera, está fuera de control.

Bueno, no intento ayudarlos a dormir mejor de noche, ni afirmar que todo está bien, ni que la revolución palpita y está viva; que solamente tienen que esperar que lo local entre en erupción y subvierta lo global. No estoy contando ninguna historia de ese tipo. Sólo pretendo que no pensemos simplemente la globalización como un proceso pacífico y pacificado. No se trata de un proceso ubicado en el fin de la historia. Se está desarrollando en el terreno de la cultura postmoderna como una formación global, que es un espacio completamente contradictorio. En su interior advertimos formas absolutamente novedosas que apenas estamos comenzando a comprender, pero también las mismas viejas contradicciones, la misma y vieja contienda. Pero lo principal no son las mismas viejas contradicciones, sino las contradicciones persistentes entre las cosas que buscan apropiarse de otras cosas, y las cosas que tratan de escapar de este intento de apropiación. Esa vieja dialéctica, entonces, no es el final. La globalización no termina con todo.

Con la historia acerca de la exhibición de fotografía en el Commonwealth Institute he tratado de discutir la problemática de las nuevas formas de identidad. Sin embargo, sé que apenas si he señalado la cuestión. ¿Cómo podemos pensar cuál será la naturaleza de estas nuevas identidades? ¿Cómo será una identidad que es construida sobre la base de cosas que son diferentes, en vez de sobre cosas que son similares? Me ocuparé de este problema en mi segunda conferencia.[2]

2 Ver el capítulo "Antiguas y nuevas identidades y etnicidades" en la presente compilación (Nota de los editores).

23. El estado en cuestión

El estado es un fenómeno histórico. Es el producto de la asociación entre humanos, de hombres y mujeres que viven juntos de una manera organizada, distinta a la manera natural. Por ende, ha habido tiempos en los que no existía "el estado" como lo conocemos ahora. Los clanes y grupos de parentesco de la prehistoria, las personas seminómades de hoy en día o inclusive las tribus que se encuentran asentadas en un lugar y que poseen un nivel simple de organización social, todos constituyen ejemplos de lo que conocemos como una *sociedad,* sin llegar a ser un *estado*, lo cual no significa que tengan poca capacidad de liderazgo o que carezcan de vías para manejar conflictos. El orden y el control social se pueden asegurar por otros medios además de poseer un organismo de autoridad centralizada u organización gubernamental; la costumbre puede adquirir el mismo peso de obligación que ejerce la ley sobre la conducta humana. En algunas sociedades sin estado, las cabezas de familia o jefes de grupos de descendientes asumen la función de resolución de conflictos sin que se haya establecido una base de gobierno o sistema de ley.

Este contraste con las "sociedades sin estado" nos ayuda a establecer lo que es un estado en realidad. Recientemente, Roberts ha definido el estado en términos de:

> […] la presencia de una autoridad suprema que gobierna sobre un territorio definido, que es reconocida por tener el poder de tomar decisiones en términos de gobierno [y] tener la capacidad de hacer cumplir tales decisiones y en general mantener el orden dentro del estado. Por ende, la capacidad de ejercer una autoridad coactiva es un ingrediente esencial: la última prueba de la autoridad de un gobernante es si posee el poder de otorgar o quitar la de sus súbditos (1979: 32).

Esto enfatiza la autoridad del estado, su derecho legítimo a la obediencia de todos sus súbditos. Todos los estados dependen de esta relación particular entre mandato y sometimiento. El gobierno es comprendido como un poder que puede tomar decisiones sobre los "arreglos generales" de todo un grupo. La prueba de esto es dentro de qué fronteras y sobre qué pueblos puede el estado ejercer su voluntad.

Pre-historia del estado moderno

El estado es histórico puesto que cambia a través del tiempo y en relación con condiciones y circunstancias específicas. Desde los tiempos clásicos, en Europa occidental ha existido un poder público organizado que reclamaba autoridad y ejercía un mandato legítimo, aunque el término actual de "estado"

no se usó con ninguna relación a su significado actual y moderno hasta mucho tiempo después.

Una forma sorpresivamente "avanzada" de estado surgió de los clanes y tribus de la temprana civilización griega: la ciudad-estado o polis. Ésta nos dio las semillas de dos ideas muy poderosas asociadas con el estado moderno: la "democracia", del griego demos, el gobierno del pueblo o la ciudadanía; y polis, la raíz de palabras como "político" ["*political*"] y "política" ["*politics*"]. La antigua Grecia también proveyó dos conjuntos de reflexiones sobre el tema de gobierno y norma, conocidos generalmente como los textos fundadores de la filosofía política de Europa: *La República* de Platón y *La política* de Aristóteles.

El período de las ciudades-estado helénicas duró aproximadamente desde 800 AC hasta 500 AC. Los primeros "tiranos" rompieron el dominio de la nobleza terrateniente sobre el gobierno de las ciudades, y eventualmente la totalidad de la ciudadanía libre ganó el derecho al voto, incluyendo pequeños y medianos agricultores. En las polis, todos los ciudadanos pertenecían a la asamblea y podían votar y participar directamente en el gobierno: una "democracia directa" que tenía poco involucramiento con la administración o la burocracia y a veces consistía de 5000-6000 ciudadanos. Sin embargo, la gran población esclava en la que se apoyaba la democracia ateniense no gozaba de derechos o estatus de ciudadanía.

Luego, las ciudades-estado fueron absorbidas por el imperio ateniense y otros, los cuales se expandieron como resultado de conquistas territoriales. Esta expansión puso a prueba la democracia griega: resultó difícil extender el concepto de ciudadanía basada en lo local a las 150 otras ciudades que llegó a tener el imperio ateniense. Después de Alejandro Magno se inauguró el mandato bajo un solo gobernante, con una línea de sucesión real. El gobernante real luego fue elevado a estatus divino y se volvió, en su propia persona, un "dios".

Roma también surgió como una poderosa ciudad-estado, pero a diferencia de su contraparte griega, nunca fue "democratizada". La república romana (del latín *res publica*, o "las cosas que pertenecen a la esfera pública": término usado para significar lo que ahora llamaríamos el "estado") estaba basada en un senado dominado por el poder aristocrático. Posteriormente, la base fue ampliada para incluir cónsules electos por asambleas de todo el pueblo. La ciudadanía romana estaba definida por la ley en vez de por una estricta territorialidad. Debido a que no se trataba de una "democracia directa", resultaba más fácil incluir en la ciudadanía romana las clases dominantes de otras ciudades y territorios que conquistaban. "*Civis Romanus sum*": un ciudadano romano era ciudadano de todas partes.

La base social de la civilización romana era la clase terrateniente; la tierra era trabajada por un campesinado dependiente y endeudado, complementado después por mano de obra esclava. La campiña se encontraba muy poblada de pequeños agricultores, libres en estatus pero sin propiedad. Las clases bajas de las ciudades eran la "*proletarii*" (origen del término "proletariado"). El tamaño y la escala de las transacciones de propiedades, las leyes que gobernaban el comercio y la herencia de la propiedad privada, la definición de la ciudadanía

y la elaboración de distinciones entre el rol público del terrateniente y su rol "privado" como cabeza de un hogar —*pater familias*— produjeron la otra gran contribución de Roma al estado europeo: un código sistematizado de la "ley romana". La ley romana ayudó a establecer la distinción entre el "estado" y la "sociedad", o entre lo público (que corresponde al estado y los asuntos públicos) y lo privado (que corresponde a las relaciones de asociación privada, la "sociedad civil" y la vida doméstica de la familia patriarcal).

Las tensiones internas que surgían de la desproporcionada distribución de la tierra, las demandas de aquellos que no la tenían, las revueltas de los esclavos, el problema de mantener unificadas las lejanas provincias que el ejército romano había conquistado y los desafíos del poder senatorial empujaron a Roma a constituir una forma de gobierno más centralizada. El imperio romano surgió como un nuevo sistema luego de Augusto César. Sin embargo, el estado romano aún descansaba sobre un sistema de leyes civiles, y se consideraba que las leyes se derivaban de alguna manera inespecífica del "pueblo", lejos de un sentido de soberanía "de voluntad del pueblo" que se reconocería en las democracias modernas de hoy en día.

Esta noción de que el poder del estado se basaba en la ley fue crucial para el posterior desarrollo de argumentos a favor del "gobierno de la ley" y el "gobierno constitucional". En el período de la República, Cicerón formuló la base para el gobierno senatorial como "Nosotros obedecemos las leyes para poder ser libres", pero luego, cuando en el imperio los emperadores adquirieron poder autocrático total y un estatus divino, se formuló un cambio, como lo identificó el notable filósofo del siglo III AC, Ulpian: "La voluntad del gobernante tiene la fuerza de la ley". Sin embargo, la ley continuaba abarcando un importante ideal de mandato y estado.

Roma se debilitó mientras que sus fronteras imperiales fueron alcanzadas y cerradas, y las posibilidades limitadas de crecimiento económico a base de la esclavitud se hicieron obvias. Por otro lado, Roma se hizo menos fuerte: por "dilución", al ir creciendo en el lado occidental a expensas de la lejanía con su oeste mediterráneo; por los disturbios rurales y la rebelión esclava; y finalmente como resultado de las invasiones bárbaras del norte. La Roma antigua fue pionera en crear un nuevo sistema de trabajo en las propiedades más grandes basado en un sistema de "libres arrendatarios" bajo la tutela directa de grandes terratenientes agrarios feudales, y un campesinado (*coloni*) atado por un contrato de arrendamiento a la tierra y que pagaba rentas en efectivo y de otras maneras. Luego este elemento fue absorbido por el feudalismo.

Cuando los romanos avanzaron hacia el norte, se encontraron con sistemas de gobierno muy distintos, que organizaban a las tribus germánicas. Éstas se desplazaron hacia las afueras del imperio romano, empezaron a asentarse y eventualmente formaron parte de las "hordas" bárbaras que saquearon Roma y la llevaron a la ruina. Los pueblos germánicos eran esencialmente sociedades de "clanes": grandes grupos de parentesco, que a menudo trazaban su membrecía por línea materna, trabajan sus tierras en *común*, con poca propiedad privada; un modo de producción comunal o "comunista primitivo". Eran gobernados de manera más flexible que Roma o Grecia, por medio de

consejos con una base aristocrática y, por debajo de éstos, poderosas asambleas de guerreros libres junto a comitivas de soldados en bandos, por lo general con sus propios "caciques". Estas "comunidades de guerreros" colonos, con lazos de lealtad personal y el énfasis que ponían en temas militares y de seguridad, constituyeron el segundo elemento importante del feudalismo. Los asentamientos germánicos daban mucha importancia a las *asambleas populares*, y además empleaban otra concepción de la ley. En contraste con la ley romana, se dice que la ley germánica le pertenecía al "pueblo", a la herencia popular y a la suma de sus costumbres comunes. Fue a partir de estas raíces que los ingleses luego encontraron el origen de sus "parlamentos" y del sistema de derecho anglosajón [*common law*].

Los estados feudales

El feudalismo europeo asumió muchas formas y sólo es posible describir las principales relaciones y sus consecuencias para la formación del estado, que surgió a lo largo de Europa entre 800 DC (la fecha de la coronación de Carlomagno, Rey de los Francos, como Emperador del Papa). Este fue un intento de recrear el sistema imperial de Roma —un declive largo y serio— bajo el patronato de la Iglesia católica y, de ese modo, unificar y centralizar los estados fragmentados de la cristiandad occidental para crear un imperio romano sagrado. Estos países y reinados que se extendían de España a Alemania y del norte de Francia a Italia, se encontraban bajo el mandato de varios duques, condes y príncipes que le debían lealtad al emperador romano. Este intento de crear un estado cristiano políticamente unificado fue obstaculizado por el sistema subyacente de relaciones sociales y económicas.

El sistema creció por medio de un gobernador o lord que daba a los subordinados en los que confiaba concesiones y derechos de tierra ("beneficios") como pago por oro y con la esperanza de servicios militares continuados. También existía un sistema de vasallaje germánico donde los principales guerreros declaraban lazos de lealtad y de homenaje a su lord, en reciprocidad por su protección. El feudalismo surgió de la fusión o síntesis de estos dos elementos. Las tierras se convirtieron en "feudos", concedidos en tenencia limitada solamente y en recompensa por servicios militares. Los lores, en cambio, explotaban estas tenencias económicamente a través del trabajo del campesinado dependiente, que se encontraba atados a la tierra, y cuyos servicios, rentas y pagos en efectivo y medios similares se les exigía, a cambio de recibir protección. Esta cadena de obligaciones mutuas se tornaba muy larga porque el lord bien podía ser el vasallo de un lord feudal más poderoso, quien a su vez podía ser el vasallo de un noble, duque o rey. Toda la pirámide descansaba sobre una vasta población que era "objeto de ley […] pero nunca sujeto de una relación política" (Poggi 1978: 23). La relación lord-siervo era la forma básica de la economía feudal; la relación lord-vasallo era la forma básica del mandato político.

Esta red extensa de lazos y obligaciones producía una inevitable "fragmentación de cada gran sistema de gobierno en varios pequeños sistemas cada vez más autónomos" (Poggi 1978: 27). El poder se tornó más personal

y más local. En cada área había sistemas de lealtad en conflicto, un "mundo social de reclamaciones y poderes que se traslapan" (Anderson 1974: 149), lo cual a veces se denomina "anarquía feudal".

Básicamente (y con algunas excepciones clave, en el norte de Francia y en Gran Bretaña, donde la monarquía tendía a ser más fuerte y más unificada), el monarca clásico feudal era diferente en grado, no en tipo, de sus lores: primus inter pares. Aunque "designado por Dios", no se distinguía de ellos por estatus divino, sino que se encontraba atado a ellos por lazos de obligación recíproca. Los lores más poderosos constituían una fuente de poder alternativo con el que el monarca feudal siempre debía tratar y consultar regularmente, ya que sin ellos no podía recaudar impuestos o armar un ejército. Se convirtieron en sus cónsules, su corte y su consejo. Algunos gobernantes tenían que ganar el consentimiento formal de las asambleas populares para recaudar impuestos. Éstas fueron, en realidad, las primeras formas del parlamento, y jugaron un rol muy importante desde el siglo XIII en adelante.

Por tanto, el estado feudal se encontraba constantemente desgarrado por tensiones internas traslapadas y por diferentes formas de poder y autoridad. La monarquía intentaba distinguirse como una autoridad separada, sin embargo los lores usaban sus tierras y su poder militar local para poner freno a la tendencia hacia la centralización de la autoridad real. Por ende, la monarquía feudal nunca fue "soberana", sino que sólo fue un *suzerain*: un tipo de poder secular particularmente limitado.

Dentro del tejido suelto del feudalismo surgieron centros de poder rivales con sistemas de gobierno muy distintos. Los pueblos y ciudades no entraban al clásico sistema feudal debido a sus fueros autónomos. Tenían una estructura social y política distinta porque eran dominados por el comercio, la manufactura y los centros de actividad financiera. Los pueblos medievales eran "islas en un océano de feudalismo" (Pirenne 1969), con una numerosa clase comerciante adinerada, artesanos habilidosos y trabajadores asalariados. Los más grandes entre éstos crearon un sistema de gobierno autónomo —similar a la comuna italiana— basada en un juramento de lealtad entre una "comunidad" de ciudadanos iguales. Los ciudadanos líderes ganaban el derecho de administrarse a sí mismos, como entidades corporativas bajo el fuero, virtualmente permitiéndoles autogobernarse. Dentro de los pueblos emergió un sistema de representación donde cada grupo de estatus —el clero, la nobleza y los cabecillas del pueblo (burger)— tenía derechos de representación. De esto se desarrollaron una variedad de asambleas basadas en estamentos, parlamentos, regímenes y consejos que se asociaron con el gobernante y las familias destacadas de una ciudad y sus alrededores. Los grandes pueblos y ciudades del norte de Italia y Flandes fueron ejemplos de este tipo de gobierno en la sociedad medieval tardía. Los "burgers" fueron los precursores de esa clase de ciudadanos, los primeros en ejercer un poder efectivo en los pueblos medievales y que iban a formar la base de una clase urbana "burguesa" naciente.

La principal fuente de autoridad rival para la aristocracia feudal era la Iglesia. Abarcó todo el período, tenía una inmensa riqueza y poder insti-

tucional, constituía una especie de rival entre y dentro de los estados, y proclamaba autoridad espiritual y por tanto competía con la estructura feudal secular: reyes, príncipes, duques y el emperador romano mismo. Reclamaba más autoridad en términos seculares y espirituales porque, como expresó San Agustín, qué es la historia de una Iglesia sino "la marcha de Dios en el mundo", un sentimiento que puso a los gobernantes seculares en segundo lugar con relación a los vicarios de Cristo en la tierra y sus agentes espirituales. Desde el siglo XII hasta la Reforma, cuando las aspiraciones universales de la Iglesia católica fueron retadas y quebrantadas, y finalmente surgieron Iglesias "nacionales" asociadas con monarquías nacionales más fuertes y unificadas, hubo conflictos interminables entre el papado y los gobernantes sobre las fronteras entre lo espiritual y lo secular. La reclamación papal por una soberanía de poder espiritual provocó la reclamación de una monarquía a favor de una autoridad secular, independiente y suprema. Dio lugar a la semilla de las concepciones modernas de soberanía.

El absolutismo

Entre la crisis del feudalismo del siglo XIV y del XVI surgió de las ruinas de las instituciones medievales una nueva forma de estado, enraizada en las monarquías renacentistas y nacionalmente unificadas en países como Francia, España y Gran Bretaña: el absolutismo moderno. Esto incluía el fortalecimiento del mandato territorial unificado; la absorción de territorios más débiles y pequeños dentro unos más fuertes y grandes; ser más estrictos con la ley, el orden y la seguridad a lo largo del reino; la aplicación de un mandato más "unitario, continuo, calculable y efectivo" donde el poder solamente recaía sobre una cabeza soberana (Poggi 1978: 61). Varios factores contribuyeron a su auge: el declive de los siervos, la conmutación de los pagos feudales por las rentas en efectivo, el crecimiento del comercio y la industria, la sustitución de las obligaciones militares feudales por el crecimiento de armadas profesionales, el incremento de la centralización de impuestos y su regulación por el estado (lo que provocó muchas rebeliones de pobres en contra de quienes recogían los impuestos).

El estado absolutista es la transición entre las muchas variedades del estado feudal y el estado constitucional burgués que emergió —primero en Gran Bretaña— en los siglos XVII y XVIII. Dentro del absolutismo, las corrientes de industria, comercio y capital minaban las densas estructuras locales del feudalismo, creando así economías nacionales más unificadas y que abarcaban todo el estado. Los límites territoriales empezaron a coincidir más con los límites dentro de los que el estado podía, de manera eficaz, imponer un sistema de ley, orden y administración uniforme. A través del "mercantilismo", la doctrina económica dominante bajo el absolutismo, el estado y la Corona asumieron un rol directivo dentro de empresas comerciales. Por lo tanto, estos estados adquirieron, cada vez más, un carácter "nacional", como el proto-nacionalismo de, digamos, la Gran Bretaña isabelina. Las relaciones entre los estados se convirtieron en un "sistema formal de relaciones interestatales" (Anderson 1974: 39), sostenido por medio de la diplomacia formal y alianzas

de matrimonios dinásticos.[1] Las burocracias del estado se expandieron, con oficinas llenas de la nobleza aspirante y otros que se agrupaban dentro de la corte. Alianzas dinámicas se formaban y re-formaban en relación con la Corona. La nobleza buscaba puestos de poder y favores en la corte real. Las monarquías absolutistas a veces los usaban, a veces formaban alianzas con otros elementos —por ejemplo, las clases mercantiles— como una manera de contener el poder de la nobleza. Sin embargo, estas cortes eran adjuntos del mandato del monarca y no participantes del mismo. El gobernante absolutista gobernaba "desde su corte, no a través de ella" (Poggi 1978: 70), y la ley no se convirtió en un "marco de gobierno" sino en un "instrumento de gobierno", asimilado al poder soberano del trono.

En el siglo XVI, Jean Bodin selló este desarrollo con la doctrina del "divino derecho de los reyes". El gobierno en sociedad entre los monarcas y el pueblo, inscrito dentro del sistema de estamentos en la última parte del feudalismo, se marchitaba bajo el absolutismo. En Francia, no se convocó a los "Estados Generales" entre 1614 y 1789, y cuando se convocó generó el inicio de un proceso que terminó en la Revolución Francesa. En Gran Bretaña, los reyes Stuart intentaron gobernar y elevar los impuestos sin el consenso del parlamento, precipitando la Revolución Británica de 1640.

El estado constitucional o contractual

El absolutismo ayudó a tallar o a preparar el camino a través del cual surgió el estado "burgués", precisamente debido a que fusionó y concentró cada elemento del gobierno dentro de un solo centro secular y reclamó una soberanía absoluta secular y nacional. Tanto en Gran Bretaña (donde ocurrió el conflicto mayor en el siglo XVII) como en Francia (donde se retrasó hasta finales del siglo XVIII), secciones de la pequeña burguesía, junto con las clases comerciales emergentes, artesanos urbanos y clases trabajadoras, se involucraron en un conflicto "combinado" contra las reclamaciones del absolutismo, el poder de la corte y la rigidez del mercantilismo. La expansión comercial de estos "estado-naciones nuevos" había minado el absolutismo. Además, a raíz de las revueltas contra estos *ancien régimes*, la burguesía moderna se desarrollaba a un paso cada vez más acelerado. A fines del siglo XVIII, la economía británica se encontraba transformada por el crecimiento del mercado agrícola, el trabajo pagado y las leyes del "mercado libre" en pleno auge, la extensiva venta y compra de tierras, concepciones ya formadas de la propiedad privada, la disolución general de una antigua "economía moral", y la dominación del capitalismo agrario. Un nuevo tipo de burguesía comenzaba a aparecer. Las clases que estaban conectadas con este desarrollo —las clases mercantiles y comerciales y aquellos sectores de las clases propietarias que trataban su propiedad cada vez más como "capital fijo"— emergieron como nuevas y poderosas formaciones sociales. Gradualmente lograron conseguir un lugar de superioridad en la vida social y económica a través de su predominancia en la "sociedad civil". Entonces empezaron a luchar por

1 Aunque como nos lo recuerda Anderson, "el largo desvío del matrimonio muchas veces llevaba al camino corto de la guerra" (1974: 39).

una "parte de la acción" del poder y gobierno del estado. Los principios del mercado y del contrato, que constituían la base de su crecimiento económico, se convirtieron, por primera vez, en una metáfora para una nueva idea de estado: un estado contractual, donde el poder se compartía y los derechos de la clase alta y media de participar en el poder junto al gobernante estaban garantizados por la ley y formalizados por el sistema constitucional.

El largo proceso hacia la expansión de la base del contrato social se inició en la Revolución de 1644 y el período parlamentario en Gran Bretaña, y resultó en una forma moderada y mixta de "monarquía parlamentaria". Fue bajo este sistema institucional que se dio la industrialización. Sus momentos finales fueron de luchas por extender el sufragio y crear un estado totalmente democrático en el siglo XIX. En Francia se pospuso por mucho tiempo el desaparecimiento del absolutismo. Cuando ocurrió, las clases populares —los verdaderos excluidos en este largo cambio de poder— se involucraron directamente en la lucha, y el programa de "reforma" consecuentemente asumió su forma más "radical" con la demanda jacobina por "libertad, igualdad y fraternidad". Estas se encontraban muy dominadas por formas capitalistas, más que feudales, de relación economía y política; con un nuevo tipo de estructura social y un balance muy distinto entre las diferentes clases; operando bajo nuevas concepciones de mandato, autoridad y poder; y desarrollando nuevas formas de gobierno más "contractuales", liberales y constitucionales. Este es el comienzo de las revoluciones "burguesas" y el umbral del "estado moderno".

El desarrollo del estado moderno

La idea del "estado moderno" es difícil de fechar precisamente, ya que la palabra "moderno" se encuentra abierta a diferentes interpretaciones. La definición más útil no es en términos de una escala de tiempo cronológica, sino en términos de cuándo aparecieron características del estado que aún son reconocibles en sociedades contemporáneas. Tales características incluyen estados donde el poder es compartido, los derechos de participar en el gobierno son legalizados y constitucionalmente definidos, la representación es amplia, el poder del estado es totalmente secular y las limitaciones de soberanía nacional son claramente definidas. Esta forma de estado emergió de manera desigual a lo largo de Europa. Ya existía en Gran Bretaña en el siglo XVIII, mientras que no había nada similar a ella en Alemania hasta fines del siglo XIX.

En Gran Bretaña, el estado clásico liberal evolucionó durante el siglo XVIII y gran parte del siglo XIX, en el despertar del interregno parlamentario y el "Gran compromiso" de 1688. Esto abarca el período agrario y los primeros años del capitalismo industrial, y la llegada de Gran Bretaña a la supremacía como poder comercial y de manufactura. Ambas cosas están conectadas orgánicamente, ya que se obligó al estado a seguir un camino más liberal y constitucional por las demandas de las clases ascendientes asociadas con estos desarrollos económicos. Este tipo de estado se llama "liberal" (a) en contraste con la rigidez del *ancien régime* y (b) porque su principal función

fue garantizar los "derechos y libertades" del individuo. Los principios organizacionales que permitieron que el comercio se expandiera —el libre mercado, las leyes del mercado y del contrato— también eran los principios sobre los que fueron modeladas las nuevas relaciones entre estado e individuo. Los individuos entraban en un "contrato social" con el estado a cambio de la defensa de sus derechos y libertades, que consideraban "naturales". Esto hacía que los individuos sean lo *a priori* del estado, y no viceversa. Estos derechos eran de un tipo muy particular: el "derecho" de comprar y vender mano de obra, de poseer y deshacerse de propiedad privada, de "estar en libertad", a menos que alguien presentara un cargo legal, de "manejar los asuntos privados de uno sin ser molestado" (especialmente por el estado) y "de tratar la casa de uno como el castillo propio".

La interferencia con estas libertades ya no se encontraba sujeta al antojo de la Corona o del estado, sino que tenía que ser sancionada legalmente. Incluso el estado se encontraba sujeto a la ley, esto es, el gobierno mediante la ley o "el gobierno de la ley". El estado liberal tenía que ser fuerte para poder proteger las vidas y propiedades de los individuos, mantener los contratos y defender la nación en contra de ataques externos. Pero también tenía que ser pequeño, sin interferir en una amplia gama de actividades. Particularmente, debía mantenerse alejado de transacciones económicas y dejarlas al libre juego de las fuerzas del mercado (el origen de la doctrina del *laissez-faire* o leseferismo).

El estado "capitalista liberal" no era, por supuesto, una democracia. La mayoría no podía votar, reunirse como quisieran, "publicar y recibir críticas", unirse a un sindicato, mantener varios puestos si eran disidentes, votar o tener propiedad si eran mujeres. Las luchas de la gente ordinaria y de las clases trabajadoras por ganarse estos derechos políticos y civiles constituyeron la base de los movimientos de reforma del siglo XIX. Éstas no alteraron la forma fundamental del estado liberal pero lo modificaron substancialmente al profundizar su base popular y su contenido democrático. Al final, la democracia fue injerta en un estado liberal para crear esa variante híbrida que tenía que ser distinguida del liberalismo clásico: el estado liberal-democrático. Incrementó la competencia entre los poderes mundiales industrializados en los últimos años del siglo XIX y los primeros del siglo XX, hasta el comienzo de la Primera Guerra Mundial. Había un barullo entre los poderes imperialistas. Gran Bretaña perdió su ventaja competitiva: otras naciones empezaron a industrializarse más rápidamente y a superarla. Se generó un nuevo anhelo por mejorar la competitividad de Gran Bretaña, modernizar a la sociedad y hacerla más "eficiente". Se presentaba cada vez más el argumento de que un estado de tipo liberal, minimalista y leseferista no podría lograr este cambio. Gran Bretaña necesitaba un estado más directivo e intervencionista, capaz de actuar y planear orgánicamente en nombre de la sociedad en general.

Esta movida hacia el colectivismo fue reforzada desde *dos* direcciones. Las clases dominantes la apoyaban en nombre de una mayor "eficiencia nacional"; las clases trabajadoras, los pobres o desempleados, la apoyaban porque creían que sólo a través del estado se lograría imponer reformas sobre el capitalismo industrial que mejorarían sus condiciones de vida y proveerían una mayor

igualdad económica y justicia social. Así, todos los movimientos igualitarios y socialistas de diferentes matices demandaban un rol aumentado del estado. Los reformadores creían que, sin la intervención del estado, nunca habría una provisión adecuada para los pobres, los desempleados, los ancianos y los enfermos. Los socialistas argumentaban que sin la intervención del estado la riqueza no podría ser compartida de manera equitativa. En este período, el movimiento laboral en general se comprometía a la propiedad "social" (esto es, en la práctica, estatal) y al control de los altos mandos de la economía. Por lo general, fueron las versiones más reformistas de estos programas las que se institucionalizaron en el movimiento laboral británico.

Las políticas colectivistas del estado fueron implementadas lenta y disparejamente. La culminación de esta tendencia reformista no se vería hasta el programa de nacionalización y las medidas de bienestar del gobierno laborista de postguerra en 1945, a pesar de que hubo movimientos inclinados en esa dirección entre 1906 y 1911, y durante las dos Guerras Mundiales.

Es correcto asociar los orígenes del estado de bienestar con el programa social de reforma del gobierno liberal de 1906-1911; pero su punto alto se encuentra en 1945 en el gobierno laboral. Gran Bretaña primero, y luego todos los demás se convirtieron en "estados de bienestar" en los años cincuenta. Naturalmente, esta tendencia encontró resistencia por parte de aquellos comprometidos con una visión "liberal" del estado, y por aquellos que creían que se cobrarían demasiados impuestos para cubrir su costo. Pero los beneficiarios —las clases mayoritarias— lo percibían de manera positiva. Y, en realidad, también lo percibían así las fuerzas políticas importantes, ya que se convirtió en la base para el "acuerdo de postguerra": el acuerdo tácito entre las dos fuerzas políticas mayores con respecto al marco político básico de la sociedad británica de postguerra. Esto incluía bienestar, beneficios, viviendas y educación proporcionados por el estado; también empleo a tiempo completo y un rol más grande para el estado en la administración económica (para evitar los desastres de la Depresión interguerras). El "acuerdo" llegó a llamarse como los dos nombres de los dos socios principales de la oferta política: "Butskellism", por Gaitskell (líder del Partido Laborista) y Butler (el destacado reformista conservador). Subsecuentemente se ha asociado con su mentor principal: Keynes. Si las reformas políticas del siglo XIX fueron el primer paso que tomó el reformismo en modificar el estado liberal, el bienestar fue el segundo: la expansión de la "ciudadanía" para incluir algunos derechos sociales y económicos, y el fin del laissez-faire estricto, además de un crecimiento masivo en el aparato administrativo del estado.

Se debe contrastar esto con el impacto sobre las actitudes políticas británicas y las percepciones del surgimiento, en Europa, de tendencias radicalmente diferentes durante el mismo período. El colectivismo evolucionista y reformista culminó en el estado de bienestar. El colectivismo revolucionario culminó en la formación de los estados comunistas: la Revolución Bolchevique en Rusia en 1917; el surgimiento de la China comunista en los años cuarenta; y la extensión de este tipo de régimen a Europa del Este después de la guerra, en gran parte bajo la sombra de la ocupación soviética. En este modelo, el estado y la política "se ponen al mando". El estado absorbe las

principales funciones de la sociedad civil y la economía, y se dedica a realizar su transformación positiva. Inaugura un régimen de movilización nacional y regimentación estricta. El último rasgo en particular desacreditaba la imagen del colectivismo en Gran Bretaña.

Esto se volvió más complicado por el incremento paralelo del estado fascista: Mussolini en Italia, Hitler en Alemania, Franco en España y Salazar en Portugal. Paradójicamente, los estados fascistas y comunistas parecían tener muchas características en común. Ambos eran estados de un solo partido. Ambos eran de forma dictatorial: "dictadura fascista" versus "dictadura del proletariado". A pesar de sus grandes diferencias en cuanto a ideología y política, fueron estos rasgos compartidos los que permitieron a Orwell sintetizarlos en un modelo común: la imagen de totalitarismo que ha atormentado la imaginación liberal desde entonces y fue fijada luego de 1947 por la Guerra Fría. Es el momento donde la "curva ascendente" de actitudes positivas hacia el estado sufre un gran retroceso y la "curva descendiente" comienza imperceptiblemente.

Esta tendencia se hace más clara a la luz de los años sesenta y setenta. Principalmente bajo gobiernos "social-demócratas" (es decir, laboristas) —pero no fue manejado de manera distinta cuando los conservadores estaban en poder—, el estado liberal-democrático se volvió mucho más intervencionista. Se involucraba en todas las esferas de la vida. Establecía una presencia activa en la esfera prohibida de la economía. El estado ahora era propietario de empresas estatales, responsable de las política económica nacional, ajustaba la economía a través del fiscal y otras medidas "keynesianas", regulaba los ingresos y sueldos, y se acercaba a una forma alternativa de toma de decisiones, distinta de aquella del parlamento: el proceso de negociación corporatista entre estado, capital (la Confederación de Industria Británica) y mano de obra (la Federación de los Sindicatos). La expansión del estado sobre el conjunto de la sociedad civil y la vida privada pertenece *par excellence* a este período.

Es aquí donde las opiniones sobre el estado moderno liberal democrático empezaron a fracturarse y polarizarse. Los reformistas generalmente han apoyado el mayor rol del estado como instrumento de mayor justica e igualdad social. Algunos "racionalizadores" creían que era necesario un "estado grande" para coordinar una economía compleja y una sociedad sofisticada. Algunos teóricos creen que el capitalismo avanzado no puede sobrevivir, en realidad, sin asociarse con un estado poderoso ("capitalismo de monopolio de estado"). Los social-demócratas creen que demuestra que el estado puede usarse para aminorar los peores efectos de la competencia capitalista sin destruir el sistema.

Otros, sin embargo, han respondido enérgicamente en contra de toda la tendencia corporatista. Mientras las fortunas económicas británicas empezaron a flaquear en los años sesenta, y claramente mientras la recesión capitalista mundial se acrecentaba en los últimos años de los setenta, el estado intervencionista fue expuesto a una crítica más abarcadora. Era ineficiente y derrochador: un estado "gastador". Se caracterizaba por la interferencia burocrática: el estado "entrometido". Se decía que demasiado bienestar había

aminorado la fibra moral de la nación: el estado "niñera". Despertó expectativas que no podía satisfacer: el estado ingobernable. Constituía una amenaza a los derechos y las libertades de los individuos: "el totalitarismo sigiloso".

Lo que se propuso, en vez, fue una inversión de toda la tendencia: aprovechar la crisis y "hacer retroceder el estado". De allí las propuestas de poner límites a la intervención del estado, cortar la burocracia y el gasto público, reducir el bienestar, devolver las empresas estatales a la economía privada ("la privatización"), romper la tendencia hacia el colectivismo, restringir el poder de los sindicatos, y restaurar el individualismo competitivo y las doctrinas del liberalismo de libre-mercado que constituye el programa de la "Nueva derecha". Esta se volvió la tendencia dominante en el estado británico en los años ochenta. Representaba una movida para restituir/restaurar el ideal del estado clásico liberal, pero bajo condiciones capitalistas avanzadas del siglo XX: por ende, un estado neo-liberal.

Esta descripción esquemática establece una secuencia histórica relevante. Traza una línea de evolución particular con respecto al "gran estado" moderno. Sugiere la razón por la que la cuestión del estado se ha convertido, una vez más, en el punto principal de contención de la política británica y de otras democracias liberales.

Algunos conceptos elementales

En su estudio de los fundamentos del pensamiento político moderno, Quentin Skinner observó que "a comienzos del siglo XVII el concepto de estado —su naturaleza, sus poderes y su derecho de exigir obediencia— había llegado a ser considerado el objeto de análisis más importante del pensamiento europeo" (1978: 349). Identificó este momento con Hobbes, quien determinó en su trabajo "realizar una búsqueda de los derechos de los estados y los deberes del súbdito". En el siglo XVII, "podemos decir que entramos al mundo moderno: la teoría moderna del estado aún no ha sido construida, pero sus fundamentos están completos". ¿Qué rasgos y características del estado llevaron a Skinner a argumentar tal cosa?

El primer elemento es la noción de "los poderes" del estado —"su derecho a demandar obediencia". Claro está que los estados tienen deberes hacia sus ciudadanos también, como por ejemplo proteger sus vidas y su propiedad o defenderlos de un ataque externo. De la misma manera, los ciudadanos usualmente tienen "derechos" también, aunque estos varían mucho de un tipo de estado a otro. Pero el énfasis de Hobbes es anterior. El estado es un poder en sí —el poder central y supremo— en la tierra. Y ejerce el poder a través de imponer su gobierno sobre nosotros y demandar obediencia. El estado tiene muchas otras funciones: pero fundamentalmente se trata de gobierno.

El gobierno puede tener muchas formas: monarquía, democracia, dictadura, etc., pero donde el estado es soberano —el poder supremo— involucra el sometimiento de sus súbditos a los poderes del estado, su dominación sobre ellos. Incluso en democracias modernas, donde se supone que "la voluntad del pueblo" es soberana, el gobierno, una vez conformado y a cargo

de la maquinaria del estado, llega sin embargo a constituirse como un poder "elevado", separado del "pueblo" que ayudó a formarlo.

El concepto de estado moderno, por ende, siempre implica una noción de poder. El poder del estado puede ser ejercido de varias maneras. Administrar la sociedad es parte de los "poderes" de un estado, como lo es vigilarla. En un plano más general, "el poder del estado" puede ser comprendido como la condensación de estos diferentes modos y procesos de poder en un solo sistema de gobierno.

La relación del estado con la sociedad tiene entonces una forma "jerárquica". Alguien o algún poder "allí arriba" establece conjuntos de reglas del juego para nosotros "aquí abajo". En algunos casos, esto sucede con nuestro consentimiento, en otros no; pero pese a todo, el movimiento del ejercicio del poder del estado es hacia abajo. Esto implica el poder de establecer límites y restricciones, así como de intervenir directamente. Las reglas permiten que se puedan realizar ciertas "movidas", y por ende excluyen otras: de otra manera no tendríamos necesidad de ellas. Ordenan y organizan "el juego" e identifican la norma y lo desviado. El estado enmarca las reglas de la sociedad (legislativo) y las aplica (ejecutivo). Parte de lo que el gobierno implica, entonces, tiene que ser este mantenimiento de cierto tipo de orden en el comportamiento de la sociedad. El estado debe tener a su disposición, cuando todo lo demás falla, el poder o la capacidad de hacer cumplir su voluntad. Como comentó Hobbes: "Pues las leyes de la naturaleza, [tales] como la justicia, la equidad, la modestia, la misericordia […] sin que el terror de algún poder cause que sean observadas, son contrarias a nuestras pasiones naturales […] Y convenios sin espadas son sólo palabras, y no representan en absoluto una fuerza para un hombre" (1962).

Los poderes del estado incluyen, entonces, el poder de aplicar fuerza para obligar a la conformidad con sus reglas, leyes y regulaciones. La fuerza no es de ninguna manera la única manera en que los estados gobiernan. Pero ninguna forma de estado moderno encontrado en la historia hasta el momento ha renunciado a la fuerza o la compulsión por completo. Los teóricos algunas veces exageran la centralidad de la fuerza en el estado, sugiriendo que éste no es nada más que una fuerza coercitiva. En realidad, hay pocas instancias en la historia en las que el estado haya gobernado por un tiempo significativo solamente por la imposición de la fuerza cruda. La coerción y el consentimiento no son mutuamente excluyentes, sino complementarios. Incluso bajo dictaduras militares, como la del general Pinochet en Chile, se hacen esfuerzos por ganar al menos una proporción de las personas en "corazón y mente". Por otro lado, ningún estado —aun el más democrático— carece de algún tipo de fuerza para asegurar el orden público, vigilar el crimen, defender el reino y asegurar la conformidad con las leyes generales públicas. El sociólogo Max Weber observa que "Por supuesto, la fuerza no es el medio normal del estado ni el único que tiene […] pero la fuerza es un medio específico del estado".

No es sólo que el gobierno estatal sea "coercitivo" en una de sus principales modalidades. El derecho de imponer obediencia no tiene sentido sin la capacidad de hacerlo. El poder del estado reside primero en una capacidad, y

luego en un derecho. El general Pinochet puede no haber tenido el "derecho" de expulsar a Salvador Allende del poder en 1973: pero sí tenía la "capacidad" de tomar el poder y derrocar el estado. Incluso donde el estado se concibe como un contrato acordado de manera libre por los ciudadanos libres, las personas no pueden ser libres de decidir día a día si son leales o no. Aun el más consensual de los estados sigue teniendo una base de poder.

Es por esto que muchos teóricos del estado, siguiendo a Engels, hablaron tanto de la presencia de "cuerpos de hombres armados": una policía especializada, que impone el orden y que está separada del resto de la población. Esto subyace a la observación famosa de Weber de que el estado "reclama [exitosamente] el monopolio del uso legítimo de la fuerza física dentro de un territorio dado" (Weber *et al.* 1970: 77). Noten el uso del término "monopolio". Es esencial, si el estado va a ser soberano —el poder supremo— que no pueda tolerar ningún otro poder dentro de su jurisdicción que tenga una capacidad de fuerza física mayor que la propia y que no esté en realidad bajo su jurisdicción o control. La rebelión es el rechazo al estado. Es por eso que los estados modernos son tan sensibles a la frontera entre la protesta "pacífica" y la "violenta", o entre la violencia legítima y la ilegítima. Por consiguiente, cuando un estado busca sofocar una protesta popular, muy bien podría hacerlo a través de representar a la oposición como "violenta", sea verdad o no.

Esto sugiere que el tema clave no es meramente la violencia o la fuerza del estado, sino la cuestión de la legitimidad. Por supuesto, el estado tiene la capacidad física de hacer muchas cosas, incluso torturar prisioneros, hacer que ciudadanos problemáticos desaparezcan, o hasta exterminar a grupos étnicos enteros. Pero lo que Weber tenía en mente no era cómo el estado podía salirse con la suya, sino lo que se considera correcto y apropiado que el estado haga en esa sociedad, esto es, la violencia legítima. El tema de la legitimidad abarca todo el espectro de lo que se puede llamar la dominación sancionada, donde la fuerza física es sólo un caso extremo y especial. Si el estado regula, dirige, legisla y obliga "legítimamente", es porque puede reivindicar la autoridad para hacerlo. La autoridad es el poder que el estado está "autorizado" o licenciado para ejercer.

La legitimidad de los poderes del estado para gobernar en la sociedad moderna puede surgir de cualquiera de las siguientes maneras.

1. El estado puede invocar la manera de larga data, común y tradicional en la que el estado ha gobernado en el pasado. Lo que Weber llama las maneras "del eterno ayer" contribuye mucho a la construcción una legitimidad constitucional.

2. En momentos de extremo peligro o de dificultad para el estado, alguna persona o grupo o fuerza con cualidades excepcionales o carismáticas puede adquirir la legitimidad para asumir poderes excepcionales en el estado: dictadores, líderes militares, líderes de movimientos populares que derribaron el régimen anterior, primeros ministros en tiempos de guerra, etc.

3. Los poderes del estado se adquieren legalmente. Esta es la modalidad principal de legitimidad en las democracias modernas liberales. Los poderes han sido formalmente afirmados y reivindicados, promulgados por el procedimiento público, formal y correcto, encarnado en la ley, en las reglas regulatorias formales, en una Constitución o en algún conjunto de "documentos fundadores". La *ley* es un sistema abstracto de normas, establecido a la vista de todos y universalmente aplicable: no creado para la ocasión. De esta manera, cuando los poderes han sido adquiridos legalmente, traen consigo la marca de la legitimidad. La legalidad y la legitimidad se han entrelazado con fuerza en los estados constitucionales modernos. El hecho de que los poderes definidos legalmente pueden ser revocados por el mismo procedimiento sugiere que no son absolutos y eternos sino condicionales, capaces de enmienda y, por ende, que constituyen un freno al uso arbitrario del poder estatal. La legalidad no asegura, por supuesto, que el estado *deba* tener tales poderes o *que los use de manera apropiada*.
4. En los estados liberal-democráticos modernos, la legitimidad involucra las formas a través de las cuales los ciudadanos son representados o acuerdan, por medio de procedimientos electorales formales, que el estado debe ejercer el poder. Esto significa que cualquier estado que monopoliza exitosamente la afirmación de que "da a la gente lo que quiere", se encuentra bien ubicado para conferir legitimidad a sus propios poderes y políticas.

La cuestión de la soberanía

El concepto moderno de estado se encuentra cercano a la noción de soberanía. Soberanía significa que el estado es el poder supremo, no está sujeto al mandato ni de algún poder externo ni de un rival dentro de sus fronteras. En Rusia, entre las revoluciones de febrero y octubre de 1917, no había uno sino dos centros de poder: el gobierno Kerensky y los "soviéticos" rivales: trabajadores, soldados y campesinos. Ésta era una situación de "poder dual": la estabilidad del estado era, por lo tanto, claramente "provisional". El estado "no puede tener rivales dentro de su propios territorios como poder generador de leyes y objeto de lealtad" (Skinner 1978: 351).

Otros centros de poder dentro de un estado deben estar subordinados a éste: el estado debe, bien sea delegarles el poder (como estado central, delegar ciertos poderes a autoridades locales); o darles licencia o, por falta de legislación, "permitirles" existir y funcionar. El estado no es un solo poder; tiene muchos centros de autoridad. Pero debe haber una sola cadena o jerarquía de poderes. Los magistrados tienen gran cantidad de poder en sus propias cortes, pero deben seguir los precedentes de las cortes que están por encima de ellos en la jerarquía legal y presentarles las apelaciones: una cadena de poder unificada, que conecta con la Cámara de los Lores, considerados como un comité de apelaciones judiciales. La concepción moderna del estado es unitaria en este sentido.

La soberanía también está ligada, de maneras complejas, al "territorio". Ha resultado ser imposible usar el término "estado" en relación con una población

sin un lugar de asentamiento permanente. El apego a la tierra sigue siendo un elemento poderoso en el complejo de actitudes y sentimientos movilizados en torno a la soberanía. De allí que el nacionalismo y la nación yazcan cerca de las raíces del estado moderno. Durante la Guerra de las Malvinas (1982), por ejemplo, Enoch Powell argumentó que la soberanía británica era propia de la misma tierra inhóspita, inclusive si no permanecía ni un colono en la isla. El estado tiene que ser el "único portador del Emperium (gobierno) dentro de sus propios territorios" (Skinner 1978: 352).

Por otro lado, el pueblo vasco tiene una lealtad feroz a un territorio y región de España particular, así como la mayoría de los católicos norirlandeses la tienen hacia la República Irlandesa; pero esos territorios no constituyen, en ninguno de los dos casos, su "estado". El "territorio" y el "estado" no son, por ende, lo mismo. Sin embargo, el territorio importa para la definición de soberanía, en parte debido a que el sentimiento de "pertenencia" —de lealtad— es un elemento importante de ser miembros de un estado; pero principalmente debido a la necesidad de establecer límites para el poder y el gobierno legal. Debe haber alguna manera de definir qué partes están unificadas bajo el estado, cuán extendido es su mandato en el espacio y dónde acaban sus fronteras y comienza la jurisdicción de otros estados. Esto se define "territorialmente", incluso si, como es el caso de muchos imperios, los territorios no son adyacentes el uno al otro: pueden estar esparcidos a lo largo y ancho del globo.

Las afirmaciones de soberanía, naturalmente, pueden no ser estrictamente "legales" en absoluto, sino fundadas en la mera posesión de territorio o conquista por fuerza. La mayor parte del imperio británico del siglo XIX fue adquirido de esta manera. Pero si se establece el gobierno eficazmente —si la "posesión" es completa y no es cuestionada— la soberanía de facto del poder intruso será reconocida. Gran Bretaña, habiendo vencido exitosamente a Argentina en la ocupación de las Malvinas, siguió siendo el "poder soberano" —aquel que "no tiene rivales adentro [del territorio] como poder que genera leyes y objeto de lealtad"— cualquiera que sea la (extremadamente compleja) situación legal.

Una autoridad pública e independiente

Otra de las "distintivas ideas modernas del estado" es el estado como poder público, "separado tanto del gobernante como del gobernado […]". Bajo el absolutismo, el gobernante y el estado —la persona y lo público— a menudo eran indiferenciables. La noción moderna del carácter público del estado, por tanto, surgió en el curso de la lucha contra el absolutismo. En la concepción moderna, el estado no debe ser un asunto secreto o privado. Es algo universalmente conocido y reconocido que opera en el mundo y que carga con la fuerza de una autoridad legal establecida, creada a la vista de todos por los procesos públicos. Se volvió necesario, por tanto, distinguir entre el cargo público y la persona que lo ocupa. El poder del estado fue redefinido como un poder abstracto, distinto de sus titulares de quienes lo detenten en el momento. Los gobernantes van y vienen, pero la autoridad del estado se mantiene viva: "El

rey está muerto. ¡Viva el rey!" El cargo en el estado puede ser definido, por tanto, impersonalmente: en términos de roles, poderes y funciones.

Esto es parte de un proceso más amplio por medio del cual los poderes del estado han llegado a ser vistos como sistemáticos, y no arbitrarios ni caprichosos. Se supone que la aplicación del poder estatal no gira en torno al capricho del gobernante; igual a como no sería correcto que la ley "varíe según el tamaño del pie de un presidente de la Cámara de Lores", como Coke, el Jefe de Justicia, lo expresó durante la lucha del parlamento contra el rey en el siglo XVII. La palanca más fuerte contra un rey que proclamaba divinidad y cuyo capricho no tenía ninguna restricción, era insistir en que su gobierno debía ser responsable ante la ley y estar enmarcado por ésta. Pues la ley le otorgaba al pueblo un criterio público con el cual podía medir las acciones del estado. Esto estaba encarnado en los límites constitucionales de su mandato, donde se estipulaban y reconocían en la costumbre y la tradición pública los términos sobre los cuales el rey podía o no podía mandar en el estado.

El aparato de estado

Una característica particular del estado moderno que completa nuestra concepción del estado como "poder público" es el crecimiento de los aparatos institucionales de estado: el "aparato creciente de control burocrático", el "aparato distinto del poder", en palabras de Skinner. Ha habido un largo debate en cuanto a si son intercambiables los términos "gobierno" y "estado". El carácter complejo del estado no puede ser reducido a las maneras en que opera la maquinaria institucional de las funciones de gobierno. El estado abarca una gama mucho más amplia de funciones que las cuestiones técnicas y administrativas de cómo opera la maquinaria de gobierno. Los dos términos involucran niveles muy diferentes de conceptualización. Por otro lado, aunque el estado puede ser una fuerza general y abstracta, su poder tiene que ser materializado, es decir, tiene que adquirir una forma organizacional social real y concreta, usando recursos reales, a través de un conjunto de prácticas en los aparatos de la maquinaria del estado moderno. Esto dota el poder del estado moderno de algunas características distintivas más: el fenómeno de la burocracia y la formación de los valores administrativos racionales y técnicos de un gobierno de gran escala. Los aparatos del estado adquieren características políticas distintivas y políticas particulares propias. Se pueden convertir en las bases de poder para intereses muy distintos, con una efectividad propia "relativamente autónoma", en términos de cómo funciona el estado.

Estado y sociedad

Hasta ahora hemos estado considerando lo que es el estado. Ahora debemos pasar a la relación que existe entre el estado y la sociedad. ¿Dónde terminan las fronteras del estado y comienzan las de la sociedad? ¿Cómo se deben conceptualizar las conexiones entre "estado" y "sociedad"?

El estado se asocia con temas públicos, la *res publica*; la sociedad, especialmente en la tradición liberal, está ligada a lo privado. Por público se refiere a todo aquello que es poseído, organizado o administrado directamente por el

estado. Lo privado es, por definición, lo que queda fuera del control directo del estado, lo que es dejado para los arreglos voluntarios y no obligatorios entre individuos privados. Hay dos esferas quintaesencialmente "privadas" en la sociedad moderna. Una es la familia, a cuyo ámbito, doméstico, siempre han pertenecido lo personal, lo familiar, lo emocional y las relaciones sexuales, y donde el estado no debe inmiscuirse. La familia, con el poder puesto injustamente sobre la cabeza del hombre, se asumió alguna vez como modelo para el estado: el gobernante como "un padre para su pueblo". La esfera doméstica se consideró, durante mucho tiempo, un refugio, un "retiro del mundo público". Por lo tanto, la distinción ha adquirido un carácter de género. Lo público es la esfera del trabajo, la autoridad, el poder, la responsabilidad y el manejo del mundo por parte de los hombres; lo privado es el "reino doméstico", donde prevalecen las mujeres y las virtudes femeninas. La distinción entre lo privado y lo público se encuentra enraizada, por ende, en una división sexual particular del trabajo y constituye uno de los medios principales por los que se ha construido y asegurado la exclusión de las mujeres de los asuntos públicos. El mantenimiento de la separación público/privado por el estado es, por consiguiente, tomado a veces como ejemplo de los aspectos patriarcales del estado.

La otra esfera "privada" en las sociedades liberales es la de la economía y las transacciones económicas del mercado libre. En el período del mercantilismo el estado estuvo involucrado de manera masiva en un papel directivo de la vida económica. Pero con el ascenso de la economía capitalista privada, operando sobre la base de la propiedad privada, el libre trabajo asalariado, el intercambio monetario y las leyes del mercado, emergió la idea de que el estado debía "dejar la economía en paz" (*laissez-faire*), permitir que las fuerzas del mercado operen sin interferencia del estado y dejar que las transacciones económicas sean reguladas solamente a través de un contrato voluntario entre individuos privados. Fueron Adam Smith y los primeros economistas políticos (y luego de ellos, Marx) quienes acuñaron el término sociedad civil para designar toda esta esfera de actividad económica "privada" en las sociedades capitalistas.

La distinción, sin embargo, ya no es tan clara como antes. Consideren los "colegios públicos", ¡que no obstante se financian privadamente! Esto representa una manera de usar el término "público" diferente de la distinción que acabamos de considerar. En este segundo uso de lenguaje, las cosas son "públicas" porque tienen lugar "en la escena pública". Han sido establecidas formal e institucionalmente, como una empresa pública; o suceden allí afuera, en la sociedad, a vista de los demás, como una concurrencia pública. De la misma manera, la opinión pública representa los puntos de vista públicos de la gente ordinaria, aunque fuera del dominio de la dirección estatal. El término "sociedad civil" se ha expandido para cubrir todas las formas de relaciones sociales o asociación voluntaria, sean económicas o no, a condición solamente de que no sean patrocinadas o controladas por el estado. En sociedades liberales democráticas modernas, hay ahora una variedad de formas públicas-privadas mezcladas o híbridas.

Esta confusión —público = estado / público = "en la escena pública"— surgió en el siglo XVIII. Las clases comerciales y profesionales emergentes establecieron por primera vez una presencia y una influencia en la sociedad civil: a través de sus actividades comerciales e intereses económicos privados; al construir una masa de asociaciones voluntarias controladas y financiadas privadamente como clubes, cámaras de comercio, sociedades científicas, bibliotecas, caridades, fundaciones, cuerpos profesionales, etc. Estas actividades incrementaron su poder y autoridad social, y obligaban cada vez más al estado a tomarlas en cuenta de maneras más formales y "públicas". Está de más decir que eran los hombres quienes predominaban en estas asociaciones "públicas". Eran hombres acaudalados, "personas públicas". Se segregaba cada vez más a las mujeres, por el mismo proceso, hacia la "esfera doméstica separada".

Los límites entre el "estado" y la "sociedad civil" nunca son fijos, sino que cambian constantemente. Lo público y lo privado no son divisiones naturales, sino que han sido construidos social e históricamente. Una de las maneras en las que el estado expandió su alcance fue trazar nuevamente los límites de lo privado y lo público, y reconstituir la definición de lo privado, para que así fuera legítimo que el estado interviniera en áreas que antes se habían considerado inviolables.

¿El estado existe independientemente de la sociedad?

Ya que la "distancia" entre el estado y la sociedad se encuentra institucionalizada por varios aparatos de gobierno y la maquinaria estatal, no se sigue que el estado exista, por tanto, independientemente de la sociedad. Si el estado fuera autónomo, entonces quedaría totalmente fuera del juego de las fuerzas y relaciones sociales, moviéndose solamente según su propio ímpetu. En realidad, el estado surge a partir de la sociedad y es poderosamente forjado y constreñido por las relaciones sociales que lo rodean. Al mismo tiempo, constituye un punto de poder organizado y condensado, lo suficientemente separado como para, a su vez, actuar sobre la sociedad, intervenir en ella y moldearla.

De allí la naturaleza relacional del estado: se encuentra en constante interacción con la sociedad, regulando, ordenando y organizándola. Ya hemos subrayado la necesidad de que el estado requiera obediencia o imponga obligación de parte de sus súbditos. Pero también hemos dicho que este proceso involucra el "consentimiento": la buena disposición general de la población, a pesar de muchas reservas, a apoyar y confirmar el gobierno del estado. En democracias liberales, el consentimiento incluso ha sido formalizado en el sufragio y en el gobierno representativo basado en una circunscripción electoral territorial de votantes (además de ciertos derechos sociales y civiles definidos por la ley). En este caso, los ciudadanos ayudan formalmente a componer y constituir la parte legislativa del estado a través del proceso electoral. Tal estado claramente no puede existir independientemente de la sociedad. Sin embargo, los sistemas formales de representación popular no agotan la receptividad del estado a la sociedad. En tales sociedades, la opinión

pública suele ser el barómetro más sensible del consentimiento público y de los cambios en las actitudes populares.

El estado no puede ubicarse totalmente fuera de las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales ni de las instituciones de las cuales está compuesta la sociedad. Una de sus funciones principales sería preservar la ley y el orden; pero el "orden" en un estado comunista, sin propiedad privada y con una fusión de economía y política, es muy diferente del orden en las sociedades capitalistas occidentales liberales, basadas en la propiedad privada, el trabajo remunerado, el intercambio en el mercado y una separación formal de la economía y la política. Los estados no solamente "mantienen el orden". Mantienen formas particulares de orden social: un conjunto particular de instituciones, una configuración particular de relaciones de poder, una estructura social y economía particulares. El estado "vacío" —sin un contenido social— no existe.

Ya que el estado surge de una configuración particular de relaciones socioeconómicas y de instituciones, reflejará en sus operaciones internas la forma, estructura y configuración de esa formación social. Una sociedad feudal no puede ser gobernada por una forma capitalista de estado. Un estado capitalista se basa en —y está adaptado a— una sociedad que opera a través del intercambio monetario: donde la economía se juzga en términos de su rentabilidad, donde los ingresos dependen del alza sistemática de impuestos, donde la "pirámide" de poder es construida a partir de las clases de la sociedad industrial moderna y no a partir de rangos feudales, y donde el espíritu general no es religioso o católico, sino secular e individualista dentro de un espíritu democrático o "igualitario". A pesar de la separación formal entre la economía y la política, hay razones poderosas por las cuales tenderán, hasta cierto grado, a corresponderse entre sí.

El estado, entonces, no existe independientemente de la sociedad. Esto no significa que está totalmente determinado en forma y función por la sociedad. Efectivamente, existen interrelaciones e interdependencias complejas entre la forma del estado y el tipo de sociedad. Pero al estado la sociedad le ha conferido el máximo poder de mandato supremo , y lo ha autorizado a mantenerse por encima de ella y gobernarla. No puede ser totalmente reducible a la sociedad. Hay algo añadido cuando el poder en la sociedad se organiza para formar una instancia separada y distinta de gobierno. De esta perspectiva parece claro que el estado constituye la sociedad a la vez que es constituido por ésta. Los estados, entonces, no existen independientemente de la sociedad: sólo son "relativamente autónomos".

La cuestión de si un estado existe independientemente de la sociedad o si es reducible a ella es una de las maneras más importantes de distinguir las diferentes teorías de estado. Las teorías pluralistas simples suponen que el estado es en gran parte autónomo. Entran aportes al estado desde distintos grupos de interés que compiten entre sí: el estado arbitra entre éstos. Su neutralidad con respecto a los diferentes grupos de interés en la sociedad se garantiza por su distinción y autonomía. Las teorías marxistas simples, por otro lado, conciben el estado como el instrumento de las clases dominantes.

Su contenido, propósito y política son idénticos a la de éstas; su función es administrar la sociedad en sus intereses. La "distinción y autonomía" es una ilusión, un truco, para engañar a quienes carecen de poder, haciéndoles creer que el estado es neutral, por encima y más allá de tales transacciones sórdidas. Las teorías del estado generalmente varían entre estos dos polos de "autonomía" e "identidad".

La representación y el consentimiento

El estado es, entonces, de alguna manera "representativo" de la sociedad. No obstante, la representación es un concepto engañoso. El monarca absoluto sentía que era "un padre para su pueblo" y que era su deber velar por él, cuidar su bienestar y representar sus intereses. Pero la gente común no tenía derechos formales de representación. La representación nunca es un proceso simple o transparente. Un diputado podría escuchar los puntos de vista de uno y tratar de "representarlos" de la mejor manera posible, junto a los de los demás, en el parlamento. Pero sería ingenuo pensar que simplemente transmitía, de manera directa y sin modificaciones, lo que uno les dijo y quería. Los políticos pueden "representar" al pueblo como si éste quisiera algo —políticas estrictas de orden público, por ejemplo, o la vuelta de la horca— que el "pueblo" mismo no sabía que quería hasta que otros lo expresan por ellos.

La idea de que el estado debería definirse en términos de "representatividad" y "consentimiento" no fue esencial para la definición del estado hasta después de las revoluciones burguesas de los siglos XVII y XVIII. El quiebre fundamental llegó con Hobbes, quien empezó por asumir a los individuos como autosuficientes, posesivos e interesados dentro de un "estado de naturaleza" anterior a cualquier estado, y luego procedió a explicar el estado como resultado de un contrato social entre individuos en consentimiento.

Desde este punto en adelante, el gobierno *con consentimiento* se ubicó en el centro de la concepción moderna del estado. En la teoría liberal, esto se concibió totalmente en términos individualistas. La clase de personas cuyo consentimiento valía era estrictamente limitada, a pesar de que era admitida en un lenguaje universal de los "derechos y libertades de los hombres ingleses nacidos en libertad". Para Locke, "individuos" quería decir individuos con propiedades y hombres. No incluía a las mujeres, los trabajadores pobres o los sirvientes. "Por el término 'hombres libres', los Whigs[2] siempre se referían a un hombre independiente y acaudalado" (Dickenson 1977: 68).

El "consentimiento" es un concepto crítico para todos los contratos sociales y teorías liberales del estado. Pero su significado sigue siendo ambiguo. ¿El consentimiento tiene que ser positivo y entusiasta? ¿El consentimiento puede ser tácito, a regañadientes, habitual, o hasta obligado? Haber reconciliado la teoría de los derechos del individuo y el consentimiento con la realidad inalienable del poder del estado ha sido desde entonces un tema espinoso para las teorías liberal-individualistas del estado.

2 El nombre "Whig" era el antiguo nombre del Partido Liberal británico (Nota del traductor).

Hobbes argumentaba que un estado era necesario "para designar de qué manera deben realizarse […] los contratos entre sujetos (como comprar, intercambiar, tomar prestado, prestar, contratar, etc.)" (citado en Macpherson 1963: 96). A partir de esto resulta evidente que las teorías liberales del estado estaban fundamentadas en las sociedades y economías del libre mercado. La teoría de contrato social llevó estas nuevas condiciones socio-económicas de la sociedad del siglo XVII al nivel de un principio abstracto. Hobbes, sin embargo, no pudo explicar cómo sus individuos, fuera de la sociedad, en un estado de naturaleza, poseían las "conductas y anhelos sociales de los hombres" (Macpherson 1963: 22), en un grado suficiente como para permitirles formular un consentimiento hacia el contrato social. En realidad, los individuos no nacen en un vacío de naturaleza, sino en sociedades que ya están en funcionamiento, órdenes sociales definidos, con relaciones formadas socialmente y con obligaciones ya establecidas hacia el estado. Por lo tanto, su consentimiento también debe ser formado socialmente. Más aún, el consentimiento no es necesariamente espontáneo. Podemos ser poderosamente influenciados por el estado para que demos nuestro consentimiento. Efectivamente, el consentimiento puede ser "manufacturado".

En las democracias liberales, muchas veces el consentimiento y la representación están inextricablemente vinculados. La base consensual del estado está sellada por los procesos formales de gobierno representativo. Nuevamente, el carácter "representativo" del estado *no* apareció por primera vez en la democracia liberal. Los pobres y los que no tenían derecho al voto siempre podían traer sus quejas o "peticiones" a los poderosos. Los monarcas absolutos se sentían obligados a reconocer estas representaciones, aunque sólo fuera para protegerse de la rebelión, la usurpación o el conflicto. Surgió el sistema de enviar a alguien que "representara" a aquellos que le debían pagos al rey o querían hacer una petición, dando pie en los siglos XIII y XIV a una gran cantidad de experimentos independientes en las primeras formas de gobierno representativo, la base del gobierno parlamentario moderno (Hexter 1983). Ninguna de estas formas, sin embargo, corresponde a las formas modernas de representación democrática, establecidas sobre la base de "una persona, un voto".

Fue sólo después del trabajo de teóricos democráticos radicales como Rousseau y, después, a raíz de la Revolución Francesa y los movimientos populares de reforma desarrollados en el contexto del capitalismo industrial y las formaciones de clase modernas, que surgió la demanda de un estado basado en un sistema *universal* de representación, y fundamentado en una versión débil de lo que Rousseau llamaba "la soberana voluntad del pueblo" o la voluntad *general*. Esto se volvió el prototipo de los procesos *formales* de gobierno representativo. Este sistema de gobierno liberal-democrático tuvo que ser insertado en el estado "liberal". El proceso no se inició en Gran Bretaña hasta los movimientos de reforma populares y de la clase obrera a principios del siglo XIX, y no se completó hasta que se les otorgó el voto a las mujeres en el siglo XX.

El estado y los intereses sociales

La sociedad está llena de intereses sociales poderosos que compiten entre sí. ¿De lado de quién, entonces, está el poder del estado? ¿En intereses de quién funciona el estado?

Los intereses sociales son extremadamente difíciles de definir. La mayor parte de los intereses entran en conflicto: los trabajadores necesitan sueldos más altos, pero no quieren cobrar demasiado y como resultado no conseguir trabajo. Los intereses también son determinados históricamente: cambian según el tiempo y las circunstancias. La historia, en efecto, produce "nuevas" necesidades y, por ende, nuevos intereses. No hay una lista fija y eterna de intereses abstractos que comparten todos por el simple hecho de ser "humanos". Nuestros intereses se definen de manera social y cultural. Más aún, los intereses no pueden ser asignados simplemente sobre la base de nuestras identidades colectivas o nuestra posición social. No todos los "pequeñoburgueses" quieren ver el mundo organizado como una tienda de barrio. No todos los trabajadores quieren un derrocamiento revolucionario de la sociedad. No todos los jefes están siguiendo sus intereses al pie de la letra al sacarles hasta el último centavo a los pobres. Puede ser que los intereses *tiendan* a agruparse de maneras particulares como resultado de nuestra posición social o de clase, nuestra formación y nuestro punto de vista. Pero no hay una agenda inalterable o fija sobre los intereses de clase que puedan ser formalmente adscritos a los grupos sociales fuera del proceso por el que los intereses se forman y cambian, donde se luchan y son transformados por la lucha. Y aunque los intereses materiales constituyen un motivo particularmente fuerte para la acción, no son irresistibles. El desempleo no necesariamente llevará a *todos* los desempleados a votar por la izquierda. Los problemas no pueden ser resueltos a través de apelar a los "intereses materiales" por sí solos, a pesar de que son demasiado poderosos para ignorarlos. "Las mentes y los corazones" también están cargados de intereses. Estas matizaciones deben tenerse en cuenta cuando se están analizando teorías o explicando las acciones y estrategias de grupos en términos de sus intereses, los cuales se intentan realizar en relación con el estado.

Las teorías del estado también pueden ser categorizadas en términos de cómo conceptualizan los intereses sociales y el estado. En las teorías liberales, se dice que el estado representa los intereses de ciudadanos individuales. Su función es proveer las condiciones en las que la vida, el bienestar y la propiedad de los individuos pueden ser protegidos y "las libertades y los derechos" del individuo pueden ser asegurados. En esta variante, se asume que los individuos son entidades autónomas, motivadas por interés propio, y posesivamente competitivas por naturaleza. El "interés" que tiene *en el estado* es hacer que la sociedad sea abierta a estas fuerzas *pero,* a la vez, prevenir que se convierta en una destrucción competitiva, "la guerra de todos contra todos" de Hobbes.

La explicación pluralista de los intereses y del estado reconoce que las sociedades modernas *no* están compuestas solamente por individuos que compiten entre sí. Hay grandes agrupaciones sociales —clases, grupos económicos u otros "grupos de interés"— que pueden tener intereses conflictivos, que compiten en la sociedad. Por el bien de una "sociedad libre", se debe permitir que tal competencia proceda; pero no se debe permitir que colapse en una violencia como medio de resolver el conflicto. Se requiere un "poder" que asegure que la competencia sea pacífica, dentro de un sistema definido

de "reglas de juego"; pero que también logre alguna solución intermedia que probablemente gane el consenso de la mayor parte del pueblo. Este árbitro es el estado.[3]

La aproximación liberal-democrática o reformista argumenta que debe haber algo por encima de los intereses particulares que representa el estado, es decir, los intereses de la sociedad o la comunidad *como una totalidad*. El guardián de este "interés general" es el estado. El reformismo reconoce que donde se deja libres a los individuos, grupos o clases para competir por sacar ventaja en economías liberales de libre-mercado, un sector o clase acumulará la mayor proporción de riqueza, capital, ganancia y poder. Por tanto, el estado debe intervenir de manera positiva para crear condiciones de mayor igualdad y justicia social, sin destruir el marco de fondo de competencia.

¿Pero qué ocurriría si surgieran intereses en conflicto desde la misma estructura de la sociedad? Las perspectivas marxistas sobre el estado argumentan que las clases son los grupos de interés fundamentales en la sociedad; que sus intereses inevitablemente entran en conflicto (la lucha de clases, no sólo la competencia pacífica); y estos conflictos de interés se generan por la misma estructura de las sociedades capitalistas. Los intereses de clase son tercos y estructurales. Por lo tanto, el poder del estado será monopolizado ya sea directamente por las clases dominantes en la sociedad, o será obligado a expandir, proteger y adelantar los intereses generales de éstas. Como escribió Engels alguna vez sobre la república democrática, "la riqueza ejerce su poder indirectamente" ([1884] 1953).

Las perspectivas marxistas concebirían el estado como un elemento estructural, que sistemáticamente da la ventaja al interés general de la clase dominante. O, en otra versión, que interviene para mantener o crear las condiciones para que todo el sistema funcione de manera más rentable para aquellos que ya sacan ventaja de éste. También existen diferentes variantes de la perspectiva marxista.

Tales perspectivas definidas en términos tan generales —la liberal, la pluralista, la reformista, la marxista— tenderán a informar casi todas las discusiones sobre el estado. Puede ser que las discusiones sobre el estado se esfuercen por poner a prueba y redefinir estas perspectivas a la luz de la investigación empírica. Pero todas las discusiones de este tipo serán informadas por nociones ideológicas y teóricas preconcebidas.

Referencias citadas

Anderson, Perry
1974 *Passages from Antiquity to Feudalism*. Londres: New Left Books. [*Transiciones de la antiguedad al feudalismo*. México: Siglo XXI Editores, 1979].
1974 *Lineages of the Absolutist State*. Londres: New Left Books. [*El estado absolutista*. Bogotá: Siglo XXI Editores, 1979].

3 Claro está que existen muchos pluralismos más sofisticados.

Dickinson, Harry Thomas
1977 *Liberty and Property.* Londres: Methuen. [*Libertad y propiedad. Ideología política británica del siglo XVIII.* Buenos Aires: EUDEBA, 1981].

Engels, Friedrich
[1884] 1953 *The Origin of the Family, Private Property and the State*. Londres: Lawrence and Wishart. ["El origen de la familia, la propiedad privada y el estado". En: Marx y Engels. *Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso, 1973].

Hexter, Jack
1983 "The Birth of Modern Freedom". *Times Literary Supplement* (21 de enero). 51-54

Hobbes, Thomas
1962 *Leviathan*. New York: Macmillan Publishing Co. [Leviatán, Madrid, Alianza Editorial, 1996.]

Macpherson, Crawford
1963 *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press. [*La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*. 2º ed. Barcelona: Editorial Fontanella, 1979].

Pirenne, Henri
1969 *Medieval Cities.* Nueva Jersey: Princeton University Press. [*Las ciudades de la edad media*. Madrid: Alianza, 1972].

Poggi, Gianfranco
1978 *The Development of the Modern State.* Londres: Hutchinson. [*El desarrollo del estado moderno: una introducción sociológica*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 1997].

Roberts, Simon
1979 *Order and Dispute: An Introduction to Legal Anthropology.* Harmondsworth: Pelican.

Skinner, Quentin
1978 *The Foundations of Modern Political Thought.* Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press. [*Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985].

Weber, Max, Hans Gerth y Wright Mills. (eds.).
1970 *From Max Weber: Essays in Sociology.* Londres: Routledge-Kegan Paul.

24. Cultura, comunidad, nación

Aunque nunca me enseñó Raymond Williams, y trabajé con él sólo de manera informal de vez en cuando, él tuvo una gran influencia en mi formación intelectual y política.[1] Nos conocimos en Oxford a mediados de los años cincuenta, él como profesor en educación para adultos y yo como estudiante de pregrado y luego de postgrado. En un momento clave de la formación de la primera Nueva Izquierda, algunos de nosotros leímos un borrador de *Cultura y sociedad*, lo cual ayudó a dar forma definitiva al interés en la "política cultural" que desde entonces ha caracterizado el pensamiento y la práctica de una "Nueva Izquierda" crítica e independiente. De allí en adelante, nuestros caminos se cruzaron constantemente —en la Junta Directiva del *New Left Review* de la que fui editor por un tiempo; en la preparación del *May Day Manifesto*; a lo largo del desarrollo de los estudios culturales, con el que estuve directamente conectado a través del Birmingham Centre de 1964 en adelante; y en una angustiada conversación en los años ochenta, pues todos intentábamos, de maneras distintas, entender la desorientación de la izquierda bajo el impacto del thatcherismo y las fuerzas que éste desató— hasta su muerte prematura en 1988.

Como he tratado de decir en otra ocasión, esto no refleja adecuadamente su enorme influencia formativa. No siempre estaba de acuerdo con él, por supuesto; y nada era más ajeno a su manera dialógica de pensar que siquiera un atisbo de discipulado. Sin embargo, como lo expuse anteriormente, el hecho es que "en un sentido intelectual más amplio, a menudo he tenido, en diferentes momentos de mi vida, la experiencia ominosa de empezar a seguir una línea de pensamiento, de manera dubitativa y confusa, sólo para descubrir que, aparentemente por coincidencia, Raymond no solamente había estado siguiendo una línea bastante similar, sino que le había dado una formulación más clara, más contundente y aclaradora de lo que yo jamás hubiera podido darle" (Hall 1993: 305).

Hubo otra "afinidad electiva" que me hizo sentir cercano a él, a pesar de nuestras enormes diferencias de temperamento, carácter, origen, edad, generación y formación: nuestras reacciones, como "becados"[2] de las periferias de la cultura inglesa, a nuestro primer encuentro con las instituciones que estaban

1 Se presentaron versiones de este ensayo en Cardiff ("The 1992 Raymond Williams Lecture", Welsh Open University y National Institute for Adult and Continuing Education); en Birmingham ("The Raymond Williams Lecture", Centre for Cultural Studies y Birmingham International Film and Television Festival); y en Oxford ("Cultural Theory at the Fin-de-Siècle Conference", The R. Williams Memorial Trust).

2 *"Scholarship boys"*: se refiere a jóvenes de condiciones sociales menos privilegiadas que acceden a la educación mediante becas (Nota del traductor).

en su mero centro como sistema cultural dominante: Oxbridge.[3] Todavía recuerdo la impresión que me produjo reconocerme en sus respuestas a las preguntas de sus entrevistadores en *Politics and Letters* sobre el impacto que tuvo Cambridge sobre él cuando estuvo allí por primera vez en octubre de 1939: "Yo no estaba preparado para ello en absoluto. No sabía nada sobre eso" (Williams 1979: 40). Como escribió posteriormente en "My Cambridge": "No era mi Cambridge. Eso estaba claro desde el principio […] Ahora he pasado 18 años en la universidad en tres períodos distintos. En cada uno de ellos he empezado por estar sorprendido de estar allí y luego, con el paso del tiempo, he logrado establecerme de alguna manera. Pero esto siempre, aun en el período más largo, ha parecido algo temporal […] Cambridge puede hacerte pedazos sin justificación, confundirte, enfermarte, estrujarte" (Williams 1989a: 5). Habiendo pasado seis años en Oxford, pensé que entendía inmediatamente lo que quería decir.

Lo que era aun más notorio era la confianza con que Raymond Williams era capaz de medir la llamada "civilización" de Cambridge en relación con otra civilización, otro conjunto de estándares sacado de su experiencia de una "comunidad conocible" alternativa y diferente —su *Border Country*[4] galés— en comparación a la cual Cambridge resultó tristemente deficiente:

> Recordé una conversación que me narró mi padre sobre su anticipada visita [a Trinity].[5] El portero le había preguntado, con altanería, si mi nombre estaba inscrito. "Sí, desde el otoño pasado". "¿El otoño pasado? Muchos de ellos son inscritos [*put down*] al nacer, ¿sabes?" Trato de ser caritativo y me resulta más fácil ahora. Pero recuerdo sentarme en las bancas del comedor, rodeado de estas personas y deseando que ellas en verdad hubiesen sido sacrificadas [*put down*] al nacer.[6] […] El mito del joven de la clase obrera que llega a Cambridge […] es que éste es un inadaptado social que tiene que aprender nuevos modales. Puede depender de dónde vienes. No se sentía así viniendo de la Gales rural. La clase que ha dominado Cambridge está inclinada a describirse como educada, sensible y de buenos modales. Se compara constantemente con las otras, más rudas y groseras. Cuando se dirige a las artes se felicita abiertamente por su gusto y sensibilidad; habla de su compostura y su tono. Si digo, entonces, que lo que encontré fue un grupo extraordinariamente grosero, resuelto y cargado de nombres, me dirán que estoy mostrando un sentimiento de clase: envidia de clase o resentimiento de clase. Que yo haya mostrado un sentimiento de clase no se puede dudar. Sin embargo, insisto en que nadie que haya tenido la suficiente fortuna como para haber crecido en un hogar bueno en una comunidad genuinamente bien educada y sensible podría siquiera por un momento

3 *Oxbridge*: palabra compuesta de "Oxford" y "Cambridge" para referir a estas dos universidades inglesas de manera conjunta (Nota del traductor).

4 *Border Country* ["País fronterizo"] es el título de una novela autobiográfica de Raymond Williams. (Nota del traductor).

5 Trinity College es un colegio de la Universidad de Cambridge en Inglaterra (Nota del traductor).

6 Raymond Williams hace uso del doble sentido de *"put down"*, que significa tanto "apuntar" como "sacrificar [a un animal]" (Nota del traductor).

> envidiar estas personas gritonas, competitivas, necesitadas. Lo que no sabía en ese entonces era cuán fría es esa clase. Eso se aprende con la experiencia (Williams 1989b: 7-8).

¿Qué hizo que Raymond Williams fuera capaz de, en sus palabras, "atacar a Cambridge y no sentir miedo en absoluto"? Fue su "ubicación" dentro de otra cultura; su acceso a una comunidad distinta, cognoscible, ciertamente parte de otra cultura nacional, una "estructura de sentimiento" diferente. Aunque subordinado y desplazado en su relación periférica con la cultura inglesa dominante, y con la cultura de las clases medias y altas, educadas y metropolitanas, esta otra "comunidad cognoscible" le proporcionó ciertos recursos culturales, que le permitieron vivir y sentir, y luego escribir y pensar, según principios distintos de los de "Cambridge". Fue esto, a su vez, lo que influenció su manera de pensar en ideas tan clave como "cultura", "comunidad", e incluso Gales como nación y "ser galés" como una identidad cultural, dando una dimensión experiencial y "vivida" a su manera de concebirlas cuando llegó posteriormente a reflexionar sobre este conjunto de conceptos. Las fortalezas y limitaciones de sus ideas acerca de estos temas, y su valor al ayudarnos a pensar las complejidades de estas formaciones ahora en el contexto muy cambiado de los años noventa en adelante, constituyen la sustancia de estas reflexiones. Pero la historia en verdad comienza aquí, con la idea de una "comunidad cognoscible" en el país fronterizo galés de sus primeros años, y cómo éste informó y dio lugar a su trabajo teórico. Como dijo Williams, recordando la manera en que el escritor galés Emur Humphreys introdujo alguna vez una lectura de la novela del primero: "no es *Border Country* de Raymond Williams, sino Raymond Williams del border country".

En su discusión de la "cultura", en el famoso capítulo del "Análisis de la cultura" en *La larga revolución*, su tentativa innovadora de romper con el discurso literario-moral de *Cultura y sociedad* en un esfuerzo más sostenido de teorización general, la movida conceptual clave que realiza es alejarse de una definición "abstracta" de la cultura —"un estado o proceso de perfección humana"— hacia una concepción de la cultura como "una descripción de un modo de vida particular que expresa ciertos significados y valores no sólo en el arte y el aprendizaje, sino en las instituciones y en la conducta cotidiana". Insistió, con su énfasis característico en "nuestra vida común", en que la cultura es "cotidiana" [*ordinary*]. Sostuvo que el análisis de ésta, desde tal definición, "es la clarificación de los significados y valores implícitos y explícitos de un modo de vida o de una cultura particular". Lo que es característico aquí es no sólo el movimiento del ideal abstracto a lo concreto, de textos a sus contextos de vida institucional y conducta cotidiana [*ordinary*], sino también la desestabilización de las distinciones artificiales entre el arte y la literatura —los significantes de "cultura" en el primer sentido según "Cambridge", por así decirlo— y lo que él llamaba "la organización social general". "El arte está allí, como una actividad, junto a la producción, el comercio, la política, el criar familias. Para estudiar las relaciones adecuadamente debemos estudiarlas activamente, viendo todas las actividades como formas particulares y contemporáneas de energía humana" (Williams 1961: 80).

Más tarde iba a insistir en que las formas y convenciones más especializadas de lo que Cambridge llamaba la "literatura" se podrían comprender a lo mejor como diferentes clases de "escritura", todas relacionadas, de maneras y formas distintas, con las "estructuras de sentimiento" más amplias, la manera en que significados y valores se vivían en la vida real, en comunidades de verdad.

> Lo más difícil de captar, al estudiar cualquier período del pasado, es ese sentido de la calidad de la vida en cualquier lugar y tiempo particular; un sentido de las maneras en que las actividades particulares se combinaban para formar una manera de pensar y de vivir […] Creo que podemos comprender esto mejor si pensamos en cualquier análisis similar de un modo de vida que compartimos nosotros mismos (Williams 1961: 80).

Esta estructura, la "más delicada y menos tangible", la llamó la "estructura de sentimiento" de un período. Edward Said, conferencista del Williams Memorial de 1989, creía que este concepto, que le posibilitó ir más allá de "la captura ideológica del texto hacia la vida de las comunidades más allá de éste", era su "contribución más célebre al estudio literario".

A propósito, pocas personas saben que una de las primeras formulaciones meticulosas de esta idea central en el trabajo de Williams apareció en un pequeño libro titulado *Preface to Film*, que escribió y publicó (en 1954) con Michael Orrom, un director de cine que trabajaba con Paul Rotha y a quien Raymond conoció en Cambridge:

> Ahora creemos, por lo general, que todos los productos de una comunidad en un período dado están esencialmente relacionados, aunque en la práctica y en el detalle esto no siempre se puede ver fácilmente. Al estudiar un período, podríamos ser capaces de reconstruir con relativa exactitud la vida material, la organización social general y, en mayor medida, las ideas dominantes. No es necesario discutir aquí cuál de estos aspectos de todo el complejo es determinante, si es que lo es alguno […] Pero aunque podemos, en el estudio de un período pasado, separar aspectos particulares de la vida y tratarlos como si fueran independientes, es obvio que esto es sólo una manera de estudiarlos, no una manera de experimentarlos (Williams y Orrom 1954: 9).

Aun cuando, en *La larga revolución*, el acento bastante "organicista" que pone en la cultura como "un estilo de vida entero" se mueve en una dirección más dialógica, hacia un énfasis en el dar y quitar significados dentro de un conjunto de relaciones vividas, este nuevo énfasis en la "comunicación" inmediatamente se vincula con la idea de "comunidad" y la moldea:

> La comunidad humana crece por el descubrimiento de significados comunes y vías de comunicación comunes […] Así, nuestras descripciones de nuestra experiencia llegan a componer una red de relaciones, y todos nuestros sistemas de comunicación, incluyendo las artes, son literalmente partes de nuestra organización social. La selección e interpretación que involucran nuestras descripciones encarna nuestras actitudes, necesidades e intereses que buscamos validar a través

> de aclararlos para otros. Al mismo tiempo, las descripciones que recibimos de otros encarnan sus actitudes, necesidades e intereses, y el largo proceso de comparación e interacción constituye nuestra vida asociativa fundamental. Ya que nuestras maneras de ver las cosas constituyen, literalmente, nuestras maneras de vivir, el proceso de la comunicación es en realidad el proceso de la comunidad: el compartir significados comunes y de allí actividades y propósitos comunes; el ofrecimiento, la recepción y la comparación de nuevos significados, que llevan a las tensiones y a los logros del crecimiento y del cambio (Williams 1961: 10).

En lo teórico, las formulaciones de Williams crecieron con el paso de los años, tanto en complejidad como en confianza. *Marxismo y literatura* es una poderosa y condensada declaración de sus reflexiones más maduras sobre estos temas. No obstante, los puntos de énfasis que hemos identificado en sus primeros trabajos se mantienen vigentes hasta el final.

En esta época cargada de nacionalismos reanimados en pequeñas y grandes sociedades, y llena de las aspiraciones de los marginados a convertirse en miembros de la nación —rasgos que se han convertido inesperadamente en distintivos del mundo de la modernidad tardía de los años noventa y que están transformando la vida cultural de la modernidad—, ¿qué podemos aprender de la lucha ardua de Raymond Williams con estas cuestiones de cultura, comunidad, experiencia compartida e identidad nacional? ¿Cuán útiles son para ayudarnos a descifrar el imprevisible "retorno" del nacionalismo como fuerza histórica mayor y los esfuerzos por restaurar las culturas nacionales como la fuerza primordial de la identidad cultural, tal como se manifiestan estas tendencias hoy en día, mucho más allá de las luchas de liberación nacional que marcaron el momento descolonizador de las primeras décadas de la postguerra? ¿Cuánto podemos aprender de él para sortear las corrientes de estas aguas confusas y peligrosas?

Tenemos que, primero, situar el contexto a través de tratar, por superficialmente que sea, de caracterizar esta "nueva" situación. Los grandes discursos de la modernidad —en este sentido tanto el marxismo como el liberalismo, aunque de maneras distintas, son "grandes narrativas" de la Ilustración— nos llevaron a creer que la pasión nacionalista no se iba a reanimar, sino a desaparecer. Estar sujeto a la nación, como a la tribu, a la región, al lugar o a la religión, se consideraba un particularismo arcaico que el capitalismo moderno disolvería o sustituiría, de manera gradual o violenta. El socialismo, la "contracultura de la modernidad" según la frase de Zygmunt Bauman, estaba fundado del mismo modo en la inclusión de estos particularismos en una consciencia más cosmopolita o internacionalista. La globalización, llevando el mundo cada vez más hacia la red del mercado capitalista global, no es, por supuesto, un fenómeno reciente, post-"Big Bang". Ha estado sucediendo desde que los españoles y portugueses dieron inicio al el "encuentro" de Occidente con el Resto al final del siglo XV. La reciente integración de los sistemas financieros, la internacionalización de la producción y el consumo, la propagación de redes globales de comunicación, constituyen sólo la última fase —aunque distintiva— de un proceso largo e histórico.

Sin embargo, esta última fase de la globalización capitalista, con sus compresiones y reordenamientos brutales a través del tiempo y del espacio, no ha resultado necesariamente en la destrucción de aquellas estructuras específicas ni de los vínculos e identificaciones particulares que suponen las comunidades más localizadas a las que una modernidad homogeneizante supuestamente reemplazaría. Naturalmente, las fuerzas de la modernidad capitalista, en sus desarrollos conjuntos y disparejos, han dislocado radicalmente las sociedades en las que han penetrado (aunque esta historia distintiva del desarrollo capitalista usualmente se ha subordinado, al narrarse, con respecto a la historia bastante distinta de cómo el capitalismo "evolucionó" plácidamente del seno de Europa feudal). Sin embargo, la llamada "lógica del capital" ha operado a través de la diferencia —preservando y transformando la diferencia (incluida la diferencia sexual)— y no a través de socavarla.

El motor de esta historia expansionista fue el estado-nación europeo, caracterizado por límites territoriales, economías nacionales bien definidas y por culturas cada vez más nacionales. Claro que esto iba acompañado de los flujos —de capital, de bienes, de trabajo— entre y a través de fronteras nacionales. Como observó Immanuel Wallerstein, "[e]n el mismo momento que uno ha estado creando culturas nacionales, cada una distinta de la otra, estas corrientes han estado derrocando las distinciones nacionales" (1991: 19). Esta tensión entre la tendencia del capitalismo a desarrollar un estado-nación y unas culturas nacionales y sus imperativos transnacionales es una contradicción que se encuentra en el corazón mismo de la modernidad y que ha tendido a dar al nacionalismo y a sus particularismos una importancia y fuerza peculiar en el corazón del llamado nuevo orden global transnacional. Negociar esta tensión fue uno de los principales trucos del thatcherismo, y su fracaso a la hora de tratar de resolverla —la ilusión que Gran Bretaña podía arrebatar las mercaderías de un "mercado único" sin sacrificar a la idea europea siquiera una pulgada de soberanía nacional o "inglesidad" [*Englishness*] como identidad cultural— fue lo que finalmente destrozó a la señora Thatcher y que llevó a sus sucesores, el señor Major y el señor Lamont, al borde del abismo postMaastricht.

Sin embargo, la fase actual de globalización intensificada ha favorecido las tendencias que empujan a los estados-nacionales hacia la integración supranacional económica y, más a su pesar, política y cultural. Se debilita al estado-nación sin destruirlo, y de ese modo se abren las economías locales y regionales tanto a nuevas dislocaciones como a nuevas relaciones. Paradójicamente, la globalización parece también haber llevado a un fortalecimiento de las alianzas e identidades "locales" dentro del estado-nación, aunque esto podría ser engañoso, ya que el fortalecimiento de "lo local" probablemente no sea el revivir de las identidades estables de las "comunidades localmente establecidas" del pasado, sino más bien esa versión complicada de "lo local" que opera dentro de la lógica de "lo global" y que ha sido totalmente reconfigurada por ella.

Un resultado ha sido una lenta y dispareja erosión de los nacionalismos "centrados" del estado-nación europeo occidental, acompañada de un fortalecimiento tanto de las relaciones transnacionales como de las identidades locales,

simultáneamente "por encima" y "por debajo" del nivel del estado-nación, por así decirlo. Dos rasgos de este proceso muy disparejo han sido la revalorización de nacionalismos más pequeños y subordinados y de movimientos para la autonomía nacional y regional llevados a cabo precisamente por esos grupos cuyas identidades fueron tragadas o incluidas bajo lo que Ernest Gellner llama "el techo político" de los grandes estados-nacionales, y el crecimiento paralelo de una reacción defensiva de parte de aquellas culturas nacionales que se ven amenazadas desde sus periferias. Podemos ver esto no sólo en el fortalecimiento de identidades regionales y nacionales dentro del Reino Unido (o, como lo llama Raymond Williams, "el Yookay"[7]) sino también en los esfuerzos crecientes de los centros locales que intentan evitar obstrucciones de varios tipos a nivel nacional: el sueño de Escocia de romper la conexión inglesa y de restaurar los lazos que tuvo con Europa durante la Ilustración, la posibilidad de incluir los problemas intratables de Irlanda del Norte bajo alguna forma de solución "europea". Williams mismo refleja la ambivalencia de la identificación producida por estas dos tendencias al referirse a sí mismo como alguien que se considera "europeo-galés". No obstante, hay signos similares en otras partes de Europa: el ejemplo más reciente podría ser el crecimiento de la Liga Norteña en Italia como una manera de disociar el Milán industrial (y, como se supo después, corrupto) del Sur "atrasado" (y, por supuesto, igualmente corrupto).

Mientras esto ha estado sucediendo en Europa Occidental, hemos presenciado la ruptura de la Unión Soviética y de Europa del Este y el resurgimiento de los nacionalismos étnicos entre pueblos que han estado sumergidos durante décadas dentro del supranacionalismo de la esfera de influencia soviética. Esto parece reflejar un complejo movimiento doble, pues la tentativa de reconstituirse como naciones representa tanto una reacción en contra del pasado soviético y del estado socialista, como la esperanza a futuro —que podría resultar ilusoria— de que la nación sea el único pasaporte o entrada que queda para que los retrasados europeos orientales ingresen a la nueva prosperidad de Europa Occidental.

De allí el espectáculo confuso de lo que podríamos llamar los nacionalismos ascendientes y descendientes que están encerrados en una especie de doble hélice conjunta e irregular. Parece claro, a pesar de las expectativas a menudo demasiado racionales preferidas por las perspectivas internacionalistas de la izquierda, que el nacionalismo no sólo no es una fuerza gastada; tampoco es, en lo político, necesariamente o una fuerza reaccionaria o una progresista. Hemos visto bastantes ejemplos de ambos tipos en los últimos años, aun suponiendo que es fácil establecer el criterio por el cual pueden distinguirse fácilmente (¿el nacionalismo iraquí es progresista porque se opone a Occidente, o reaccionario porque contiene a su pueblo bajo una sujeción dictatorial cruda y violenta?). Para acuñar una frase retomando una conocida expresión de Ernesto Laclau, el nacionalismo "no tiene una pertenencia política necesaria". Se puede conjugar para formar posiciones políticas muy diferentes en momentos históricos distintos, y su carácter depende en gran medida de otras tradiciones, discursos y fuerzas con los que está articulado. Los nacionalismos

7 Esta palabra juega con el sonido de las siglas UK [*United Kingdom*] leídas en inglés (Nota del traductor).

de, digamos, los países del "Tercer Mundo" en la época de la descolonización, que se producían como los discursos contrarios a los de la explotación y la colonización cultural y que estaban ligados a las culturas y tradiciones políticas críticas, tuvieron un significado político muy diferente y una trayectoria muy distinta a los que han sido generados como reacción histórica contra el socialismo de estado impuesto, pero que han reaparecido en culturas políticas con fuertes tradiciones absolutistas étnicas y religiosas.

El estado-nación nunca fue simplemente una entidad política. Fue también siempre una formación simbólica —un "sistema de representación"— que producía una "idea" de la nación como "comunidad imaginada", con cuyos significados podíamos identificarnos y que, a través de esta identificación imaginaria, formaba a sus ciudadanos como "sujetos" (en los dos sentidos que Foucault da al término "sujeción": ser sujeto de la nación y estar sometido a ella). No hay duda, entonces, que el relativo declive de los estados-nacionales centralizados, con sus culturas e identidades nacionales incluyentes, implantadas y aseguradas por instituciones culturales fuertes, y que afirmaban ser capaces de englobar toda diferencia y diversidad dentro de su unidad imaginada, da origen a profundas ambivalencias y fisuras dentro del discurso del estado-nación y, así, presenta oportunidades sin precedentes para que nacionalismos más pequeños reanuden sus aspiraciones a la autonomía dentro de nuevos arreglos más efectivos de autogobierno. Esta es la perspectiva que Raymond Williams abordó con cada vez mayor frecuencia y urgencia en sus escritos sobre Gales y otras luchas por "identidades sociales reales", especialmente en *Towards 2000*, pero también en un registro distinto, en su ficción.

Sin embargo, es importante reconocer que el impulso a la nación, en muchos de los pequeños nacionalismos "ascendientes", a menudo puede manifestarse en la tentativa de construir étnicamente (o cultural, religiosa o racialmente) formaciones cerradas o "puras" en lugar de los estados-nacionales corporativos más antiguos o de las formaciones imperiales. Esto es una clausura que resulta, en términos de Gellner, de tratar de realizar la aspiración de reunir un pueblo, una etnicidad, bajo un solo techo político, lo cual ven como el secreto del triunfo de los grandes estados-nacionales modernizantes de la modernidad occidental.

Pero la historia de los estados-nacionales de Occidente nunca ha sido étnicamente pura. Como Daffyd Ellis Thomas, el diputado de Playd Cwmry anterior, ha señalado nuevamente hace poco, éstos son, sin excepción, étnicamente híbridos: son productos de conquistas, de la absorción de un pueblo por otro. Ha sido la función principal de las culturas nacionales —que, como hemos sostenido, son sistemas de representación— representar lo que es, en realidad, el revoltijo étnico de la nacionalidad moderna como la unidad primordial de "un pueblo"; y la de sus tradiciones inventadas, proyectar sobre las rupturas y conquistas, que son su verdadera historia, una continuidad aparentemente perfecta e intacta que se remonta a un tiempo mítico puro. Es más, esta "hibridez" del estado-nación moderno se está acrecentando, en la fase actual de la globalización, a causa de una de las migraciones de masa, forzadas y no forzadas, más grandes de los últimos tiempos. De este modo, los estados-nacionales occidentales, ya irreparablemente "diasporizados", se están

volviendo, uno tras otro, inextricablemente "multiculturales": "mezclados" en lo étnico, religioso, cultural, lingüístico, etc.

A pesar de esto, muchos de los nuevos nacionalismos están tratando frenéticamente, muchas veces a base de mitos de origen extremadamente dudosos y otras afirmaciones falsas, de producir un pueblo purificado y de realizar una "limpieza étnica", para usar la encantadora frase que los serbios han vuelto a traer al vocabulario europeo postmoderno. Aquí, verdaderas historias dislocadas y etnicidades hibridizadas europeas que han sido formuladas y reformuladas a lo largo de la historia torturada y violenta de la marcha de Europa hacia la modernidad son asimiladas por alguna concepción esencialista de la identidad nacional, a través del retorno subrepticio de la "tradición" —que frecuentemente es de la categoría "inventada", según la clasificación de Hobsbawn y Ranger— que reescribe la identidad cultural como una esencia en despliegue, que se mueve, aparentemente sin cambios, de pasado a futuro.

Para no pensar que este tipo de absolutismo étnico se limita a los Balcanes —que los europeos occidentales siempre han considerado como incapaces de gobernarse a sí mismos—, debemos recordar que hay versiones de éste que están sanas y salvas en los antiguos estados-nacionales "modernos", especialmente a raíz de la diversidad multicultural que las dislocaciones de la globalización están impulsando. Ahora podemos apreciar la pregunta thatcherista —"¿Eres uno de nosotros?"— no sólo como una búsqueda de nuevos conversos al evangelio de las fuerzas del mercado, sino como el esfuerzo más reciente, aún en pleno desarrollo, por resucitar aquella especie precaria, el "hombre verdaderamente inglés" del siglo XX tardío (la marca de género es deliberada) y por redescubrir, mediante una forma virulenta de modernización regresiva (una tentativa de captar el futuro por medio de un determinado desvío largo a través del pasado), aquellas formas discursivas de "grandeza" masculina y empresarial que podrían restaurar la "inglesidad" como identidad nacional asediada: aquella identidad cultural en la cual todas las demás diversas culturas de las Islas Británicas y, en su periferia, de las sociedades colonizadas, tan frecuentemente fueron aglutinadas de modo tan brutal.

Ante la proliferación de la diferencia cultural en el interior del país, y frente al carácter multiétnico de la "nueva Bretaña", y amenazada por el otro lado por el trauma invasivo de una emergente identidad "europea", en Gran Bretaña hemos visto, a lo largo de la década pasada, la construcción de una definición particularmente defensiva, cerrada y exclusiva de la "inglesidad" que se propone como manera de prevenir la diferencia o de rehusar vivir con ella, lo cual constituye un retiro de la modernidad que ningún ejercicio de la neolengua gerencial o del "nuevo empresarialismo" podría disfrazar o disimular. Un desliz del lapicero danés y ha salido a borbotones, de formas distintas, tanto de parte de la izquierda como de parte de la derecha. Confrontados por una derecha extrema abiertamente racista en Francia o Alemania, los británicos pueden sentirse superiores y complacientes. Sin embargo, las formas particulares de racismo cultural que han crecido bajo la sombra del thatcherismo juntan y condensan, en un solo discurso, cuestiones de raza y etnicidad y cuestiones de nación y pertenencia nacional y cultural: "la pertenencia cultural" (redefinida como una antigua y exclusiva forma de etnicidad)

ha sustituido a la pureza y a las funciones genéticas como el lenguaje codificado para la raza y el color. Como señaló Paul Gilroy:

> Una forma de racismo cultural que ha tomado distancia necesaria de las crudas ideas de inferioridad biológica ahora busca presentar una definición imaginaria de la nación como comunidad *cultural* unificada. Construye y defiende una imagen de la cultura nacional, homogénea en su blancura pero precaria y perpetuamente vulnerable a ser atacada por enemigos desde dentro y desde fuera (1987: 49-50).

Algo del mismo miedo a la diferencia y a la diversidad se puede apreciar de formas distintas en toda la "Nueva Europa", pues los pueblos más heterogéneos apresuradamente improvisan alguna nueva identidad cultural unitaria como protección no sólo frente a vecinos con los que han vivido pacíficamente durante siglos, sino también frente a musulmanes norteafricanos, turcos y otros migrantes atraídos a Europa desde sus periferias. Podemos divisarlo reflejado en los métodos, conscientemente muy de "Pequeña Inglaterra",[8] diseñados para enseñar literatura e historia —los discursos clave en la construcción de la identidad nacional— dentro del nuevo Currículo Nacional inglés de educación colegial. También podemos reconocerlo en la violenta reacción contra el multiculturalismo en colegios y universidades de Estados Unidos. Estas tendencias deben tener sus aliados y partidarios respetables en Gran Bretaña y sus guardias de asalto no tan respetables en otras partes en Europa, mientras que los que son desplazados por la destrucción de las economías indígenas, el costo demasiado elevado de la cosecha, el peso asfixiante de la deuda, la pobreza, la sequía y la guerra llevada a cabo con la ayuda del tráfico internacional de armas, compran un pasaje de solo ida y cruzan las fronteras hacia el "paraíso" o "el estilo estadounidense" ["*the American way*"]. Raymond Williams, de hecho, ha escrito elocuentemente acerca de esta tendencia en una de sus formas históricas anteriores, particularmente en cuanto a cómo afectaba a la Gales rural:

> Conforme cambiaron las ventajas del comercio y de la producción, grandes cantidades de personas tuvieron que moverse nuevamente o quedarse varados en el escombro de una economía destruida por la sobreoferta del trabajo. Movimientos masivos de este tipo ocurren todavía en miles de emigraciones e inmigraciones autorizadas y no autorizadas y en las sendas desesperadas que van desde las tierras desposeídas por el agro-negocio hasta los pueblos jóvenes que están en los bordes de las ciudades densamente pobladas (Williams 1983: 186).

Las respuestas a estos movimientos masivos y imprevistos de las poblaciones del "Sur" degenerado al "Norte" sobrealimentado bajo el impacto de la globalización, impulsados por formas educadas y no tan educadas de absolutismo étnico, son una especie de fundamentalismo igual de retrógrado a aquel que se encuentra en algunas secciones del mundo islámico. Estas reacciones han

8 "*Little England*": "*Little England beyond Wales*" [Pequeña Inglaterra más allá de Gales], se refiere a un área de Gales, conformada por partes de Pembrokeshire y Carmarthenshire. Se caracteriza por haber sido recinto de la lengua y la cultura inglesa durante siglos, pese a encontrarse lejos de la frontera con Inglaterra (Nota del traductor).

reemplazado el comunismo en la demonología de Occidente y se retratan superficialmente como signo de una retirada de parte de los pueblos retrasados que dejan la modernidad, cuando en realidad son a menudo respuestas ambiguas emitidas ya sea por aquellos que han sido dejados de lado por la "modernidad" o por los que están ambigua y parcialmente incorporados en una de sus muchas formas, mientras que los fundamentalismos que están afligiendo a las culturas nacionales "modernas" no sólo surgen del mismo corazón de la modernidad sino que son un continuo recordatorio de la sombra oscura que ha acompañado persistentemente a ésta y a la Ilustración europea desde su inicio.

En vista de estas dislocaciones, es fácil comprender por qué Raymond Williams resalta una y otra vez lo que él llama "los asentamientos enraizados", "las identidades sociales vividas, trabajadas y ubicables", para realzarlos en contraste a lo que persistentemente caracteriza como las "abstracciones" de las identidades culturales nacionales modernas. Con exactitud inequívoca, ubica a quién o qué es responsable de estas dislocaciones, frente a las que la identidad nacional ha sido usada tan frecuentemente en el pasado como defensa confiable: "En la época moderna, ha sido el capitalismo que ha entorpecido y neutralizado las comunidades naturales e impuesto órdenes artificiales. Es, entonces, una ironía salvaje que los estados capitalistas hayan triunfado una y otra vez en movilizar sentimientos patrióticos según sus propias formas e intereses" (Williams 1983: 184).

El énfasis persistente que Williams pone sobre las "vidas reales" dentro de las "comunidades cognoscibles" tiene un efecto saludable dentro de la actual confusión postMaastricht. Pues, por más que uno pueda respaldar el cambio de un pequeño y angosto inglaterrismo [*Englandism*] a una perspectiva europea más amplia, al dar la bienvenida a esta ampliación y diversificación de perspectivas "inglesas", hay que reconocer también que la idea de que algo llamado "la identidad" o "la cultura" europea pueda ser creado a voluntad, de un día para otro, a instancias de un mercado único o de los requerimientos del sistema bancario europeo, representa una concepción de la cultura y un entendimiento de los mecanismos de identificación social tan superficial y "abstracta", en palabras de Raymond Williams, que merece su castigo, castigo que los daneses han dado a la Comunidad Europea de manera tan decisiva en su referéndum. Mientras más "cree" uno en "Europa", o mejor dicho, mientras sea más cierto que la cuestión de lo europeo es un concepto polémico y digno de ser objeto y escenario de una lucha, más importante se vuelven preguntas como "¿a qué Europa nos referimos?", "¿qué es la cultura europea?", "¿la identidad europea de quién?", "¿qué versión de la modernidad europea?", y por cierto también "¿cómo va a ser posible, si va a serlo alguna vez, ser "negro" y "europeo" al tiempo?"

Williams sin duda apreciaba las complejidades de tratar de restaurar una identidad galesa ya unificada alrededor de una noción única de Gales como comunidad nacional. A pesar del esfuerzo maravilloso en sus novelas por recrearla imaginativamente como "comunidad imaginada", reconocía a menudo la relación problemática que tenía con Gales. Su familia, después de todo, no hablaba galés, aunque aprendieron poemas y canciones galeses para

ocasiones especiales. Su temprana "hostilidad hacia las normas de la comunidad galesa inconformista"[9] tuvo como resultado, inicialmente, "un rechazo de mi galesidad [*Welshness*] que no superé hasta que tuve treinta y tantos años, cuando empecé a leer la historia y a comprenderla". Una y otra vez, como podríamos esperar, insiste en que "tengo que enfatizar la gran complejidad de Gales e Inglaterra". Los galeses siempre están preguntando qué es Gales en realidad: "el elemento problemático es característico" (Williams 1989c: 68).

Comprende por completo el discurso esencialmente mítico y construido de "la continuidad cultural esencial" con el que los galeses se consuelan a veces con respecto a lo que les ha sucedido. Conoce desde adentro la complejidad de la historia étnica de "lo que ahora es Gales desde los primeros tiempos". Reconoce la complejidad del patrimonio lingüístico donde el diferencial del lenguaje galés/inglés, ya complicado, está atravesado por otro diferencial importante: "la manera en que esa mayoría de los galeses que han perdido su idioma nativo ahora hablan y escriben inglés". Nota los peligros de reconstruir una identidad unificada sin fundamentos legítimos y los de una historia nacional falsamente continua cuando la historia real es una de las rupturas y discontinuidades —"el conflicto industrial dentro del desarrollo económico acelerado y el conflicto agrario dentro del empobrecimiento, la despoblación y la marginalización"— y cuando incluso la resistencia a la colonización cultural en sí fue una respuesta profundamente diferenciada, gobernada tanto por la colonización a la que estaba reaccionando como por lo que era ella en sí misma. Insiste que la reactivación cultural nacional galesa requiere "el análisis de una historia entre pueblos ahora radicalmente dislocados y subordinados, más que el afortunado resurgimiento de una esencia subyugada" (Williams 1989c: 68).

Sin embargo, hacer hincapié en "las relaciones sociales reales y sostenidas" como fundamento principal de la identificación y la "pertenencia" cultural presenta muchas dificultades serias que nos llevan de vuelta a aquel énfasis original, presente en el trabajo de Williams, puesto en la cultura y la comunidad como "un estilo de vida total". ¿El estilo de quién? ¿Qué vida? ¿Un estilo, o varios? ¿No es cierto que, en el mundo moderno, cuanto más examinemos "los estilos de vida", más parecen estar diversificados internamente, atravesados por patrones complejos de similitud y diferencia? Parece que personas modernas de todo tipo y condición han tenido, cada vez más, como condición de sobrevivencia, que ser miembros simultáneamente de muchas "comunidades imaginadas" superpuestas; y las negociaciones entre estas complejas "fronteras" y a través de ellas son características de la modernidad en sí. Para no asumir que esta capacidad de vivir en muchos "mundos" a la vez y negociar con ellos es un signo de la condición moderna alienada, un peso puesto sólo sobre el sujeto nómada postmoderno y occidental, vale la pena recordar que el peso de la "doble consciencia" que identificó W. E. B. Du Bois era el peso de la consciencia no del amo, sino del esclavo y sus descendientes, quienes

9 *Nonconformist:* se refiere a *Nonconformity,* una iglesia protestante escindida de la anglicana (Nota del traductor).

—como observó C. L. R. James— están "en la civilización occidental, y han crecido en ella pero aún no son completamente parte de ella".[10]

En *Towards 2000*, Williams discute la respuesta del hombre blanco de clase obrera ante lo que llama —de manera muy eufemística— "las últimas inmigraciones de personas más visiblemente diferentes" y las coléricas confusiones y prejuicios que se desencadenan cuando, en sus palabras, los negros (pues son éstos —nosotros— las "personas visiblemente diferentes") "se cruzan con formas de identidad más selectivas". Reconoce que la reacción a la presencia de extranjeros desemboca fácilmente en especificar esta "otredad" como negra. Pero él no está de acuerdo en que esto siempre se etiquete como "racismo", y objeta especialmente lo que llama "la respuesta liberal estándar" —"Pero ellos son tan británicos como tú"—, argumentando que ésta equivale a emplear "una definición meramente legal de lo que es ser británico":

> Constituye un serio malentendido, cuando están en juego relaciones sociales enteras, suponer que los problemas de identidad social se pueden resolver mediante definiciones formales. Pues, aunque de manera dispareja y a veces precaria, la experiencia siempre nos ha enseñado que en esencia, una consciencia efectiva de la identidad social depende de relaciones sociales reales y sostenidas. Reducir la identidad social a definiciones legales formales en el ámbito estatal es actuar en connivencia con las superficialidades alienadas de 'la nación' […] que forman los términos funcionales limitados de la clase dominante moderna (Williams 1983: 195).

Me parece que este pasaje contiene una serie de fuertes truncamientos y elipsis, y no sorprende, por lo tanto, que en el intercambio ahora famoso en *There Ain't no Black in the Union Jack*, Paul Gilroy, con mucha razón, lo enfocara como algo que representa, en sus implicaciones, una forma racialmente exclusiva de identidad social, lo cual indica la medida en que el trabajo de Williams, como mucho del resto del pensamiento de la izquierda, sigue siendo ciego a las cuestiones de raza y sigue enmarcado por ciertas suposiciones culturales "nacionales" que nunca han sido examinadas. Como preguntó Gilroy, ¿cuán "entera" debe ser una "relación social entera"? ¿Cuán "reales" son las relaciones sociales entre negros y blancos en muchas comunidades citadinas y cuán "sostenidas" tienen que ser para incluir una igualdad de respeto? Es verdad que la identidad social no se puede reducir a definiciones formales legales. Pero es un error serio adscribirlo exclusivamente a "las superficialidades alienadas de 'la nación' y los términos funcionales de la clase dominante moderna". Si eres una mujer negra que está intentando asegurar derechos de ciudadanía desde la oficina local del Departamento de Seguridad Nacional o una familia asiática con residencia británica que tiene que someterse a las autoridades de inmigración en Heathrow, las "definiciones legales formales" son profundamente importantes. No pueden considerarse como dependientes de la asimilación cultural.

No debería ser necesario parecerse en lo cultural a un miembro de los taciturnos, pretensiosos, formales "hombres ingleses libres desde el nacimiento",

10 La idea de la "doble consciencia" es de W. E. B. Du Bois (1989).

o caminar, sentir, pensar y hablar exactamente igual que ellos, para que se conceda ya sea la cortesía informal y el respeto del intercambio social civilizado o los derechos y la ciudadanía. Esto equivale a aplicar la prueba de Tebbit[11] al cricket (es decir, ¿qué equipo de críquet apoyan los afro-caribeños cuando las Antillas están haciendo gira en Gran Bretaña?), englobando la lealtad cultural bajo los caprichos de la forma de batear del equipo de críquet inglés (lo cual ciertamente es tomar un riesgo), como el costo de haber recibido el subsidio familiar. En materia de ciudadanía, así como hay "derechos", hay, naturalmente, responsabilidades mínimas para aquellos otros con los que uno comparte una comunidad política. Pero, lejos de unir las cuestiones complejas de la identidad cultural y los asuntos de derechos sociales y políticos, lo que necesitamos ahora es mayor distancia entre ambas. Necesitamos ser capaces de insistir en que los derechos de ciudadanía y lo inconmensurable de la diferencia cultural sean respetados y que el uno no sea convertido en la condición del otro. En este sentido, a no ser que el lenguaje universalista de la ciudadanía derivado de la Ilustración y la Revolución Francesa (pero negado tanto a las mujeres en Europa como a los esclavos negros en La Española) se transforme a la luz de la proliferación de la diferencia cultural, la idea no puede y no merece sobrevivir en las condiciones transformadas de la modernidad tardía en la que se requiere que se vuelva operable por sí sola.

Ya que la diversidad cultural es, cada vez más, el destino del mundo moderno, y el absolutismo étnico es cada vez más un rasgo regresivo de la modernidad tardía, el peligro más grande ahora surge de las formas de identidad nacional y cultural —nuevas o antiguas— que intentan asegurar su identidad a través de adoptar versiones cerradas de cultura o comunidad y a través de rehusar comprometerse —en nombre de una "minoría blanca oprimida" (sic)— con los arduos problemas que surgen de tratar de vivir con la diferencia. La capacidad de vivir con la diferencia será, en mi opinión, el asunto clave del siglo XXI. Nuevos movimientos nacionales que, en su lucha contra clausuras antiguas, tratan de alcanzar una lectura demasiado cerrada, unitaria, homogénea y esencialista de la "cultura" y la "comunidad", habrán tenido éxito en vencer un obstáculo histórico terrible sólo para caer en el segundo. Éste es también el reto que se opone a la difícil pregunta, para la izquierda, de cómo adaptar y transformar el lenguaje de la ciudadanía a nuevas circunstancias históricas —quiero decir, por supuesto, una concepción autónoma de ciudadanía para nuestros tiempos, no aquel sentido falso y "activo" que promueve la Carta Ciudadana [*Citizen's Charter*] del Sr. Major que redefine a los ciudadanos como "clientes" y "consumidores"— en relación a las cuales hay que tomar en cuenta la crítica devastadora elaborada por Williams en el capítulo "Culture of Nations" en *Towards 2000*. "Por ahora, desde el otro lado de su boca, habla del consumidor: el satisfecho, el siempre lleno, el consumidor soberano" (1983: 32).

Empecé por hablar de cómo Raymond Williams y yo, aun con orígenes y formaciones tan distintas, nos encontramos a menudo en los mismos lugares, dando algunas respuestas del mismo tipo, desde los "márgenes",

11 Norman Tebbit (1931-) fue un político conservador y miembro del Parlamento inglés (Nota del traductor).

frente al encuentro con los reductos exclusivos y excluyentes de la cultura nacional dominante, la cuna de la identidad cultural nacional inglesa. He sido influenciado profundamente por la terquedad con la cual, a lo largo de su vida y su escritura, Williams honraba y se aferraba a aquellas "relaciones vividas reales" de lugar, cultura y comunidad que no figuraban de manera exaltada en la jerarquía de las cosas inglesas valoradas convencionalmente. Honré la simpatía que él expresó por las luchas de los pueblos y las culturas —subrayo los plurales— de Gales y su determinación de aferrarse a sus dos énfasis: "la lucha cultural por identidades sociales reales y la redefinición política de sociedades autónomas eficaces".

Pero, al honrarlo —para honrarlo— me siento obligado a cerrar, por así decirlo, desde otro lugar. Desde el lugar de los millones de personas desplazadas y culturas dislocadas y comunidades fracturadas del "Sur", que han sido movidas de sus "comunidades estables", sus "relaciones vividas reales", sus "sentimientos identificables", sus "enteros estilos de vida". Han tenido que aprender otras habilidades, otras lecciones. Son los productos de nuevas diásporas que se están formando en todo el mundo. Están obligadas a habitar por lo menos dos identidades, hablar por lo menos dos lenguajes culturales, negociar y "traducir" entre ellos. De esta manera, aunque están luchando en cierto sentido en los márgenes de la modernidad, están en la vanguardia de lo que está destinado a convertirse en la experiencia representativa verdadera de la "modernidad-tardía". Son los productos de las culturas de lo híbrido. Esta noción de lo híbrido es muy distinta de la antigua gran narrativa internacionalista, de la superficialidad del pluralismo al estilo antiguo donde no se cruza ninguna frontera, y de la moda de la travesía nómada de lo postmoderno o las versiones simplistas de la homogenización global: una maldita cosa tras otra o la diferencia que no hace diferencia alguna. Estos "híbridos" siguen teniendo fuertes vínculos e identificaciones con las tradiciones y lugares de su "origen". No obstante, no tienen la ilusión de algún "retorno" real al pasado. O nunca regresarán en ningún sentido literal, o los lugares a los cuales regresen habrán sido transformados por los procesos implacables de la transformación moderna, de modo que no se podrán reconocer en absoluto. En ese sentido, no hay vuelta a "casa". Es por esto que hablan, cantan y escriben de manera tan elocuente dentro de los lenguajes metafóricos de la "travesía", del viaje y del "retorno".

Llevan rastros de las culturas, las tradiciones, los lenguajes, los sistemas de creencia, los textos y las historias particulares que los han formado. Pero también están obligados a aceptar las culturas que habitan y a hacer algo nuevo a partir de ellas, sin simplemente asimilarse a ellas. No están unidos culturalmente en el sentido antiguo, y nunca lo estarán, porque son inevitablemente producto de muchas historias y culturas interconectadas, y pertenecen a varios "hogares" a la vez y, así, a ninguno en particular. Como comentó Salman Rushdie, quien debía saber de esto: "al haber sido llevados de un lado al otro del mundo […] son hombres (y mujeres) traducidos". Son el producto de una consciencia diaspórica. Han aceptado el hecho de que en el mundo moderno —de forma irrevocable, en mi opinión— la identidad es siempre un juego abierto, complejo, inacabado: siempre está en proceso de

construcción. Como he comentado en otra oportunidad, siempre se mueve hacia el futuro mediante un desvío simbólico a través del pasado (Hall 1990). Produce nuevos sujetos que llevan los rastros de los discursos específicos que no sólo los formaron sino que les posibilitaron producirse de nuevo y de forma diferente. A veces pienso que Raymond Williams puede haberlos considerado "almas perdidas". No obstante, quiero terminar con una lectura distinta de su condición, tomada de *Imaginary Homelands* de Rushdie:

The Satanic Verses celebra la hibridez, la impureza, la mezcla, la transformación que deviene de combinaciones nuevas e inesperadas de seres humanos, culturas, ideas, políticas, películas, canciones. Se regocija en la mezcla y teme el absolutismo de lo Puro. El *mélange*, el revoltijo, el un poco de esto y aquello, constituye la manera en que *lo nuevo entra al mundo.* Es la gran posibilidad que la migración masiva da al mundo y he tratado de acogerla. *The Satanic Verses* es para el cambio mediante la fusión, al cambio mediante juntar entre sí. Es una canción de amor para nosotros como seres híbridos (Rushdie 1992).

Referencias citadas

Du Bois, W. E. B.
1989 *The Souls of Black Folks*. Harmondsworth: Penguin.

Gilroy, Paul
1987 *There Ain't No Black in the Union Jack*. Londres: Hurchinson.

Hall, Stuart
1990 "Cultural Identity and Diaspora". En: Rutherford, J (ed.), *Identity*. Londres: Lawrence & Wishart. [Publicado en la presente compilación como Identidad cultural y diáspora].
1993 "The Raymond Williams Interviews". *Screen Education*: 94-104, 1980. Reimpreso en *The Screen Education Reader*. Londres: Macmillan.

Rushdie, Salman
1992 *Imaginary Homelands*. Londres: Libros Granta.

Said, Edward
1990 Narrative, Geography and Interpretation. *New Left Review* (180): 81-97.

Wallerstein, Immanuel
1991 "The National and the Universal". En: Anthony King (ed.), *Culture, Globalization and the World System*. Londres: Macmillan.

Williams, Raymond
1961 *The Long Revolution*. Harmondsworth: Penguin. [*La larga revolución*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001].
1979 *Politics and Letters*. Londres: New Left Books.
1983 *Towards 2000*. Londres: Chatto & Windus.
1989a *What I Came to Say.* Londres: Radius.
1989b "My Cambridge". En: *What I Came to Say.* Londres: Radius.
1989c "Wales and England". En: *What I Came to Say.* Londres: Radius.

Williams, Raymond y Michael Orrom
1954 *Preface to Film*. Londres: Film Drama Limited.

25. ¿Cuándo fue lo "postcolonial"? Pensando en el límite

"Debemos descartar necesariamente esas tendencias
que fomentan el juego consolador de los reconocimientos".

Michel Foucault (1984: 76).

¿Cuándo fue lo "postcolonial"? ¿Qué deberá excluirse o incluirse dentro de su marco? ¿Dónde está la línea invisible entre él y sus "otros" (el colonialismo, el neocolonialismo, el Tercer Mundo, el imperialismo), con relación a cuyos límites se define incesantemente, para sustituirlos finalmente? El objetivo principal de este trabajo es explorar las interrogantes que se han ido amontonando alrededor de la noción de lo "postcolonial" y de tiempos postcoloniales. Si el tiempo postcolonial es el tiempo después del colonialismo, y el colonialismo se define en términos de la división entre los que colonizaron y los que fueron colonizados, ¿entonces en qué sentido el tiempo postcolonial es también un tiempo de "diferencia"? ¿Qué clase de "diferencia" es ésta y cuáles son sus implicaciones para las formas de política y para la formación del sujeto en este momento de la modernidad tardía? Estas preguntas aparecen cada vez más en el espacio disputado en el cual opera actualmente el concepto de lo "postcolonial", y no pueden ser exploradas de manera satisfactoria hasta que sepamos más acerca de qué significa el concepto y por qué se ha convertido en el poseedor de inversiones inconscientes tan poderosas: un signo de deseo para algunos y para otros una señal de peligro.

Este cuestionamiento puede ser llevado a cabo de manera más útil a través de comprometerse con el caso contra lo "postcolonial", que ha estado formándose rápidamente en una serie de comentarios críticos en los últimos meses. Ella Shohat, cuyo trabajo en este campo ha sido ejemplar para los académicos críticos, le ha reprochado varios pecados conceptuales. Ella critica lo "postcolonial" por sus ambigüedades teóricas y políticas: su "vertiginosa multiplicidad de posicionalidades", sus "desplazamientos ahistóricos y universalizantes" y sus "implicaciones despolitizantes" (McClintock 1992). Argumenta que lo "postcolonial" es políticamente ambivalente porque borra las distinciones definidas entre los colonizadores y los colonizados, asociados hasta ahora con los paradigmas del "colonialismo", el "neocolonialismo" y el "tercermundismo" que intenta suplantar. Disuelve la política de resistencia porque "no propone un dominio claro y no exige una oposición clara". Como los otros tipos de "post", integra historias, temporalidades y formaciones raciales diferentes dentro de la misma categoría universal. Shohat comparte esta crítica con Anne McClintock, otra de las primeras estudiosas que trabajan en este campo, quien critica el concepto por su naturaleza demasiado lineal y su "cautivada suspensión de la historia". Para ambas críticas, el concepto se utiliza para marcar la clausura final de una época histórica, como si el colonialismo y sus efectos se hubieran acabado definitivamente. Para Shohat,

la palabra "post" significa algo pasado: terminado definitivamente, cerrado. Pero esto también, para ella, forma parte de su ambigüedad, ya que no deja en claro si esta periodización pretendía ser epistemológica o cronológica. ¿Lo "postcolonial" marca la ruptura entre dos epistemes de la historia intelectual o más bien se refiere a "las cronologías estrictas de la historia *tout court*?" (Shohat1992: 101).

En su reciente y polémica contribución a este debate, el distinguido academico de la China moderna, Arif Dirlik no sólo cita muchas de las críticas de Shohat y McClintock con aprobación —él también siente que el concepto celebra el fin del colonialismo— sino que agrega dos críticas substanciales propias. La primera es que lo "postcolonial" es un discurso postestructuralista y postfundacionalista, utilizado principalmente por los intelectuales tercermundistas desplazados que se desempeñan bien en las prestigiosas universidades estadounidenses del "Ivy League", usando el lenguaje del giro lingüístico y cultural para "reformular" el marxismo que está de moda, para hacerlo volver a ser "otro lenguaje del Primer Mundo con pretensiones epistemológicas universales". El segundo argumento, relacionado con éste, es que lo "postcolonial" reduce terriblemente "la estructuración del mundo moderno realizada por el capitalismo". Esta noción de identidad es discursiva, y no estructural. Repudia la estructura y la totalidad. Dirlik (1994: 347) dice, sin más, que el discurso postcolonial es un "culturalismo". Considerando el primero de los argumentos de Dirlik, hay una conclusión que se repite y que es compartida por todos los análisis recientes, a saber: la "ubicua comerciabilidad académica" del término "postcolonial" (McClintock 1992) y su posición prominente en el trabajo de los "académicos intelectuales de origen tercermundista […] [haciendo de ellos] pioneros en la crítica cultural" (Dirlik 1992: 347).

Dejemos ese último punto de lado, con su ataque políticamente correcto y el vistazo inoportuno que inconscientemente provee de los pormenores de la academia estadounidense (además de la extraña preocupación de los intelectuales críticos basados en Estados Unidos por estos pormenores). Aquí rondando en la oscuridad hay asuntos más grandes a los que tendremos que volver, como, por ejemplo, lo reduccionista de la proposición de Dirlik que "las necesidades conceptuales" de las relaciones globales causadas por cambios en la economía capitalista mundial "resuenan en la crítica post-colonial" (¡cuando fue la última vez que escuchamos esa formulación!), lo cual, dice él, explica por qué un concepto que pretende ser crítico "debería parecer conformista en la consagración de la hegemonía" (Dirlik 1992: 331; ver también Miyoshi 1993).

Por supuesto, cuando uno observa cuidadosamente estos argumentos en su contexto, hay menos acuerdo subyacente entre ellos de lo que a veces pueda parecer. La "multiplicidad de posiciones" que a Shohat le parece inquietante en lo "postcolonial" no es necesariamente tan diferente de la "multiplicidad" que McClintock considera una ausencia preocupante: "Estoy sorprendida porque el término se utiliza rara vez para denotar multiplicidad". El asalto contra el postestructuralismo en Dirlik en realidad no encaja con lo que sabemos del trabajo de McClintock, cuyo sentimiento es profundamente

"postfundacional".[1] Aunque Shohat cierra su crítica con el reconocimiento de que un marco conceptual en particular no es necesariamente "incorrecto" y otro "correcto", sus críticas son tan amplias y perjudiciales que es difícil saber qué elemento significativo quisiera que fuera rescatado de los deshechos. Pero esto ya es ser quisquillosos. El caso contra lo "postcolonial" elaborado por estos y otros críticos es significativo y debe ser tomado en serio en sus propios términos.

Estos argumentos tienen una cierta nostalgia que pide un retorno a la política bien definida entre oposiciones binarias, donde se pueden "establecer líneas claras en la arena" entre buenos y malos (el artículo de Shohat empieza con una instancia "aclaratoria" sobre la Guerra del Golfo). Este argumento no es tan convincente como puede parecer a primera vista. Estas "líneas" pueden alguna vez haber sido simples (¿lo fueron?), pero sin duda ya no lo son. Si no, ¿cómo llegaríamos a entender la crisis general de la política izquierdista excepto como algún tipo de conspiración simple? Esto no significa que haya bandos "correctos" o "incorrectos", no hay ningún trato agresivo, ni decisiones políticas difíciles que tomar. Pero ¿la lección, tan ubicua y enfadosa, de nuestros tiempos no es el hecho de que las oposiciones políticas no estabilizan el campo político oponente de manera permanente (¿ya no lo hacen?, ¿alguna vez lo hicieron?) ni lo vuelven claramente inteligible? Los efectos fronterizos no están "dados" sino que se construyen; por consiguiente, las posiciones políticas no son fijas y no se repiten de una época histórica a otra, ni de un escenario de antagonismo a otro, estando siempre "en su lugar" en una iteración eterna. ¿No es esto el paso de una política de "guerra de maniobras" hacia una política de "guerra de posiciones" que Gramsci trazó hace mucho tiempo? ¿Y no estamos todos, de maneras distintas y a través de espacios conceptuales diferentes (lo "postcolonial" es definitivamente uno de ellos), tratando desesperadamente de entender cómo se puede tomar una decisión ética sobre la política y asumir una posición en un campo político necesariamente abierto y contingente, es decir, entender qué tipo de "política" constituye?

Es verdad que puede haber respuestas diferentes en Estados Unidos y Gran Bretaña. Aún me encuentro insistiendo en que lo que proporcionó la Guerra del Golfo no fue la experiencia políticamente clara de "líneas […] dibujadas en la arena" sino las dificultades que se presentaron al oponer la guerra occidental en el desierto cuando la situación en el Golfo claramente implicaba dos cosas: las atrocidades que la Alianza cometió en defensa de su interés por el petróleo occidental, bajo la protección de la ONU y a costa de los intereses del pueblo iraquí (en cuya histórica "falta de desarrollo" está implicado Occidente), pero también las atrocidades cometidas por Saddam Hussein contra su propio pueblo y contra los intereses de la región, además de contra los kurdos o los árabes del pantano. Eso tiene algún tipo de "política"; pero no es una de la que se puede expurgar la complejidad y la ambigüedad. Y no es ningún ejemplo atípico o elegido al azar, pero ¿es característica de cierto tipo de evento político de "nuestros tiempos" en el cual están inscritas ambas

1 Por ejemplo, el ensayo brillante "The Return of Female Fetishism and the Fiction of the Phallus" (McClintock 1993; ver también McClintock 1995).

cosas, la crisis de la lucha incompleta por la "descolonización" y la crisis del estado "después de la independencia"? En pocas palabras, ¿no fue entonces, en este sentido, la Guerra del Golfo un evento "postcolonial" por excelencia?

Está claro que Shohat, por supuesto, entiende este argumento en un nivel, aunque no apruebe todas sus implicaciones. Ella observa que en las últimas tres décadas del "Tercer Mundo" "han ofrecido numerosas evoluciones complejas y políticamente ambiguas […] [incluso] la comprensión de que los miserables del mundo no son unánimemente revolucionarios […] y [que] a pesar de las amplias pautas de la hegemonía geopolítica, las relaciones de poder en el Tercer Mundo también son dispersas y contradictorias". Se refiere a los conflictos "no sólo entre naciones […] sino también dentro de ellas, cambiando sus relaciones constantemente entre los grupos dominantes y subalternos […]" (Shohat 1992: 101). Sin embargo, como ella se refiere a este cambio de una manera teórica, en vez de que esta observación provoque un análisis del valor potencial del término "postcolonial", cierra su discusión con una observación potencialmente negativa sobre la transparencia de lo "postcolonial" "en los estudios académicos angloamericanos". En pocas palabras, ella pudo haber concluido fácilmente con una reflexión conceptual, pero eligió en vez una clausura polémica.

Y con respecto a si el concepto de lo "postcolonial" ha sido engañosamente universalizado: sin duda está ocurriendo un poco de homogenización descuidada, pues la frase se ha vuelto popular y se aplica de manera amplia y a veces de manera inapropiada. Aún quedan por establecerse serias distinciones que han sido dejadas de lado y que debilitan el valor conceptual del término. ¿Gran Bretaña es un país "postcolonial" en el mismo sentido en que lo es Estados Unidos? En efecto, ¿es Estados Unidos considerado de por sí un país "postcolonial"? Entonces, ¿debería aplicarse el término a Australia, que es un país de colonos de raza blanca, y a la India? ¿Son "postcoloniales", en la misma medida, Gran Bretaña, Canadá, Nigeria y Jamaica, como pregunta Shohat en su artículo? ¿Pueden ser "postcoloniales", a la vez, los argelinos que viven en Francia, los franceses mismos y los colonos Pied Noir? ¿Se puede considerar Latinoamérica como "postcolonial", a pesar de que sus luchas por la independencia ocurrieron a principios del siglo XIX, mucho antes de la etapa reciente de "descolonización" a la que el término se refiere de manera más evidente, y a pesar de que fueron conducidas por los descendientes de los colonos españoles quienes colonizaron a sus propios "pueblos nativos"? Shohat, en su artículo, le saca el jugo a esta debilidad, y teniendo esta crítica en cuenta queda claro que quienes utilizan este concepto deberían prestar más atención a sus discriminaciones y especificidades y/o establecer con más claridad en qué nivel de abstracción opera el término y cómo esto evita una falsa "universalización". Anne McClintock también distingue convincentemente numerosas trayectorias en la dominación global al demostrar un punto general importante y muy válido sobre la necesidad de considerar, a la vez, las "continuidades y discontinuidades del poder" (1995: 294). En su evaluación cuidadosamente expuesta, Lata Mani y Ruth Frankenberg nos recuerdan que no todas las sociedades son "postcoloniales" en el mismo sentido y que además lo "postcolonial" no opera independientemente sino que "es en efecto

una construcción internamente diferenciada por sus intersecciones con otras relaciones desarrolladas continuamente" (Mani y Frankenberg 1993).

Entonces hay que ser más cuidadosos al discriminar distintas formaciones sociales y raciales. Por cierto, Australia y Canadá por un lado, y Nigeria, India y Jamaica en el otro no son "postcoloniales" en el mismo sentido. Pero esto no significa que no sean postcoloniales en ningún sentido. En términos de su relación con el centro imperial, y con respecto a las maneras en que, como lo expresa C. L. R. James al hablar del Caribe, "están en Occidente, pero no son de Occidente", claramente todos eran "coloniales" y ahora son designados "postcoloniales" para utilidad de todos, aunque el modo y las condiciones de su colonización e independencia variaron tremendamente. En realidad, también lo fue Estados Unidos, cuyas actuales "guerras culturales", conducidas siempre con referencia a algún concepto mítico y eurocéntrico de la alta civilización, son literalmente ininteligibles fuera del marco del pasado colonial estadounidense.

Sin embargo, hay algunas maneras de diferenciar usos del término que, en mi opinión, no son muy útiles. Algunos se lo negarían a colonias únicamente de raza blanca, reservándolo exclusivamente para las sociedades colonizadas no occidentales. Otros se lo negarían a las sociedades colonizadoras de la metrópoli, reservándolo solamente para las colonias de la periferia. Esto equivale a confundir una categoría descriptiva con una analítica. Lo que el concepto podría ayudarnos a describir o a caracterizar es el cambio en las relaciones globales que marca la transición (necesariamente dispareja) de la época de los imperios a un momento postindependencia o postdescolonización. También podría ayudarnos (aunque aquí tiene un valor más bien gestual) a identificar cuáles son las nuevas relaciones y disposiciones del poder que están emergiendo en la nueva coyuntura. Pero como argumentó recientemente Peter Hulme,

> Si lo 'poscolonial' es una palabra útil, entonces se refiere a un *proceso* de desconectarse del síndrome de la colonia que toma muchas formas y que es probablemente inescapable para todos los que han visto a su mundo afectado por esta serie de fenómenos: 'poscolonial' es (o debería ser) un término descriptivo y no uno analítica […] [No es] ninguna insignia de mérito (1995).

Esta idea también nos ayuda a identificar no sólo el nivel en que se deben hacer ciertas distinciones cuidadosas, sino también el nivel en que lo "postcolonial" es de verdad "universalizante" (es decir, un concepto que se refiere a un alto nivel de abstracción). También se refiere a un proceso general de descolonización en que, como la colonización misma, ha marcado a las sociedades colonizadoras tan dramáticamente como a las colonizadas (aunque, naturalmente, de diferentes modos). De ahí, la subversión del antiguo binario del colonizador/ colonizado en la nueva coyuntura. De hecho, uno de los valores principales del término "postcolonial" reside en que llamó nuestra atención a las muchas maneras en que la colonización nunca fue simplemente externa a las sociedades de la metrópoli imperial. Siempre estuvo profundamente inscrita en ella, al inscribirse indeleblemente en las culturas de los colonizados.

Este fue un proceso cuyos efectos negativos proporcionaron la base de la movilización política anticolonial, y provocó el intento de recuperar una serie de orígenes culturales alternativos y no contaminados por la experiencia de la colonización. Shohat observa que esta fue la dimensión crítica de las luchas anticoloniales. Sin embargo, en términos de algún retorno absoluto a un sistema puro de orígenes incontaminados, los efectos históricos y culturales en el largo plazo de la "transculturación" que caracterizó la experiencia de la colonización, en mi opinión, resultaron ser irreversibles. Las diferencias entre las culturas colonizadoras y las colonizadas, por supuesto, siguen siendo profundas. Pero nunca han operado de una forma puramente binaria y sin duda no lo hacen ahora. De hecho, yo describiría el cambio que se dio entre las circunstancias en que las luchas anticoloniales parecieron asumir una forma binaria de representación y el presente, cuando ya no pueden ser representadas dentro de una estructura binaria, como el paso de una concepción de diferencia a otra (cfr. Hall 1992), de la diferencia a la *différance*, y este cambio es precisamente lo que está señalando la transición serializada o escalonada a lo "postcolonial". Pero no se trata de señalarlo según un estado de "antes" y "después". Nos está obligando a repasar la misma forma binaria en la que el encuentro colonial ha sido representado durante tanto tiempo. Nos obliga a reinterpretar los binarios como formas de transculturación, de traducción cultural, destinados a siempre causar problemas en las oposiciones binarias culturales del "aquí"/"allí".

Esta "doble inscripción", que descompone los espacios claramente demarcados de "adentro"/"afuera" del sistema colonial de los que las historias del imperialismo se han beneficiado durante tanto tiempo, es precisamente la que el concepto de lo "postcolonial" ha resaltado.[2] Se sigue que el término "postcolonial" no es meramente descriptivo de "esta" sociedad en vez de "esa", o del "antes" y "ahora". Más bien, reinterpreta la "colonización" como parte de un proceso "global" esencialmente transnacional y transcultural, y produce la reescritura descentralizada, dispersa o "global" de las grandes narrativas de los imperios anteriores, centradas siempre en la nación. Por ende, su valor teórico se encuentra, precisamente, en su negación de esa perspectiva del "aquí" y "allí", "antes" y "después", "nacional" y "extranjero". Aquí lo "global" no significa universal, pero tampoco es específico a la nación o la sociedad. Se trata de cómo las relaciones laterales y transversales, que Gilroy (1993) llama lo "diáspórico", suplementan y simultáneamente desplazan la oposición centro-periferia, y cómo lo global y lo local se reorganizan y remodelan recíprocamente. Como argumentan Mani y Frankenberg, el "colonialismo" siempre se refería, y el postcolonialismo sin duda se refiere, a las diferentes maneras de "poner en escena" los encuentros entre las sociedades colonizadoras y sus "otros", "aunque no siempre de la misma manera o en la misma medida" (1993: 301).

Este argumento se relaciona con otro aspecto de dicha crítica, a saber, lo "postcolonial" como una forma de periodización, y lo que Shohat llama su "temporalidad problemática". Lo que lo "postcolonial" definitivamente no es,

2 Sobre este punto historiográfico y sus implicaciones para la política moderna, ver el ensayo de Catherine Hall (1996).

es una de esas periodizaciones basadas en "etapas" que constituyen épocas, en las que todo se invierte al mismo tiempo y todas las relaciones antiguas desaparecen para siempre y otras completamente nuevas las reemplazan. Está claro que la desvinculación del proceso de colonización ha sido un asunto largo e interminable en el que los movimientos recientes de postguerra hacia la descolonización figuran como un solo "momento" distintivo. Aquí la "colonización" señala una ocupación y un reinado colonial directo, y la transición hacia lo "postcolonial" se caracteriza por su independencia de dicho reinado, por la formación de nuevos estados-naciones, por modelos de desarrollo económico dominados por el crecimiento del capital indígena y por relaciones neocoloniales de dependencia respecto al mundo capitalista desarrollado, y por la política que resulta de la aparición de poderosas élites locales que manejan los efectos contradictorios del subdesarrollo. Igual de significativo es el hecho de que lo "postcolonial" se caracteriza por la persistencia de muchos efectos de la colonización, pero al mismo tiempo por su desplazamiento desde el eje colonizador/colonizado hacia su internalización dentro de la misma sociedad descolonizada. De ahí que los británicos, que están profundamente implicados en las economías regionales, las facciones dirigentes y la política compleja de los países del Golfo, Persia y Mesopotamia, a través de la red de mandatos y "esferas de influencia" protegidas después de la Primera Guerra Mundial, se retiraron en el momento descolonizador "al oeste del Suez": y las "consecuencias" de este tipo de hegemonía colonial indirecta luego se "viven" y "re-trabajan" a través de las varias crisis "internas" de los estados y sociedades postcoloniales de los países del Golfo, Irak, Irán y Afganistán, además de Palestina e Israel. En este contexto, "lo colonial" no ha muerto, pues sobrevive en sus "consecuencias". Pero su política ya no puede rastrearse completamente hacia el pasado, ni puede ser declarada, en el momento "postcolonial", "igual" a como era durante el período del mandato británico. Estas complejidades y nuevos escenarios se han convertido en un rasgo común en muchas partes del mundo "postcolonial", aunque también ha habido otras trayectorias "descolonizadoras", algunas anteriores y otras con resultados considerablemente diferentes.

Uno podría preguntarse —parece que algunos críticos lo hacen— por qué hay que privilegiar, entonces, este momento de lo "postcolonial". Con su obsesión por la relación entre los colonizadores y los colonizados, ¿no simplemente revive o reconstruye exactamente lo que lo postcolonial afirma, tan triunfalmente, que "se acabó"? A Dirlik, por ejemplo, le parece extraño que los críticos postcoloniales tengan tanto interés en la Ilustración y en Europa, cuya crítica parece ser, curiosamente, su deber principal. McClintock también critica la tentativa de "volver a centrar la historia global en torno a un solo rubro: el tiempo europeo" (1995: 86). Es cierto que lo "postcolonial" señala la proliferación de historias y temporalidades, la irrupción de la diferencia y de la especificidad en las grandes narrativas generalizadoras y eurocéntricas de postilustración, la multiplicidad de conexiones, migraciones y movimientos culturales laterales y descentralizados que forman el mundo de hoy, saltándose, a menudo, los antiguos centros metropolitanos. Quizás debimos haber sido advertidos por otros ejemplos teóricos, donde la deconstrucción de conceptos centrales realizada por los llamados "post"

discursos es seguida, no por la abolición y desaparición de éstos, sino más bien por su proliferación (como advirtió Foucault), sólo que ahora ocurre en una posición "descentrada" en el discurso. El "sujeto" y la "identidad" son apenas dos de los conceptos que, después de haber sido socavados radicalmente en su forma unitaria y esencialista, han proliferado increíblemente en su forma descentralizada, alcanzando nuevas posiciones discursivas.

Al mismo tiempo, según comentan Lata Mani y Ruth Frankenberg en su crítica de *Mitologías blancas* de Robert Young, es cierto que, a veces, el único propósito para el que la crítica de lo "postcolonial" parece servir es la crítica del discurso filosófico occidental, que equivale a "simplemente [hacer] un desvío y regresar a la posición del Otro como recurso para repensar el 'Yo' Occidental". Como dicen estos autores, sería sorprendente si "el objeto y el logro clave de la Guerra de Independencia de Argelia fuera la derrota de la dialéctica hegeliana" (Frankenberg y Mani 1993: 101). En realidad, en mi opinión, el problema de *Mitologías blancas* no es que reconozca la conexión ente lo "postcolonial" y la crítica de la tradición metafísica occidental, sino que es impulsado por un deseo prometeico de la posición teóricamente correcta —un deseo de teorizar mejor que otros— y que al hacer esto crea una jerarquía que va desde lo "malo" (Sartre, el marxismo, Jameson) a lo "no tan malo pero incorrecto" (Said, Foucault) hasta lo que está "casi bien" (Spivak, Bhabha), sin hacer una inspección crítica del discurso normativo, esto es, de la figura fundadora de Derrida, en relación a cuya ausencia o presencia se lleva a cabo la secuencia lineal. Pero esa es otra historia, o mejor dicho la misma historia en otro contexto…

Por tanto, muchas de las críticas de lo "postcolonial" —paradójicamente, dada su orientación postestructuralista— adoptan la forma de una exigencia de mayor multiplicidad y dispersión (aunque Dirlik, al enfatizar la fuerza estructuradora del capitalismo, sospecha de este tipo de coqueteo postestructuralista). Sin embargo, a la vez de agarrarnos de la diferenciación y la especificidad, no podemos olvidarnos de los efectos sobredeterminantes del momento colonial, el "trabajo" que constantemente se requirió que hicieran para r-presentar la proliferación de la diferencia cultural y de las formas de vida, que siempre estuvieron allí, dentro de la "unidad" suturada y sobre-determinada de aquella oposición binaria generalizadora y simplista, "el Occidente y el Resto". (Este reconocimiento logra rescatar, en parte, el "Orientalismo" de Edward Said de la crítica que dice que no discrimina entre diferentes imperialismos). Hay que mantener estos dos extremos en juego siempre —sobredeterminación y diferencia, condensación y diseminación— para no caer en una desconstrucción juguetona, en una fantasía de una utopía de la diferencia sin poder efectivo. Es bastante tentador caer en la trampa de suponer que, ya que el esencialismo ha sido deconstruido teóricamente, por ende ha sido desplazado políticamente.

Sin embargo, en términos de periodización, lo "postcolonial" retiene alguna ambigüedad porque, además de identificar el momento de la postdescolonización como crítico para el cambio en las relaciones globales, el término también ofrece —como todas las periodizaciones— una narrativa alternativa que resalta coyunturas clave distintas a aquellas que están alojadas en la

narrativa clásica de la modernidad. Desde este punto de vista "postcolonial", la colonización no constituyó un argumento secundario local o marginal dentro de otra historia más grande (por ejemplo, la transición del feudalismo al capitalismo en Europa occidental, cuando el segundo se desarrolla "orgánicamente" dentro del primero). En la narrativa de lo "postcolonial", la colonización asume el lugar y la importancia de un gran evento histórico mundial, extendido y de muchas rupturas. Con el término "colonización", lo "postcolonial" hace referencia a más que el reinado directo de los poderes imperiales sobre ciertas áreas del mundo. Está haciendo referencia al proceso de la expansión, exploración, conquista, colonización y hegemonía que constituyó la "fachada", el "afuera" constitutivo, de la modernidad capitalista europea, y luego occidental, después de 1492.

Esta renarrativización desplaza la "historia" de la modernidad capitalista de su centro europeo y la lleva a sus "periferias" globales dispersas: de la evolución pacífica a la violencia impuesta; de la transición del feudalismo al capitalismo (que tuvo un rol mágico en el marxismo occidental, por ejemplo) a la formación del mercado mundial o mejor dicho a nuevas maneras de conceptualizar la relación entre estos distintos "eventos": los límites permeables de lo que está "adentro"/"afuera" de la modernidad capitalista "global" emergente. El elemento realmente distintivo dentro de una periodización "postcolonial" es esta reformulación retrospectiva de la modernidad dentro del marco de la "globalización" en todas sus formas y momentos de quiebre (desde la entrada portuguesa al Océano Índico y la conquista del Nuevo Mundo a la globalización de los mercados financieros y las corrientes de información). De esta manera, lo "postcolonial" marca una interrupción crítica en la gran narrativa historiográfica que, en la historiografía liberal y la sociología histórica weberiana, tanto como en las tradiciones dominantes del marxismo occidental, dio a esta dimensión global una presencia subordinada en una historia que pudo haber sido contada esencialmente dentro de sus parámetros europeos.

La colonización, entendida en este sentido, sólo es inteligible como un evento de importancia global, lo cual señala su carácter dislocado y diferenciado, y no su carácter universal y totalizador. Es decir, debe ser entendida en términos no sólo de las relaciones verticales entre el colonizador y el colonizado, sino también en términos de cómo éstas y otras formas de relaciones de poder siempre fueron desplazadas y descentradas por otra serie de vectores: los vínculos transversales entre las fronteras de los estados-naciones y a través de ellas, y las interrelaciones globales/locales que no encajan simplemente dentro del concepto del estado-nación. Es dentro de esta reconstitución de los campos epistémicos de saber/poder que rodean a las relaciones de la globalización que la "periodización" de lo "postcolonial" realmente constituye un reto, a través de sus varias formas históricas. Sin embargo, este punto raramente aparece en las críticas. Cuando sí aparece (como en Dirlik 1992), sus efectos son contradictorios para el argumento como un todo, como espero demostrar en lo que sigue. Es más, saltándome varios pasos por un momento, es precisamente por este relevo crítico a través de lo global que lo "postcolonial" ha podido sintonizar de manera tan sensible con, precisamente, esas

dimensiones que Shohat, por ejemplo, considera problemáticas: las cuestiones de lo híbrido, del sincretismo, de la indecisión cultural y las complejidades de la identificación diaspórica que interrumpen cualquier "retorno" a las historias originales étnicamente cerradas y "centradas". Entendido en su contexto global y transcultural, la colonización ha hecho que el absolutismo étnico sea sumamente insostenible como estrategia cultural. Hizo que las "colonias" mismas, y más aún, grandes tramos del mundo "postcolonial", sean siempre ya "diaspóricas" en relación a lo que se podría considerar sus culturas de origen. La noción de que sólo las ciudades multiculturales del Primer Mundo son "diasporizadas" es una fantasía y sólo puede sostenerse por aquellos que nunca han vivido en los espacios hibridizados de una ciudad supuestamente "colonial" del Tercer Mundo.

En este momento "postcolonial", estos movimientos transversales, transnacionales y transculturales, que siempre estuvieron inscritos en la historia de la "colonización", pero cuidadosamente sobrescritos por narrativas más binarias, han emergido en nuevas formas para interrumpir las relaciones establecidas de dominio y resistencia inscritas en otras maneras de vivir y de contar estas historias. Desplazan y reubican la "diferencia" sin "superarla" en el sentido hegeliano. Shohat observa que el énfasis antiesencialista en el discurso "postcolonial" a veces parece definir cualquier intento de recuperar o inscribir un pasado comunal como una forma de idealización, a pesar de su importancia como lugar de resistencia e identidad colectiva. Tiene mucha razón al decir que este pasado podría ser negociado de una manera distinta, "no como una fase fetichizada estática para ser reproducida literalmente sino como conjuntos fragmentados de recuerdos y experiencias narradas" (Shohat 1992: 109). Yo estaría de acuerdo con este argumento. Pero esto significa tomar en serio las dobles inscripciones del encuentro colonizador, al carácter dialógico de su alteridad, al carácter específico de su "diferencia" y la centralidad de las cuestiones de lo narrativo y lo imaginario en la lucha política (cfr. Hall 1990). Sin embargo, ¿no es ese precisamente el objetivo de pensar en las consecuencias culturales del proceso colonizador de manera "diaspórica" y no originaria, es decir, a través de "lo híbrido" en vez de alrededor de él? ¿Esto no implica tratar de considerar las cuestiones del poder cultural y de la lucha política dentro de lo "postcolonial", y no ir contra su corriente?

La manera en que se experimentó la diferencia en las sociedades colonizadas después de la violenta y abrupta ruptura de la colonización fue, y tuvo que ser, radicalmente distinta a cómo se habrían desarrollado estas culturas, si lo hubiesen hecho en aislamiento. Desde ese momento decisivo, de las últimas décadas del siglo XV en adelante, no hay, por supuesto, "ningún tiempo (occidental) singular, homogéneo y vacío". Pero hay condensaciones y elipses que surgen cuando las distintas temporalidades, aún cuando se mantienen "presentes" y "reales" en sus efectos diferenciales, también se reúnen alrededor de los efectos sobredeterminantes de las temporalidades y los sistemas de representación y poder eurocéntricos, y deben marcar su "diferencia" con relación a éstos. Esto es lo que quiere señalar el hecho de ubicar la colonización en el marco de la "globalización", o más bien lo que quiere decir la afirmación de que lo que distingue la modernidad es este carácter sobrede-

terminado, suturado y suplementario de sus temporalidades. La hibridez, el sincretismo, las temporalidades multidimensionales, las inscripciones dobles de los tiempos coloniales y metropolitanos, el tráfico cultural de doble sentido que caracteriza las zonas de contacto de las ciudades de los "colonizados", mucho antes de que se hayan convertido en tropos característicos de las ciudades de los "colonizadores", las formas de traducción y transculturación que han caracterizado la "relación colonial" desde sus primeras etapas, las repudiaciones y los intermedios, los "aquí y allás"; todos marcan las "aporías" y redoblamientos, cuyos intersticios los discursos coloniales siempre han negociado y sobre los que Homi Bhabha (1994) escribió con perspicacia tan profunda. Está claro que siempre han tenido que estar ubicados adentro y contra las relaciones discursivas sobredeterminantes de saber/poder con las que se tejen los regímenes imperiales. Son los tropos de la suplementariedad y de la *différance* dentro de un sistema global dislocado y suturado que sólo surgió, o pudo surgir, a raíz del desencadenamiento del proceso expansionista colonial, que Mary Louise Pratt (1992) llama la aventura euroimperial.

Desde el siglo XVI estas temporalidades e historias diferenciales han sido uncidas de manera irrevocable y violenta. Esto sin duda no significa que alguna vez fueron o que son iguales. Sin embargo, sus trayectorias sumamente desiguales, que constituyeron el terreno mismo del antagonismo político y la resistencia cultural, han sido imposibles de desenredar, conceptualizar o narrar como entidades discretas: aunque esto es precisamente lo que la tradición historiográfica occidental dominante siempre ha tratado de hacer. Ningún lugar de su fantaseada autonomía o indiferencia, ni "aquí" ni "allá", puede surgir sin tomar en cuenta sus "otros", amados y/o degradados. La misma noción de una identidad cultural autónoma, auto-producida e idéntica a sí misma, como la de economía autosuficiente o un sistema de gobierno absolutamente soberano, en realidad tuvo que ser construida discursivamente dentro del "Otro", y a través de él, mediante un sistema de semejanzas y diferencias, a través del juego de la *différance* y la tendencia que tienen estos significantes fijos a "flotar" y desplazarse. El Otro dejó de ser un término fijo y un tiempo externo al sistema de la identificación y se convirtió, en vez, en un "afuera constitutivo" marcado simbólicamente, una posicionalidad diferenciada dentro de una cadena discursiva.

Ahora es posible hallar una respuesta a la pregunta formulada anteriormente sobre la obsesión de lo "postcolonial" con el tiempo eurocéntrico. Regresa la Ilustración, en el discurso de lo "postcolonial", en una posición descentrada, porque representa un cambio epistémico crítico dentro del proceso colonizador en el sentido amplio, cuyos efectos discursivos, y de saber/poder, siguen en juego (no podía ser de otra manera, en los discursos occidentales dominados por la ciencia y las ciencias sociales). Antes de la Ilustración, la diferencia se conceptualizaba a menudo en términos de diferentes categorías del Ser: "¿Son hombres de verdad?" fue la pregunta que Sepúlveda le hizo a Bartolomé de Las Casas en el famoso debate en Valladolid ante Carlos X en 1550. Mientras que, bajo el punto de vista panóptico y globalizante de la Ilustración, todas las formas de vida humana se incluyeron bajo el ámbito universal de una única categoría de Ser, de modo que la diferencia tuvo que

ser sometida nuevamente a la demarcación y la redemarcación constante de las posiciones dentro de un solo sistema discursivo (*différance*). Este proceso fue organizado por esos mecanismos cambiantes de la "otredad", la alteridad y la exclusión y por los tropos de la veneración y de la patologización que fueron requeridos para que la "diferencia" se fijara y consolidara dentro de un discurso "unificado" de civilización. Fueron partes integrales de la producción simbólica de un "fuera" constituyente, que sin embargo siempre se ha negado a ser algo fijo y que siempre ha estado —y lo está haciendo aun más hoy— regresando a hurtadillas, cruzando de nuevo las fronteras porosas o invisibles para molestar y subvertir desde dentro (Laclau 1990, Butler 1993).

El argumento no es que de allí en adelante todo ha seguido igual, repitiéndose la colonización perpetuamente hasta el fin de los tiempos. Es, más bien, que la colonización reconfiguró el terreno de tal manera que, desde entonces, la idea de un mundo de identidades separadas, de culturas y economías aisladas, separables y autosuficientes, ha sido obligada a ceder a una variedad de paradigmas diseñados para captar estas formas diferentes, aunque vinculadas, de relaciones, interconexiones y discontinuidades. Esta fue la forma distintiva de la diseminación y condensación que activó la colonización. El privilegiar esta dimensión desaparecida o rebajada dentro de la narrativa oficial de la "colonización" constituye su diferencia conceptual principal con respecto al discurso de lo "postcolonial". Aunque las formas particulares de inscripción y sometimiento aplicadas por la colonización variaron en casi todos los demás sentidos entre una parte del mundo y otra, sus efectos generales también tienen que ser marcados teóricamente, de manera cruda pero decisiva, en relación con su pluralidad y multiplicidad. Esa, en mi opinión, es la razón por la que el significante anómalo de lo "colonial" aparece en el concepto de lo "postcolonial".

¿Qué se puede decir, entonces, de la cuestión más preocupante del prefijo, el "post"? Shohat, por ejemplo, reconoce que el "post" señala "la clausura de cierto evento o cierta época histórica" y que, a la vez, "va más allá […] al comentar cierto movimiento intelectual" (1992: 101, 108). Claramente prefiere el segundo significado del prefijo. No obstante, para Peter Hulme, el "post" en lo "postcolonial" "tiene dos dimensiones que existen en una relación tensa: una dimensión temporal en la que hay una relación puntual en el tiempo entre, por ejemplo, una colonia y un estado postcolonial; y una dimensión crítica en la que, por ejemplo, la teoría postcolonial emerge a través de una crítica del cuerpo de una teoría".

Es más, esta tensión es, según Hulme, productiva, mientras que, según Shohat, produce una ambivalencia estructural. En este sentido, ella parece sostener que lo "postcolonial" es diferente de los otros "post" porque intenta ser epistémico y cronológico a la vez. Es tanto el paradigma como el momento cronológico de lo "colonial" lo que lo "postcolonial" afirma estar superando. No obstante, me parece que en este sentido lo "postcolonial" no es nada diferente de los otros "post". No es sólo "después" de lo colonial sino también "ir más allá" de él, de igual modo que el postmodernismo, que se ubica tanto "después" como "más allá" del modernismo, y que el postestructuralismo,

que sigue cronológicamente al estructuralismo y alcanza sus metas teóricas apoyándose en él. La pregunta más difícil es si, en realidad, estos dos podrían separarse alguna vez, y qué implicaría esta separación para la manera en que se conceptualiza la "colonización" en sí. El "colonialismo" se refiere a un momento histórico específico (uno complejo y diferenciado, como hemos intentado señalar); pero también siempre fue una forma de orquestar o narrar una historia, y su valor como descripción siempre estuvo enmarcado dentro de un paradigma distintivo teórico y definicional. La misma sucesión de términos acuñados para referirse a este proceso —colonialismo, imperialismo, neocolonial, dependencia, Tercer Mundo— revela que cada término aparentemente inocente llevaba consigo una poderosa carga epistemológica, conceptual y política: revelan, en pocas palabras, que cada uno debe entenderse discursivamente. Ciertamente, la distinción que esta crítica parece estar intentando imponer entre el "saber" y "poder" es exactamente lo que el discurso de lo "postcolonial" ha desplazado o, mejor dicho, lo que ha desplazado pensar tanto "lo colonial" como lo "postcolonial" de una manera discursiva. Al hablar de la "colonización", y por ende al hablar de lo "postcolonial", nos encontramos irrevocablemente dentro de un campo magnético del saber/poder. Se está negando precisamente esta distinción falsa y limitante entre la colonización como sistema de gobierno, de poder y de explotación, y la colonización como sistema de conocimiento y representación. Es debido a que estas relaciones, que caracterizaron lo "colonial", ya no están en el mismo lugar ni en la misma posición relativa, que podemos no sólo resistirlas sino también criticarlas, deconstruirlas e intentar ir "más allá" de ellas.

¿Pero a qué se refieren, exactamente, el "después" y el "ir más allá?" Shohat sostiene que "la operación de simultáneamente privilegiar y distanciar la narrativa colonial, moviéndose más allá de ella, estructura el marco 'intermedio' de lo 'poscolonial'" (1992: 107). No le tiene mucha simpatía al concepto por ser indeterminable. Pero es posible argumentar que la tensión entre lo epistemológico y lo cronológico no lo limita, sino que es productivo. "Después" se refiere al momento que sigue a aquel momento en el que la relación colonial era dominante. Como intentamos demostrar anteriormente, no significa que lo que llamamos los "efectos secundarios" del reinado colonial hayan sido suspendidos de modo alguno. Y definitivamente no significa que hemos pasado de un régimen de saber/poder hacia una zona de tiempo sin poder y libre de conflictos. No obstante, también se establece en términos del hecho de que algunas otras configuraciones, relacionadas pero aún "emergentes", de las relaciones de saber/poder están comenzando a ejercer sus efectos distintivos y específicos. Esta manera de conceptualizar el movimiento entre estos paradigmas —no como una "ruptura" epistemológica en el sentido althusseriano/estructuralista sino más bien en base a la analogía de lo que Gramsci llamó un movimiento de deconstrucción-reconstrucción, o lo que Derrida, en un sentido más deconstructivo, llama una "doble inscripción"— es característica de todos los "post".

Gramsci, hablando de las transformaciones en el campo del sentido común práctico, observa que tienen que ser concebidas como

> un proceso de distinción y cambio en el peso relativo de los elementos de la ideología antigua […] lo que fue secundario o hasta incidental se convierte en algo de gran importancia, se convierte en el núcleo de un nuevo conjunto doctrinal e ideológico. La anterior voluntad colectiva se desintegra, convirtiéndose en sus elementos contradictorios para que los que entre ellos son subordinados puedan desarrollarse socialmente […] (Gramsci 1979, citado en Mouffe 1979; ver también Hall 1988: 138).

Lo que estas descripciones teóricas están intentando construir, de formas distintas, es una noción de un cambio o una transición conceptualizada como la reconfiguración de un campo, en vez de un movimiento de transcendencia lineal entre dos estados mutuamente excluyentes. Tales transformaciones no sólo quedan incompletas, sino que posiblemente no se pueden captar de la mejor manera dentro de un paradigma que supone que todos los cambios históricos importantes son impulsados hacia un fin teleológico por una lógica determinista. Lata Mani y Ruth Frankenberg establecen la distinción crítica entre una transición que es "decisiva" (lo cual lo "postcolonial" definitivamente es) y una que es "definitiva". Dicho de otro modo, todos los conceptos clave en lo "postcolonial", como en el discurso general de todos los "post", operan "bajo tachadura", como diría Derrida. Han sido objetos de una crítica profunda y minuciosa, que ha puesto en evidencia sus suposiciones como una serie de efectos fundacionales. Pero esta desconstrucción no los elimina en el movimiento clásico de sustitución, *Aufghebung*. Los deja como los únicos instrumentos conceptuales con los cuales pensar el presente, pero sólo si son utilizados en su forma deconstruida. Para usar una explicación más heideggereana, que Iain Chambers (1994), por ejemplo, prefiere: son "una presencia que existe en su desuso".

En un famoso intercambio sobre "Pensando en el límite" —que a mí me parece una buena descripción del estatus de lo "postcolonial" como episteme en formación—, Derrida definió el límite del discurso filosófico como "la episteme, funcionando dentro de un sistema de restricciones fundamentales, que son oposiciones conceptuales fuera de las cuales la filosofía se vuelve impracticable". Habló de "un gesto necesariamente doble, marcado en ciertos lugares por un tachón que permite leer lo que es tachado, que inscribe violentamente en el texto aquello que intentó gobernarlo desde afuera", y habló también de tratar de respetar, lo mejor posible, "la dinámica interna y regulada de los filosofemas […] haciéndolos regresar […] a su punto de no pertinencia, su agotamiento, su clausura".

> Deconstruir la filosofía, entonces, sería pensar —de la manera interior más fiel— la genealogía estructurada de los conceptos de la filosofía pero al mismo tiempo determinar —de cierto exterior que es incuantificable o innombrable en la filosofía— lo que esta historia no ha podido disimular o prohibir. Por medio de esta circulación simultáneamente fiel y violenta entre el interior y el exterior de la filosofía […] se produce una cierta obra textual […] (Derrida 1981).

Cuando su interlocutor Ronse le preguntó si esto podría significar que sea posible "una superación de la filosofía", Derrida comentó que

> No hay ninguna transgresión, si uno entiende por ella un aterrizaje puro y simple en el más allá de la metafísica […] Pero por medio del trabajo realizado a uno y otro lado del límite, se modifica el campo interior y se produce una transgresión que en consecuencia no está presente en ningún lado como hecho consumado […] (Derrida 1981).

Entonces el problema no es que lo "postcolonial" sea un paradigma convencional de tipo lógico-deductivo que se equivoca, confundiendo lo cronológico con lo epistemológico. Detrás de esto hay una elección más profunda entre dos epistemologías: una lógica racional y sucesiva, y una deconstructiva. En este sentido, Dirlik tiene razón al precisar la cuestión de la relación de lo postcolonial con lo que puede llamarse maneras de pensar "postestructuralistas" como un tema central que a sus críticos les parece especialmente problemático. Por tanto, hay asuntos que están "en juego" en este debate que son más importantes de lo que las críticas ampliamente difundidas a veces sugieren.

Dirlik es particularmente feroz con respecto a esto, por razones que no son difíciles de identificar. Al descubrir que el término "postcolonial" se aplica a muchos escritores que no necesariamente están de acuerdo, algunos de los cuales le gustan a Dirlik y otros que no, ha llegado a la conclusión polémica de que lo "postcolonial" no es la descripción de nada ni de nadie en particular, sino que es más bien "un discurso que busca constituir el mundo en la imagen que los intelectuales tienen de sí mismos, al verse como intelectuales postcoloniales […] [y] una expresión […] de [su] poder recién descubierto" en la academia del Primer Mundo. Estos insultos ad hominem y ad feminam algo crudos desfiguran el argumento de un distinguido erudito de la China moderna y posiblemente convendría pensar en ellos como algo "sintomático". Pero ¿de qué? Podemos ver una pista a la respuesta cuando utiliza, como pretexto, la elegante defensa postestructuralista de lo "postcolonial" escrita por Gyan Prakash, "Historiografía india y la crítica postcolonial" (1992). Dejemos a un lado las múltiples críticas locales hechas a este artículo, una de las cuales ya fue mencionada. El problema principal de la acusación es que lo "postcolonial", como el discurso postestructuralista que le proporciona una base filosófica y teórica, es antifundacional y como tal no puede lidiar con un concepto como "capitalismo" y con "la estructuración que arma el capitalismo del mundo moderno" (Dirlik 1992: 346). Es más, lo "postcolonial" es "un culturalismo". Trata cuestiones de identidad y del sujeto y por ende no puede dar "una explicación sobre el mundo exterior al sujeto". La atención se desplaza de los orígenes nacionales a la posición del sujeto y "una política de posición toma precedencia sobre la política informada por categorías fijas (en este caso la nación, aunque también implica otras categorías como Tercer Mundo y clase)" (Dirlik 1992: 336). Lo "postcolonial" presenta al colonizador, al igual que al colonizado, un "problema de identidad" (p. 337).

Todo esto continúa a un buen ritmo por unas veinte páginas hasta que, en la página 347, se empieza a revelar un "giro" que para entonces se ha vuelto característico. "Estas críticas, por vehementes que sean, no necesariamente indican que los críticos de lo postcolonial le nieguen toda validez […]". El discurso "postcolonial" termina, después de todo, teniendo algo que decir

sobre "una crisis en los modos de comprender el mundo asociado con conceptos tales como Tercer Mundo y estado". Aparentemente tampoco se debe negar que

> mientras que la situación global se ha vuelto borrosa con la desaparición de los estados socialistas y con la aparición de importantes diferencias económicas y políticas entre las llamadas sociedades tercermundistas y los movimientos diaspóricos de pueblos que atraviesan fronteras nacionales y regionales, la fragmentación de lo global en lo local se ha puesto en el primer plano de la consciencia histórica y política (Dirlik 1992: 337).

A algunos les puede parecer que esto recupera buena parte del terreno ya repudiado, aparte de contener de por sí algunas formulaciones cuestionables.[3] Pero dejémoslo pasar. Porque es seguido, en la segunda parte del artículo, por una explicación larga, detallada y convincente de unos de los rasgos principales de lo que es descrito, a la vez, como "el capitalismo tardío, la producción o acumulación flexible, el capitalismo desorganizado y el capitalismo global".

Esto incluye: la nueva división internacional del trabajo, las nuevas tecnologías informáticas globales, el "descentrar el capitalismo en el nivel de la nación", el vínculo proporcionado por la corporación transnacional, la transnacionalización de la producción, la apariencia de un modo de producción capitalista, "por primera vez en la historia del capitalismo" (Dirlik 1992: 350), como una "abstracción auténticamente global", la fragmentación cultural y el multiculturalismo, la rearticulación de las culturas nativas dentro de una narrativa capitalista (siendo el ejemplo la renovación del confucianismo en la naciente élite del sudeste asiático), el debilitamiento de las fronteras, la reproducción interna, en sociedades alguna vez coloniales, de desigualdades alguna vez asociadas con las diferencias coloniales, la "desorganización de un mundo concebido en términos de tres mundos", la circulación de la cultura que es "a la vez homogeneizante y heterogeneizante" (Dirlik 1992: 353), una modernidad que "ya no es solamente euroamericana", formas de control que no pueden ser simplemente impuestas sino que tienen que ser "negociadas", la reconstitución de las subjetividades atravesando fronteras nacionales, etc.

No sólo es una lista impresionante e impresionantemente completa. También creo que hace mención, indiscutiblemente, en algún punto, a cada uno de los temas que hacen que lo "postcolonial" sea un paradigma teórico distintivo, y marca decisivamente cuán radical e irrevocablemente diferente —es decir, cuán indisputablemente postcolonial— es el mundo y las relaciones descritas. Y por cierto, para la sorpresa del lector, esto también se reconoce: "la postcolonialidad representa una respuesta a una innegable necesidad, la necesidad de superar una crisis del entendimiento producido por la inhabilidad de las categorías antiguas de explicar el mundo" (Dirlik

3 Podría ser que algunos críticos postmodernistas crean que lo global se ha fragmentado para llegar nuevamente a lo local, pero los más serios argumentan que lo que está pasando es una reorganización mutua de lo local y lo global, una proposición muy diferente (cfr. Massey 1994, Robins 1991, Hall 1992).

1992: 353). ¿Podrá haber un crítico "postcolonial" que no esté de acuerdo con ese juicio?

Dos argumentos podrían deducirse de esta segunda parte del ensayo. El primero es serio —de hecho, la crítica más seria que ahora tienen que enfrentar urgentemente los críticos y teóricos postcoloniales— y esto es expresado sucintamente por Dirlik. "Lo que es extraordinario […] es que una consideración de la relación entre el postcolonialismo y el capitalismo global esté ausente en los escritos de los intelectuales postcoloniales". No lo pongamos en duda, diciendo que sólo algunos de los intelectuales postcoloniales. Realmente es extraordinario. Y ha sido seriamente perjudicial y limitante para todo lo positivo que el paradigma "postcolonial" puede y tiene la ambición de lograr. Estos dos lados del debate actual sobre "la modernidad tardía" —lo postcolonial y el análisis de las novedades del capitalismo global— ciertamente han avanzado con relativa autonomía, lo cual perjudica a ambos. No es difícil entender por qué es así, aunque no parece interesarle a Dirlik continuarlo como una interrogante seria (aunque tenga una respuesta trivial, lo cual es algo distinto). Una razón es que los discursos del "post" han surgido y han sido (a menudo silenciosamente) articulados contra los efectos prácticos, políticos, históricos y teóricos del colapso de cierto estilo de marxismo económico, teológico y, en última instancia, reduccionista. Lo que ha resultado del abandono de este estilo de economicismo determinista, no han sido modos alternativos de pensar las preguntas sobre las relaciones económicas y sus efectos como las "condiciones de la existencia" de otras prácticas, insertándolas de manera "descentrada" o dislocada en nuestros paradigmas explicativos, sino una desaprobación gigantesca y elocuente. ¡Como si la economía, en su sentido más amplio, por no "determinar" el movimiento real de la historia "en la última instancia", como debió hacer, no existiera en absoluto! Este es un fracaso tan profundo de la teorización, y (con pocas y relativamente incompletas excepciones) (cfr. Laclau 1991) tan limitante, que, en mi opinión, ha permitido que paradigmas mucho más débiles y menos ricos conceptualmente continúen prosperando y dominando el campo.[4]

Por supuesto no es sólo cuestión de que la relación entre estos paradigmas haya sido dejada de lado. Esto es, en parte, un efecto institucional: una consecuencia involuntaria, dirían algunos, del hecho de que lo "postcolonial" ha sido desarrollado mayormente por eruditos literarios, que han sido reacios a cruzar los límites disciplinarios (o hasta postdisciplinaros) requeridos para la argumentación. Es también debido a que bien podría haber cierta incompatibilidad conceptual entre un representante del postfundacionalismo y la investigación seria de estas articulaciones complejas. Pero esto no puede aceptarse todavía como un abismo filosófico insalvable, especialmente porque, aunque no tratan la cuestión del rol conceptual que podría tener la categoría del "capitalismo" en una "lógica" postfundacionalista, ciertas articulaciones

4 El mismo Dirlik observa, en un momento, que prefiere el "enfoque del sistema global" a pesar de que, al igual que lo "poscolonial", "ubica al Tercer Mundo de manera discursiva" (Dirlik 1992: 346), pero esta línea de discusión interesante y fructífera no es desarrollada.

de este tipo están, en realidad, o implícitamente supuestas o silenciosamente funcionando bajo las suposiciones que sirven de base a casi todo el trabajo crítico postcolonial.

Por esto, Dirlik ha llamado la atención, de modo intransigente y contundente, sobre un vacío en la episteme postcolonial. Haber concluido especificando las implicaciones de esta crítica para el futuro del paradigma postcolonial ciertamente hubiera servido a un propósito muy importante, oportuno y estratégico. Y de haber sido ésta la conclusión de su ensayo, uno podría haber pasado por alto el carácter curiosamente débil e internamente contradictorio del argumento (con la segunda mitad que repudia, en efecto, mucho de la sustancia y del tono de la primera). Sin embargo, no lo es. Su conclusión opta por la segunda opción. Lejos de meramente "representar una reacción a una sincera necesidad [teórica]", termina con la idea de que "la postcolonialidad está atravesada por los problemas puestos de manifiesto por el capitalismo global", que está "sintonizada" con sus asuntos y que por consiguiente sirve a sus requisitos culturales. Los críticos postcoloniales son, en efecto, portavoces involuntarios del nuevo orden capitalista global. Esta es la conclusión de un argumento largo y minucioso de un reduccionismo tan despampanante (y uno está obligado a decir que también, banal), de un funcionalismo de un tipo que se consideraba cosa del pasado en el debate erudito e inválido como explicación seria para cualquier cosa, que parece un eco de una edad distante y primigenia. Esto es preocupante con mayor razón debido a que se puede encontrar un argumento muy similar desde una posición diametralmente opuesta: la acusación inexplicablemente simplista, en Colonial Desire de Robert Young (1995), de que los críticos postcoloniales son "cómplices" de la teoría racial de la era victoriana, ¡porque ambos conjuntos de escritores utilizan el mismo término —lo híbrido— en sus discursos!

Aquí nos encontramos, entonces, entre Escila y Caribdis, entre la espada y la pared. Siempre supimos que desarmar el paradigma colonial podría soltar ciertos demonios de las profundidades, y que estos monstruos podrían traer consigo todo tipo de materia subterránea. Sin embargo, los giros, saltos e inversiones torpes de la manera en que se conduce el argumento deberían advertirnos del sueño de la razón que está más allá o después de la Razón: la manera en la que el deseo influye en el poder y el conocimiento en la tentativa peligrosa de pensar en el límite, o más allá de él.

Referencias citadas

Barrett, Michele
1991 *The Politics of Truth: From Marx to Foucault.* Cambridge: Polity.

Butler, Judith
1993 *Bodies that Matter.* Londres: Routledge. [*Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidos, 2002].

Bhabha, Homi
1994 *The Location of Culture*. Londres: Routledge. [*El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002].

Chambers, Iain
1994 *Migrancy, Culture, Identity*. Londres: Routledge. [*Migración, cultura, identidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1995].

Mouffe, Chantal
1979 *Gramsci and Marxist Theory*. Londres: Lawrence and Wishart.

Derrida, Jaques
1981 *Positions*. Chicago: University of Chicago Press.

Dirlik, Arif
1992 "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism". *Critical Inquiry*. (20): 329-356. ["El aura postcolonial. La crítica del tercer mundo en la edad del capitalismo global". En: Pablo Sandoval (comp.), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*. pp. 57-106. Lima: IEP-Sephis].

Foucault, Michel
1984 "Nietzsche, Genealogy, History". En: *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books. [Nietzsche, genealogía, historia". En: *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1992].

Frankenberg, Ruth y Lata Mani
1993 Crosscurrents, Crosstalk: Race, 'Postcoloniality' and the Politics of Location. *Cultural Studies* 7 (2): 292-310.

Gilroy, Paul
1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Londres: Verso.

Gramsci, Antonio
1971 *Selections from the Prison Notebooks*. Nueva York: International Publishers. [Hay una edición completa: *Cuadernos de la cárcel. Edición critica del Instituto Gramsci*. México: Ediciones Era, 1981].

Hall, Catherine
1996 "Histories, Empires and the Post-Colonial Moment". En: Iian Chambers y Lydia Curti (eds.), *The Postcolonial Question. Common Skies, Divided Horizons*. Londres, Nueva York: Routledge.

Hall, Stuart
1988 *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*. Londres: Verso.
1990 "Cultural Identity and Diaspora". En: J. Rutherford (ed.), *Identity*. Londres: Lawrence & Wishart. [Publicado en la presente compilación como Identidad cultural y diáspora].
1992 "The Question of Cultural Identity". En: Stuart Hall, David Held, Tony McGrew (eds.), *Modernity and its Futures*. Cambridge: Polity. [Publicado en la presente compilación como La cuestión de la identidad cultural].

Hulme, Peter
1995 Including America. *Ariel* 26 (1): 117-123.

Laclau, Ernesto
1990 *New Reflection on the Revolution of Our Time*. Londres: Verso. [*Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1993].

Massey, Doreen
1994 *Space, Place and Gender.* Cambridge: Polity.

McClintock, Anne
1992 The Myth of Progress: Pitfalls of the Term Post-colonialism. *Social Text* (31-32): 84-97.
1993 The Return of Female Fetishism and the Fiction of the Phallus. *New Formations* (19): 1-21.
1995 *Imperial Leather.* Londres: Routledge.

Miyoshi, Masao
1993 A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism. *Critical Inquiry* (19): 726-751.

Prakash, Gyan
1992 "Post-colonial Criticism and Indian Historiography". *Social Text* (31-32): 8-19.

Pratt, Mary Louse
1992 *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. Londres, Nueva York: Routledge. [*Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997].

Robbins, Katherine
1991 "Tradition and Translation: National Cultures in a Global Context". En: John Corner y Sylvia Harvey (eds.), *Enterprise and Heritage,* Londres: Routledge.

Shohat, Ella
1992 Notes on the Postcolonial. *Social Text* (31-32): 114-140.

Young, Robert
1990 *White Mythologies*. Londres: Routledge.
1995 *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. Londres: Routledge.

26. La cuestión multicultural

Este capítulo trata muchos de los temas abordados en la Introducción y en otras partes de este libro.[1] Su punto de partida es la observación citada de Homi Bhabha respecto a que la "multiculturalismo" es un término paraguas extendido de manera heterogénea, y que lo "multicultural" se ha convertido en un significante flotante. La primera parte del capítulo pretende hacer una crítica deconstructivista de estos términos clave. Toma en cuenta las condiciones de su surgimiento y su existencia difundida en la sociedad y el discurso político británicos contemporáneos. La segunda mitad surge de la idea de Barnor Hesse sobre los "efectos transruptivos" de la pregunta por lo multicultural y los rastrea en diversos campos. El capítulo termina tratando de rescatar tentativamente una nueva "lógica" política multicultural a partir de los remanentes de los actuales vocabularios políticos que la erupción de la cuestión multicultural ha dejado tras de sí.

El término "multiculturalismo" se utiliza ahora universalmente. Sin embargo, esta proliferación no ha estabilizado ni ha aclarado su sentido. Tal como otros términos relacionados —por ejemplo, "raza", "etnicidad", "identidad", "diáspora"— el multiculturalismo está ahora tan enredada discursivamente que sólo puede usarse "bajo borradura" (Hall 1996). Sin embargo, y ya que no tenemos conceptos menos implicados con los cuales reflexionar sobre este problema, no tenemos más alternativa que seguir usándolo y preguntándonos sobre él.

La distinción entre multicultural / multiculturalismo

Podría ser útil aquí establecer una distinción entre "multicultural" y "multiculturalismo".[2] En este caso usamos el término "multicultural" de manera adjetiva. Describe las características sociales y los problemas de gobernabilidad que confronta toda sociedad en la que coexisten comunidades culturales diferentes intentando desarrollar una vida en común y a la vez conservar algo de su identidad "original". Por el contrario, "multiculturalismo" es un sustantivo. Se refiere a las estrategias y políticas adoptadas para gobernar o administrar los problemas de la diversidad y la multiplicidad en los que se ven envueltas las sociedades multiculturales. El término suele usarse en singular, para significar la filosofía o doctrina característica que sostiene a las estrategias multiculturales. Sin embargo, "multicultural" es plural por definición. Existen muchas clases de sociedades multiculturales. Estados Unidos de

1 Hall se refiere al libro del cual el capítulo aquí traducido es la conclusión. Para la referencia completa del libro, ver Hess (2000). (Nota de los editores).

2 En cierta medida, esta distinción se superpone a la Introducción, pero también se aparta de ella en ciertos aspectos importantes.

América, Canadá, Gran Bretaña, Francia, Malasia, Sri Lanka, Nueva Zelandia, Indonesia, Sudáfrica y Nigeria lo son. Estos países son "multiculturales" de maneras significativamente diferentes. Sin embargo, todos ellos comparten una característica. Son culturalmente heterogéneos por definición. En este aspecto, difieren de los estados-nacionales occidentales liberales constitucionales y "modernos", sobre los que se predica en la (generalmente tácita) premisa de la homogeneidad cultural articulada en torno a los seculares valores "universales" liberalistas individualistas (Goldberg 1994).

Los dos términos son actualmente tan interdependientes que es virtualmente imposible desimbricarlos. No obstante, la "multiculturalismo" plantea dificultades específicas. Alude a "un amplio rango de articulaciones, ideales y prácticas sociales". El problema es que la categoría de "*-ismo*" tiende a convertir la "multiculturalismo" en una doctrina política y "[la] reduce a una singularidad formal, fijándola a una condición cimentada […] Así convertida […] la heterogeneidad característica de las condiciones multiculturales se reduce a una doctrina simplona y pedestre" (Caws 1994). En efecto, la "multiculturalismo" no es meramente una doctrina, no caracteriza una estrategia política, y no representa un estado de cosas ya logrado. No es una forma encubierta de endosar algún estado utópico o ideal. Describe una variedad de estrategias y procesos políticos que están inconclusos en todas partes. Así como existen diferentes sociedades multiculturales, también existen muy diferentes "multiculturalismos". El multiculturalismo conservador sigue a Hume (Goldberg 1994) porque insiste en la asimilación de la diferencia a las tradiciones y costumbres de la mayoría. El multiculturalismo liberal busca integrar a los diferentes grupos culturales lo más rápidamente posible dentro de lo establecido por una ciudadanía individual universal, que sólo en privado tolera ciertas prácticas culturales peculiares. El multiculturalismo pluralista respalda formalmente las diferencias entre grupos a lo largo de líneas culturales y otorga distintos derechos grupales a distintas comunidades dentro de un orden político más comunitario o comunitarista. El multiculturalismo comercial presupone que, si el mercado reconoce la diversidad de individuos provenientes de comunidades diferentes, entonces los problemas de la diferencia cultural serán (di)(re)sueltos a través del consumo privado, sin necesidad alguna de una redistribución del poder y los recursos. El multiculturalismo corporativo (pública o privada) busca "administrar" las diferencias culturales de las minorías en interés o beneficio del centro. El multiculturalismo crítico o "revolucionario" destaca el poder, el privilegio, la jerarquía de las opresiones y los movimientos de resistencia (McLaren 1997). Busca ser "insurgente, polifónico, heteroglósico y antifundacional" (Goldberg 1994). Y así, sucesivamente.

Lejos de ser una doctrina establecida, el "multiculturalismo" es una idea profundamente objetada (May 1999). Es objetada por la derecha conservadora, en defensa de la pureza y la integridad cultural de la nación. Es objetada por los liberales, que proclaman que el culto a la etnicidad y la celebración de la diferencia amenazan el carácter universal y neutral del estado liberal, socavando la autonomía personal, la libertad individual y la igualdad formal. Algunos liberales también dicen que el multiculturalismo legitima la idea de

los "derechos grupales". Pero esto arruina el sueño de construir una nación y una ciudadanía sobre culturas diversas de pueblos diferentes, *e pluribus unum*.[3] El multiculturalismo también es objetado por los modernizadores de diferentes credos políticos. Para éstos, el triunfo del universalismo de la civilización occidental sobre las particularidades de la pertenencia étnica y racial establecido en la época de la Ilustración marcó una transición fatal e irreversible del tradicionalismo a la modernidad. Este avance nunca debería ser alterado. Algunas versiones postmodernas del "cosmopolitismo", que consideran "el sujeto" como algo totalmente contingente y saneado, se oponen agudamente al multiculturalismo, donde los sujetos están más localizados. El multiculturalismo es desafiado también desde varias posiciones de izquierda. Los antirracistas argumentan que el multiculturalismo equivocadamente privilegia la cultura y la identidad por encima de los aspectos económicos y materiales. Los radicales creen que divide al frente unido de raza-y-clase contra la injusticia y la explotación en términos étnico y racialmente determinados. Otros señalan las diversas versiones de el multiculturalismo "de boutique", mercantilista y consumista (Fish 1998), que celebran las diferencias sin realmente marcar la diferencia.[4] Existe también lo que (en trabajo inédito) Sarat Maharaj llama afortunadamente "gerencialismo multicultural", lo que a menudo es imposible de distinguir de "un horrible fantasma con la racionalidad del Apartheid".

¿Puede un concepto que significa tantas cosas diferentes y que tan eficazmente atrae enemigos tan diversos y contradictorios tener verdaderamente algo que decirnos? Dicho de otro modo ¿su valor radica acaso en su sitial controversial? Después de todo, "un signo que ha sido retirado de las presiones de la lucha social […] inevitablemente pierde fuerza, degenerando en una alegoría y convirtiéndose en objeto […] de una [mera] comprensión filológica" (Volóshinov 1973). Para bien o para mal, estamos inevitablemente implicados en sus prácticas, que caracterizan y definen las "sociedades de la modernidad tardía". En palabras de Michele Wallace: "Todo el mundo sabe […] que el multiculturalismo no es la tierra prometida […] [Sin embargo], aun en su grado más cínico y pragmático, hay en el multiculturalismo algo que vale la pena perseguir […] Necesitamos encontrar maneras de expresar públicamente la importancia de la diversidad cultural [y] de integrar los aportes de las personas de color en el tejido social" (1994).

---

3 En efecto, como ha argumentado Kymlicka, los problemas planteados por el multiculturalismo no se representan adecuadamente por la necesidad de una fuerte concepción de los derechos colectivos, ya que según él, los individuos pueden seguir siendo portadores de derechos. Por otra parte, Parekh argumenta que muchos derechos ya reconocidos por las sociedades liberales, por ejemplo, la legislación para los sindicatos gremiales, las leyes de relaciones raciales e igualdad de oportunidades, la exoneración de los sijs de ciertos requerimientos de salud y seguridad en realidad están basados en grupos o son definidos colectivamente.

4 Hazel Carby (1986) ha observado el "fuerte cambio en la visibilidad del cuerpo negro masculino", por el que las imágenes de hombres de raza negra han transitado notoriamente, desde el gueto infestado de droga hasta las carátulas de revistas de moda, mientras que sus cuerpos reales han permanecido en gran medida donde ya se encontraban, con una cantidad de ellos en prisión.

Condiciones de su aparición

Las sociedades multiculturales no son nuevas. Mucho antes de la época de la expansión europea (desde el siglo XV en adelante) —y desde entonces cada vez con mayor intensidad—, la migración y el movimiento de gente han sido norma más que excepción, produciendo sociedades étnica o culturalmente "mestizas": "El movimiento y la migración […] son las condiciones socio-históricas que definen a la humanidad" (Goldberg 1994). La gente se traslada por muchas razones: los desastres naturales, el cambio climático y ecológico, las guerras, las conquistas, la hambruna, la pobreza, la explotación laboral, la colonización, la esclavitud, las contratas, la represión política, la guerra civil, el subdesarrollo económico. Los imperios, producto de la conquista y la dominación, suelen ser multiculturales. Los imperios griego, romano, islámico, otomano y europeo fueron cada cual a su modo tanto multiétnicos como multiculturales. El colonialismo —siempre de doble inscripción— intentó congregar a los colonizados dentro del "tiempo vacío y homogéneo" de la modernidad global, sin borrar las profundas diferencias o desfases de tiempo, lugar y tradición (Bhabha 1994, Hall 1996). Los sistemas de plantaciones del mundo occidental, los sistemas de contratación del sudeste asiático, la India colonial, así como muchos estados-nacionales conscientemente trazados sobre un lienzo étnico más fluido —en África, por las fuerzas colonizadoras; en el Medio Oriente, los Balcanes y Europa Central, por las grandes potencias— todos ellos calzan holgadamente en la descripción de lo multicultural.

Estos ejemplos históricos no son irrelevantes para el mapa creado por el multiculturalismo en el mundo de la postguerra. Más bien, constituyen algunas de las condiciones para su aparición. Pero no hay una conexión lineal entre lo colonial y lo postcolonial. Desde la Segunda Guerra Mundial, la cuestión de lo multi-cultural no sólo ha cambiado de forma sino que se ha intensificado. También se ha vuelto más notoria, asumiendo el centro del escenario en la arena de la confrontación política. Ello es consecuencia de muchos virajes decisivos, de una reconfiguración estratégica de las fuerzas y relaciones sociales a través del planeta.

En primer lugar, el fin del antiguo sistema imperial europeo y la culminación de las luchas anticolonialistas por la independencia nacional. Tras el desmantelamiento de los antiguos imperios, se crearon muchos nuevos estados-nacionales multiétnicos y multiculturales. Sin embargo, siguen reflejando sus antiguas condiciones de vida bajo el colonialismo.[5] Estos nuevos estados son relativamente débiles, tanto económica como militarmente. Muchos carecen de una sociedad civil desarrollada. Siguen dominados por los imperativos de los movimientos nacionalistas de la incipiente independencia. Gobiernan pueblos de muy diversas tradiciones étnicas, culturales o religiosas. Las culturas indígenas, trastornadas cuando no destruidas por el colonialismo, no son lo suficientemente inclusivas como para sentar las bases de una nueva

5 "En 1983 había 144 naciones reconocidas en el mundo. A fines de la década de 1990 este número había crecido a cerca de 200. Ciertamente unas cuantas más verán la luz en los próximos años, a medida que los grupos étnicos de un lugar y las naciones sin estado presionen en pos de una mayor economía" (Giddens 2000: 153).

cultura nacional o cívica. Estas dificultades radican en la extendida pobreza y el subdesarrollo en el contexto de una desigualdad mundial cada vez más profunda y un orden mundial neoliberal no regulado. Cada vez más, las crisis en estas sociedades asumen una forma multicultural o etnizada.

Existe una estrecha relación entre la reaparición de "la cuestión multicultural" y el fenómeno de lo "postcolonial". Este último concepto nos podría desviar por un laberinto conceptual del cual pocos retornarían. En este punto, deberá ser suficiente sencillamente afirmar que lo "postcolonial" no designa una simple sucesión cronológica de un antes y un después. La mudanza de los tiempos coloniales hacia los postcoloniales no implica que los problemas del colonialismo se hayan resuelto o que hayan sido reemplazados por una era libre de conflictos. Más bien, lo "postcolonial" marca el pasaje de una configuración de fuerzas o coyuntura histórica a otra (Hall 1996).[6] Los problemas de la dependencia, el subdesarrollo y la marginación, típicos del período "alto" colonial, persisten en los tiempos postcoloniales. Sin embargo, estas relaciones se retoman en una nueva configuración. Antes se articulaban como relaciones desiguales de poder y explotación entre las sociedades colonizadas y las colonizadoras. Ahora son nuevamente puestas en escena y desplegadas como luchas entre fuerzas sociales indígenas, como contradicciones internas y fuentes de desestabilización dentro de la sociedad descolonizada, o entre ellas y el sistema mundial más amplio. Por ejemplo, los modos en que la inestabilidad del gobierno democrático de Pakistán, Irán, Indonesia, Nigeria o Argelia, o los continuos problemas de legitimidad y estabilidad políticas en Afganistán, Namibia, Mozambique o Angola se arraigan claramente en su reciente historia imperial. Este "doble registro" postcolonial ocurre en un contexto mundial donde el gobierno directo, la gobernanza o el protectorado de una potencia imperial se han visto reemplazados por un sistema globalizado asimétrico de poder, de índole postnacional, transnacional y neoimperialista. Sus principales características son la desigualdad estructural, dentro de un sistema no regulado de libre comercio y de libre flujo de capitales dominado por el Primer Mundo, y los programas de reajuste estructural, en los que prevalecen los intereses y modelos de gobernabilidad occidentales.

El segundo factor es el término de la Guerra Fría. Sus principales rasgos fueron la ruptura, posterior a 1989, de la Unión Soviética como formación transétnica y transnacional, la caída del comunismo estatal como modelo alternativo al desarrollo industrial y el debilitamiento del ámbito de influencia soviética, especialmente en Europa Oriental y el Asia Central. De cierta manera, esto tuvo efectos regionales similares al desmantelamiento de los antiguos sistemas imperiales. A 1989 le siguió el intento, bajo el liderazgo estadounidense, de construir "un nuevo orden mundial". Un aspecto de este impulso ha sido la indoblegable presión ejercida por Occidente, diseñada para arrastrar de golpe, entre el escándalo y la violencia, a estas muy diferentes y relativamente subdesarrolladas sociedades europeas orientales a aquello que se llama "el mercado". Esta misteriosa entidad se abre paso dentro de las antiguas

6 Ninguna coyuntura es completamente nueva jamás. Siempre es una combinación transformada de elementos existentes y emergentes; en términos de Gramsci, la rearticulación de una desarticulación (cfr. Gramsci 1971, Hall 1998).

y complejas culturas y formaciones políticas autoritaristas como un principio abstracto y raso, sin ninguna consideración por la inserción cultural, política, social e institucional que los mercados siempre requieren. Una consecuencia es que los problemas irresueltos del desarrollo social se han mezclado con las características reemergentes de los antiguos y aún desadaptados nacionalismos étnicos y religiosos, haciendo que las tensiones de estas sociedades reaparezcan en una forma multicultural.

Debe enfatizarse que no se trata de una simple resurrección de etnicidades arcaicas, aunque dichos elementos persisten. Las viejas características se combinan con nuevas formas emergentes de "etnicidad", que a menudo son producto de la desigual globalización y de un fracasado proceso de modernización. Esta explosiva mezcla revaloriza discursos más antiguos de manera selectiva, condensando en una combinación letal lo que Hobsbawm y Ranger llamaron la "invención de la tradición" junto con lo que Michael Ignatieff llamó (siguiendo a Freud) el "narcisismo de las pequeñas diferencias" (Hobsbawm y Ranger 1993, Ignatieff 1994). (El nacionalismo serbio y la limpieza étnica en Bosnia y Kosovo son ejemplos obvios). Su reinvención del pasado en el presente nos devela la faz de Jano en la esencia del discurso nacionalista (Nairn 1997). Estos movimientos restauracionistas permanecen profundamente anclados a la idea de "la nación".[7] Ven la nación como un motor para la modernización y como garantía de un lugar en el nuevo sistema mundial, precisamente en momentos en que la globalización propicia el dubitativo final de la fase de la modernidad capitalista impulsada por los estados-nacionales.

El tercer factor es nuestro antiguo conocido, la "globalización". Una vez más, la globalización no es algo nuevo. La exploración, la conquista y la colonización europeas fueron formas tempranas del mismo proceso histórico secular (Marx alguna vez lo llamó "la formación del mercado mundial"). Pero desde la década del setenta, el proceso asumió nuevas formas a la vez que se intensificó (Held *et al.* 1999). La globalización contemporánea se asocia con el auge de nuevos mercados financieros desregulados, con flujos de capital global y divisas lo suficientemente fuertes como para desestabilizar economías de mediano volumen, formas transnacionales de producción y consumo, un crecimiento exponencial de las nuevas industrias culturales alimentadas por las nuevas tecnologías de la información y la aparición de "la economía del conocimiento". Típica de esta fase es la compresión de tiempo-espacio (Harvey 1989), la cual se esfuerza, aunque de manera incompleta, por armonizar tiempos, lugares, historias y mercados específicos dentro de un cronotopo de espacio-tiempo homogéneo y "global". La globalización también está marcada por una desigual desarticulación de relaciones y procesos sociales de destradicionalización (Giddens 1999), los cuales no se limitan a las sociedades en vías de desarrollo. Las sociedades occidentales ya no son más capaces de defenderse de estos efectos que las sociedades de la periferia.

Este sistema es global en el sentido de que su ámbito de operaciones es el planeta. Pocos lugares están fuera del alcance de sus interdependencias

7 "La globalización en una época post-imperialista tan sólo permite la consciencia post-nacionalista a aquellos cosmopolitas que tienen la suficiente suerte de vivir en el Occidente rico" (Ignatieff 1994).

desestabilizadoras. Ha debilitado significativamente las soberanías nacionales y erosionado el ámbito de los antiguos estados-nacionales occidentales (los motores de las fases tempranas de la globalización), sin desplazarlos completamente. Sin embargo, el sistema no es global si por ello entendemos que el proceso es uniforme en su naturaleza, que tiene el mismo impacto en todas partes, que funciona sin efectos contradictorios o que produce los mismos resultados en el mundo entero. Sigue siendo un sistema de profundas y crecientes desigualdades e inestabilidades, del cual ninguna potencia (ni siquiera Estados Unidos, que es la nación económica y militarmente más poderosa de la tierra) tiene ya el control total.

Tal como lo postcolonial, la globalización contemporánea es novedosa y contradictoria a la vez. Sus circuitos económicos, financieros y culturales están impulsados por Occidente y dominados por Estados Unidos. En lo ideológico está gobernada por un neoliberalismo global que rápidamente está deviniendo sentido común de la época (Fukuyama 1992). Su tendencia cultural dominante es la homogenización. Sin embargo, ésta no es la única corriente. También ha causado vastos efectos *diferenciadores* dentro de algunas sociedades y entre unas y otras. Desde esta perspectiva, la globalización no es un proceso natural e inevitable cuyos imperativos, como el destino, no puedan ser resistidos o modificados sino tan sólo obedecidos.[8] Se trata, más bien, de un proceso hegemonizador en el estricto sentido gramsciano. Se "estructura en la dominación", pero no puede controlar o saturar todo lo que está en su órbita. De hecho, uno de sus efectos no buscados es producir formaciones subalternas y tendencias emergentes que no puede controlar, pero que debe tratar de "hegemonizar" o domesticar para sus fines, aun mayores. Es un sistema para la *con-figuración de la diferencia* antes que sinónimo de la obliteración de la diferencia. Este argumento es crucial si queremos explicar de qué maneras y en qué ámbitos podrían desarrollarse resistencias y contra-estrategias. Esta perspectiva implica un modelo más discursivo del poder en el nuevo entorno global del que es habitual para los "hiper-globalizadores" (Held *et al.* 1999).

La proliferación subalterna de la diferencia

Junto con las tendencias homogenizadoras de la globalización, está "la proliferación subalterna de la diferencia". Es una paradoja de la globalización contemporánea que las cosas se vean culturalmente más semejantes (una especie de "norteamericanización" de la cultura global, por así decirlo). Sin embargo, al mismo tiempo, existe una proliferación de "diferencias". El eje "vertical" del poderío cultural, económico y tecnológico estadounidense parece estar constantemente atravesado y desbalanceado por un conjunto de conexiones laterales, que generan la sensación de un mundo formado por muchas diferencias "locales" que lo "global-vertical" se ve obligado a tomar en cuenta (Hall 1991). En este modelo, la oposición binaria clásica de la Ilustración

8 La globalización-como-destino parece ser una característica clave de la posición Blair / Partido Laborista / Tercera Vía. Giddens, quien también dio argumentos similares, presenta ahora un argumento más fuerte a favor de la regulación del poder corporativo global (cfr. Giddens 2000).

entre tradición y modernidad ha sido desplazada por un conjunto disperso de "modernidades vernáculas". Veamos, por ejemplo, la forma en que se obligó a *News International* a efectuar una retirada táctica en su esfuerzo por saturar India y China con la dieta básica de la televisión occidental. Pudieron avanzar sólo a través de una "indigenización" de las industrias locales televisivas, lo cual complejiza enormemente la gama de imágenes que se ofrecen localmente y pone en marcha el desarrollo de una industria indígena arraigada en diferentes tradiciones culturales. Algunos ven en esto tan sólo una versión más lenta de la occidentalización de las culturas india y china expuestas al mercado global. Otros lo ven como la manera en que los pueblos de estas zonas tratan de ingresar a la "modernidad", adquirir los frutos de sus tecnologías, y sin embargo lo hacen en cierta medida en sus propios términos y condiciones. En el contexto global, esta disputa entre intereses "locales" y "globales" aun no ha sido finalmente resuelta.

Esto es lo que, en otro contexto, Derrida (1982) llama *différance*: "el movimiento de juego que 'produce' […] estas diferencias, estos efectos de diferencia".[9] Esta no es la forma binaria de la diferencia, entre lo que es absolutamente lo mismo y lo que es absolutamente lo "Otro". Es un "tejido" de similitudes y diferencias que se niegan a separarse en oposiciones binarias fijas. La *différance* caracteriza un sistema en el que "cada concepto [o significado] se inscribe en una cadena o en un sistema dentro del cual se refiere a otros conceptos [significados], mediante el juego sistemático de las diferencias" (Derrida 1972). El significado aquí no tiene un origen o un destino final, no puede ser fijado de manera definitiva, está siempre en proceso, siempre buscando su "posición" en el espectro. Su valor político no puede determinarse de manera esencial, sino tan sólo relacional.

Las estrategias de la *différance* no pueden inaugurar formas absolutamente distintas de vida (no operan con la noción de una "superación" dialéctica totalizadora). No pueden conservar intactas las formas más antiguas y tradicionales de vida. Funcionan óptimamente en lo que Homi Bhabha llama "el tiempo fronterizo de las minorías" (Bhabha 1994). Sin embargo la *différance* no impide a los sistemas estabilizarse como un todo absolutamente suturado. Surge en las brechas y aporías que constituyen potenciales enclaves de resistencia, intervención y traducción. En estos intersticios yace la posibilidad de un conjunto disperso de modernidades vernáculas. Culturalmente, éstas no pueden remontar de modo frontal la marea de la tecnomodernidad occidentalizadora. No obstante, siguen modulando, desviando y "traduciendo" sus imperativos desde abajo.[10] Constituyen la base para una nueva clase de "localismo", que no es particularista de manera autosuficiente sino que surge dentro de lo global sin ser simplemente un simulacro de ello mismo (Hall 1991). Este "localismo" no es un mero residuo del pasado. Es algo nuevo: la sombra que acompaña a la globalización; lo que queda luego de su barrido

9 Estoy, por supuesto, traduciendo de términos filosóficos a culturales, y expandiendo el concepto de Derrida, aunque espero que no en contra del espíritu de su significado. También ver Derrida (1972).

10 Para Derrida, *différance* significa tanto "diferir de" como "diferir para después". Se basa en las estrategias de la demora, el aplazamiento, la referencia, la elisión, la desviación, la postergación y la reserva (cfr. Derrida 1972).

panorámico y que regresa para problematizar y perturbar sus conciliaciones culturales. Es la "externalidad constitutiva" de la globalización (Laclau y Mouffe 1985, Butler 1993). He aquí el "retorno" de lo particular y lo específico —de lo específicamente diferente— en el centro de la aspiración panóptica y universalista de la globalización de alcanzar la completitud. Lo "local" no tiene una naturaleza estable, transhistórica. Resiste el barrido homogenizador del universalismo con tiempos diferentes, coyunturales. No tiene un registro político fijo. Puede ser progresista o regresivo y fundamentalista —abierto o cerrado— en diferentes contextos (Hall 1993). Su impacto político no está determinado por sus contenidos esenciales (usualmente caricaturizados como "La resistencia de la tradición a la modernidad"), sino por su articulación con otras fuerzas. Emerge en muchos lugares, siendo uno de los más significativos la migración planificada y la no planificada, la motivada y la llamada "libre", la que ha traído a los marginales al centro, lo "particular" multicultural disperso hasta el corazón de la metrópoli occidental. Solo en tal contexto podemos entender por qué lo que amenaza con convertirse en el momento de la completitud global de Occidente —la apoteosis de su misión universalizadora global— es al mismo tiempo el momento del lento, incierto y extenso descentramiento de Occidente.

Los márgenes en el centro: el caso británico

¿Cómo se ha convertido esta aparición imprevista de los márgenes en el centro —el meollo de la cuestión multicultural— en lo que Barnor Hesse (2000) llama "una fuerza transruptiva" dentro de la institución política y social de los estados y sociedades occidentales?

El caso británico puede entenderse brevemente en relación con un argumento más vasto. La historia nacional asume que Gran Bretaña fue una cultura unificada y homogénea hasta las migraciones de la postguerra provenientes del Caribe y el subcontinente asiático. Esta es una versión bastante simplista de una historia compleja (Hall 1999a, 1999b, 1999c, 1999d). Gran Bretaña no es la isla del reino que surgió del mar del norte plenamente formada y separada como estado-nación integral. Aunque se "asumía fija y eterna", en realidad se constituyó a partir de una serie de conquistas, invasiones y asentamientos (Davis 1999). Fue parte de la masa continental europea hasta el siglo VI A.C., durante siglos dominada por los franceses; e integralmente vinculada a Europa hasta la Reforma. Gran Bretaña ha existido como estado-nación recién desde el siglo XVIII, en virtud del pacto civil (arraigado, de hecho, en una ascendencia anglosajona, protestante) que asoció culturas significativamente diferentes —Escocia y Gales— a Inglaterra. El Acto de Unión con Irlanda (1801) que concluyó en la División nunca logró integrar el pueblo irlandés o el componente celta-católico en el imaginario católico. En realidad, Irlanda había sido la primera "colonia" de Gran Bretaña; y los irlandeses, el primer grupo en ser sistemáticamente "racializado". La supuesta homogeneidad de la britanicidad como cultura nacional ha sido considerablemente exagerada. Siempre fue objetada por los escoceses, galeses e irlandeses; desafiada por lealtades rivales locales y regionales; y atravesada por clases, géneros y generaciones. Siempre

ha habido muchas distintas maneras de ser "británico". La mayoría de logros nacionales —desde la libertad de expresión y el voto universal hasta el estado de bienestar y el Servicio Nacional de Salud— se obtuvieron tras amargas luchas entre un tipo de persona británica y otro. Sólo en retrospectiva pudieron percibirse estas radicales diferencias como suavemente reintegradas en el tejido sin fisuras de una "britanicidad" trascendental. Gran Bretaña fue también el centro del más vasto *imperium* de la era moderna, y gobernó una variedad de culturas diferentes. Esta experiencia imperial marcó profundamente la identidad nacional británica y las ideas británicas de grandeza respecto a su lugar en el mundo (Hall, C. 1992). Este diálogo más o menos continuo con la "diferencia", que estuvo en el meollo de la colonización, ha enmarcado al "otro" como el elemento constitutivo de la identidad británica.

Ha habido una presencia "negra" en Gran Bretaña desde el siglo XVI y una presencia asiática desde el siglo XVIII. Pero el tipo y la escala de la migración a Gran Bretaña desde la periferia mundial no blanca, que ha desafiado seriamente la noción establecida de la identidad británica y planteado "la cuestión multicultural", es un fenómeno posterior a la Segunda Guerra Mundial: es postcolonial. Históricamente empezó con el arribo del SS *Empire Windrush* en 1948,[11] trayendo del Caribe a los voluntarios que retornaban y a los primeros migrantes civiles que abandonaban las economías deprimidas de esa región en busca de una vida mejor. El flujo fue rápidamente robustecido desde el Caribe, luego desde el subcontinente asiático y por asiáticos expulsados de África Oriental junto con africanos y otras gentes provenientes del Tercer Mundo, hasta fines de la década del setenta, cuando la legislación sobre inmigración cerró las puertas.

Las antiguas relaciones de colonización, esclavismo y gobierno colonial, que vincularon a Gran Bretaña con el imperio por más de cuatrocientos años, delimitaron las rutas que estos migrantes siguieron. Pero estas relaciones históricas de dependencia y su ordenación se *reconfiguraron* —en la ahora clásica manera postcolonial— cuando se reunieron en el suelo nacional británico. Tras la descolonización, y disfrazado por una amnesia colectiva y por un sistemático desconocimiento del "imperio" (que descendió cual nube de ignorancia en los años sesenta), este encuentro se interpretó como "un nuevo comienzo". La mayoría de los británicos observaban a estos "hijos del imperio" como si no pudieran imaginar de dónde habían venido, por qué lo habían hecho, o qué posible conexión podrían tener con Gran Bretaña.

En general, los migrantes encontraron viviendas pobres y trabajos no calificados y mal pagados en las ciudades y las regiones industriales, que estaban en proceso de recuperación después de la guerra y afectadas por el marcado declive de las fortunas económicas británicas. En la actualidad, los migrantes y su descendencia constituyen alrededor de 7% de la población británica.[12] Sin embargo, ya representan el 25% de la población londinense y reflejan

11 Un barco de vapor que arribó en junio de 1948 al puerto de Tilbury, en Essex, trayendo a miles de personas del Caribe (Nota del traductor).

12 Habría que comparar esta cifra con el tamaño de las poblaciones afroamericana, latina, caribeña, coreana y vietnamita en Estados Unidos para tener una idea de la escala relativa.

la densidad selectiva del asentamiento. Se han visto sometidos a todos los procesos de exclusión social, desventajas de la racialización y racismo informal e institucionalizado, que ahora son típicos de Europa Occidental en la faz de procesos similares que afectan a Francia, España, Portugal, Alemania e Italia. Su historia de la postguerra ha estado enmarcada por las luchas contra las desventajas de la racialización, confrontaciones con grupos racistas y con la policía, y con el racismo institucional de entidades y autoridades públicas que gobiernan y distribuyen con criterio diferencial los sistemas de ayuda de los que las comunidades migrantes dependen en gran medida. En términos generales, la mayoría está hacinada en el extremo inferior del espectro de la deprivación social, caracterizado por altos niveles relativos de pobreza, desempleo y bajo rendimiento educativo. En 1991, menos de dos tercios de los hombres y menos de la mitad de las mujeres en edad laboral trabajaban en realidad.

Sin embargo, su ubicación social y económica ha llegado a ser marcadamente más diferenciada con el paso del tiempo (Modood *et al.* 1997). Algunos ciudadanos indios, asiáticos de África Oriental y chinos, pese a ser altamente calificados, se ven limitados por el "techo de vidrio" del ascenso, bloqueado en los niveles superiores de la escala profesional. Las comunidades paquistaníes son considerablemente activas, empresarialmente hablando, en el sector de la pequeña empresa. No obstante, unos cuantos millonarios asiáticos no pueden ocultar el hecho de que algunas familias indias y muchas familias paquistaníes siguen viviendo en seria pobreza doméstica. Los provenientes de Bangladesh se encuentran en promedio cuatro veces más empobrecidos que cualquier otro grupo identificable. Las diferencias de género cumplen un papel crítico. Los varones jóvenes afrocaribeños son sumamente vulnerables al desempleo y al bajo rendimiento educativo, y están representados en proporción excesiva en los ámbitos de la exclusión escolar, las redadas de personas en la calle y la población de los penales. Las mujeres afrocaribeñas, sin embargo, ahora tienen más alta movilidad laboral y niveles de ingresos que sus contrapartes blancas. El panorama ya no es de pobreza uniforme, aunque la desventaja socioeconómica sigue siendo grande.

¿Qué clases de "comunidad" han desarrollado ellos? ¿Cuán unificadas y homogéneas son sus culturas? ¿Cuál es su relación con la llamada sociedad oficial? ¿Qué estrategias son adecuadas para su más plena integración dentro de la sociedad oficial británica?

El término "comunidad" (tal como se usa en "comunidades de minoría étnica') refleja con precisión el fuerte sentido de identidad grupal que se encuentra en estos grupos. No obstante, puede ser peligrosamente equívoco. El modelo es una idealización de las relaciones cara a cara del pueblito con una sola clase social, que connota grupos homogéneos con vínculos internos fuertes y vinculantes, y límites muy claros que lo separan del mundo exterior. Las llamadas "minorías étnicas" han desarrollado, en efecto, comunidades culturales fuertemente marcadas y mantienen en la vida cotidiana, especialmente en los contextos familiar y doméstico, costumbres y prácticas sociales distintivas. Existen vínculos de continuidad con sus lugares de origen. Esto es particularmente cierto en el caso de los ámbitos de densa población como las comunidades afrocaribeñas de Brickston, Peckham y Tottenham, en el Moss

Side de Manchester, en Liverpool y en Handsworth; o las comunidades asiáticas en lugares como Southall, Tower Hamlets, Balsall Heath en Birmingham, o Bradford y Leeds. Pero también hay diferencias que se rehúsan a ser consolidadas. Los caribeños provenientes de las diferentes islas vienen de mezclas raciales y étnicas bastantes distintas, aunque todos suelen ser (erróneamente) considerados "jamaiquinos". A los asiáticos también se los mete en un mismo saco. Sin embargo, "A pesar de compartir algunas características culturales comunes […] [los asiáticos] pertenecen a diferentes grupos étnicos, religiosos y lingüísticos, y portan diferentes temores y memorias históricas" (Parekh 1999). Todas estas comunidades están mezcladas étnica y racialmente con grandes poblaciones blancas. Ninguna de ellas es un gueto racial o étnicamente segregado. Están significativamente menos segregados que, por decir, las minorías no blancas en muchas ciudades de Estados Unidos. Tal como sucede entre la población blanca, la clase y el género son muy relevantes para determinar un posicionamiento distinto en la sociedad británica (Brah 1997). Una imagen más exacta tendría que empezar con la complejidad vivencial que emerge en estas comunidades de diáspora, en las que los llamados modos "tradicionales" derivados de sus culturas de origen siguen siendo importantes para las autodefiniciones de la comunidad, pero funcionan consistentemente a la par que una vasta interacción cotidiana en todo nivel con la corriente oficial de la vida social británica.

Evidentemente, mantener identidades racializadas, etno-culturales y religiosas es importante para la autocomprensión de estas comunidades. La "negritud" es tan decisiva para la identidad de los afrocaribeños de tercera generación[13] como la fe hindú o musulmana para algunos asiáticos de segunda generación. Pero éstas, ciertamente, no son comunidades circunscritas por una tradición inmutable. Como en la mayoría de diásporas, las tradiciones varían de una persona a otra e incluso dentro de una misma persona, y son constantemente revisadas y transformadas en respuesta a la experiencia migratoria. Existe una muy importante variación tanto del compromiso como de la práctica entre las diferentes comunidades y dentro de ellas: entre diferentes nacionalidades y grupos lingüísticos, dentro de cada fe religiosa, entre hombres y mujeres y entre una y otra generación. Los jóvenes de todas las comunidades expresan cierta continua fidelidad a sus "tradiciones", junto con un visible descenso en su práctica efectiva. Las identidades no declaran una identidad primordial sino más bien una opción posicional del grupo con el que quisieran ser asociadas. Las opciones de identidad son más políticas que antropológicas, más "asociacionales", menos adscritas (Modood *et al.* 1997).

Por lo tanto, ante esta complejidad multicultural, es extremadamente difícil hacer generalizaciones. Bhikhu Parekh, observador agudo, adopta una fuerte definición de "comunidades étnicas": "las comunidades asiática y afrocaribeña son étnicas en esencia; es decir, físicamente distinguibles y vinculadas por lazos sociales que provienen de costumbres e idioma compartidos y de la práctica del matrimonio entre los grupos, y que tienen cada cual su propia historia,

13 Existen algunas evidencias que sugieren que la "negritud" no estaba tan fuertemente marcada entre los primeros migrantes caribeños y, más bien, se desarrolló en Gran Bretaña en la década de sesenta como respuesta al racismo.

memorias colectivas, orígenes geográficos, visiones de la vida y modos de organización social." No obstante, reconoce que:

> Contrariamente a la impresión popular, hay grandes cambios en vías de realizarse dentro de las comunidades étnicas y todas las familias se han convertido en terreno de luchas discretas o explosivas. En cada familia el esposo y la esposa, los padres e hijos, los hermanos y hermanas tienen que renegociar y redefinir sus esquemas de relación de una manera que incluya tanto sus valores tradicionales como aquellos característicos de su país de adopción. Cada familia llega a sus propias conclusiones inherentemente tentativas (Parekh 1991).

En consecuencia, es un error fundamental confundir sus formas diaspóricas de vida como una simple transición lenta a la plena asimilación (idea sutilmente abandonada, por lo menos en Gran Bretaña, en la década del setenta). Representan una nueva configuración cultural —"comunidades cosmopolitas"— marcadas por una extensa transculturación (Pratt 1992). A su vez, han causado un impacto masivo y plural en la vida social pública y privada en Gran Bretaña, transformando muchas ciudades británicas en metrópolis multiculturales. Ellos fueron lo "*cool*" en el fenómeno transitorio que fue la "Cool Britannia", el fenómeno del Partido Laborista.[14] Una señal de que han excedido las categorías del sentido común es que son simultáneamente invocados como representantes de ese "sentido comunitario" que se supone perdido en la sociedad liberal, y al mismo tiempo como los significantes más avanzados de la experiencia metropolitana urbana postmoderna.

Los lectores quizás objeten el detalle del proceso como lo describimos (el cual es, necesariamente, generalizador y abstracto). No obstante, salvo que el panorama fundamental se vea desafiado en lo sustancial, vale la pena reflexionar sobre las enormes consecuencias disruptivas o (como dice Barnor Hesse 2000) "transruptivas" para una estrategia o enfoque político a la cuestión multicultural que estos desarrollos plantean. El resto de este capítulo se ocupará de rastrear algunos de estos efectos transruptivos.

Trastornando el lenguaje de la "raza" y la etnicidad

El primero de estos efectos es el impacto transruptivo sobre las categorías tradicionales de "raza" y etnicidad. El surgimiento de la cuestión multicultural ha producido una "racialización" diferenciada de áreas centrales de la vida y la cultura británicas.[15] Los británicos se han visto cada vez más obligados a pensar en sí mismos y en sus relaciones con otros dentro del Reino Unido en términos racializados. La etnicidad también ha ingresado al vocabulario británico doméstico. Mientras que en la autocomprensión estadounidense, Estados Unidos es una sociedad compuesta por etnicidades, Gran Bretaña (si bien bastante diversa en sus orígenes) siempre ha aplicado el término a

14 "*Cool Britannia*" fue un término utilizado por los medios durante los años noventa principalmente, para describir la cultura británica bajo el nuevo régimen del Partido Laborista bajo Tony Blair (Nota del traductor).

15 El impacto de la cuestión oficial sobre la muerte de Stephen Lawrence y el Informe Macpherson (1999) es el ejemplo reciente más impactante de estos casos.

todos los demás, siendo la britanicidad el significante vacío, la norma por la cual se mide la "diferencia" (la etnicidad). La creciente visibilidad de las comunidades étnicas, junto con una tendencia hacia el gobierno autónomo, plantean interrogantes acerca de la "homogeneidad" de la cultura británica y de la "inglesidad" como etnicidad, precipitando la pregunta por lo multicultural como el centro de una crisis de identidad nacional.

Por supuesto, la britanicidad como categoría siempre ha sido racionalizada de cabo a rabo. ¿Y cuándo ha connotado algo distinto de "blancura"? Pero este hecho ha sido cuidadosamente segregado del discurso nacional, en lo popular y lo académico. La "raza" ha luchado por ser reconocida seriamente en la teoría política oficial y en el pensamiento periodístico o académico.[16] El silenciamiento se desmorona a medida que estos términos se abren paso en la consciencia pública. Su creciente visibilidad es inevitablemente un proceso cargado y difícil. Es más, ahora se trata de "razas" entre comillas, "razas" en borradura, "razas" en una nueva configuración con la etnicidad. Este viraje epistemológico es uno de los efectos más transruptivos de lo multicultural.

De las dos mayores comunidades post-migratorias no blancas de Gran Bretaña, "raza" suele aplicarse a los afrocaribeños y "etnicidad" a los asiáticos. En efecto, estos términos calzan sólo de manera muy gruesa en estas comunidades reales. La "raza" tiene sentido en cuanto a la experiencia afrocaribeña en razón la importancia del color de la piel, una idea derivada biológicamente. De hecho, el espectro de color entre los afrocaribeños es bastante amplio: resultado del extenso mestizaje de la sociedad de las plantaciones caribeñas y de siglos de "transculturación" (Ortiz 1940, Brathwaite 1971, Glissant 1981, Pratt 1992). Los asiáticos no son una "raza" en absoluto, ni siquiera una sola "etnicidad". La nacionalidad es a menudo tan importante como la etnicidad. Sin embargo, los indios, los pakistaníes, los bangladesís, los ceilandeses, los ugandeses, los kenianos, los chinos, todos están atravesados por diferencias regionales, urbano/rurales, culturales, étnicas y religiosas.

Conceptualmente, "raza" no es una categoría científica. Las diferencias atribuibles a "raza" dentro de una misma población son tan grandes como aquellas que existen entre poblaciones racialmente definidas. La "raza" es una construcción política y social. Es la categoría discursiva organizadora en torno de la cual se ha construido un sistema de poder socio-económico, de explotación y de exclusión (es decir, el racismo). No obstante, en tanto práctica discursiva, el racismo tiene su propia "lógica" (Hall 1990). Proclama basar las diferencias sociales o culturales que legitiman la exclusión racializada, en unas diferencias genéticas y biológicas: es decir, en la naturaleza. Este "efecto naturalizador" parece volver a convertir la diferencia racial en un "hecho" fijo, científico, que no reacciona al cambio o a la ingeniería social reformista. Esta referencia discursiva a la naturaleza es algo que el racismo antinegro comparte con el antisemitismo y el sexismo (donde también la "biología" es el destino), aunque menos con el concepto de clase. El problema es que el nivel genético no es inmediatamente visible. Por lo tanto, en este

16 Paul Gilroy tiene razón al hablar de la "incapacidad de tomar la raza en serio y de una displicente falta de inclinación a reconocer valor y dignidad humana igual en personas no blancas" (1999).

tipo de discurso las diferencias genéticas (que se suponen escondidas en la estructura genética) se "materializan" y pueden "leerse" en significantes fácilmente reconocibles, visibles, tales como el color de la piel, las características físicas del cabello, las facciones (por ejemplo, la nariz aguileña judía), el tipo corporal, etc., permitiéndoles operar como mecanismos de clausura en situaciones cotidianas.[17]

La "etnicidad", por el contrario, genera un discurso en el que la diferencia se explica por características *culturales y religiosas*. Sobre esta base, a menudo se contrapone a la "raza". Pero esta oposición binaria podría ser demasiado simplista. El racismo biológico privilegia marcadores como el color de la piel, pero esos significantes han sido también siempre usados por extensión discursiva para connotar las diferencias sociales y culturales. La "negritud" ha operado como un signo de que las personas de ascendencia africana están más cercanas a la naturaleza y, *por lo tanto*, tienen más probabilidades de ser flojos, indolentes, carecer de elevadas facultades intelectuales, dejarse llevar por la emoción y el sentimiento antes que por la razón, ser hipersexuales, tener poco autocontrol y ser proclives a la violencia, etc. De modo correspondiente, quienes son estigmatizados por motivos étnicos, por ser "culturalmente diferentes" y por ende inferiores, a menudo son tipificados como físicamente diferentes de modos significativos (aunque no tan visiblemente como los negros), apuntalados por estereotipos sexuales (se hipermasculiniza a los negros, se feminiza a los orientales). El referente biológico nunca está totalmente ausente de los discursos de la etnicidad, aunque es más indirecto. Mientras más importa la "etnicidad", más se representan sus características como relativamente fijas, inherentes a un grupo, transmitidas de generación en generación, no sólo por la cultura y la educación sino por la herencia biológica, estabilizadas sobre todo por las reglas del parentesco y el matrimonio endogámico que garantizan que el grupo étnico permanezca "puro" genéticamente y, por lo tanto, puro culturalmente. La etnicidad es sostenida por características que son "físicamente distinguibles […] surgidas de […] [la] práctica del matrimonio intergrupal" (Parekh 1991). En resumen, la articulación de la diferencia con la naturaleza (la biología y lo genético) está presente, pero desplazada mediante *el parentesco y el matrimonio intergrupal*.

Ambos discursos, el de "raza" y el de "etnicidad", entonces, operan estableciendo una articulación discursiva o "cadena de equivalencias" (Laclau y Mouffe 1985) entre los registros socio-culturales y los biológicos, la cual permite que las diferencias de un sistema de significación se puedan "leer en comparación" con los equivalentes de la otra cadena (Hall 1993). Por lo tanto, el racismo biológico y el diferencialismo cultural no constituyen dos sistemas diferentes, sino dos registros del racismo. En la mayoría de situaciones, están simultáneamente en juego el discurso de la diferencia biológica y el de la diferencia cultural. En el antisemitismo a los judíos se

17 En términos discursivos, el racismo tiene una estructura metonímica, donde las diferencias genéticas que están ocultas se desplazan a lo largo de la cadena de significación a través de su registro hacia la superficie del cuerpo, que es visible. Esto es lo que Frantz Fanon quería decir al mencionar la *epidermización* o el "esquema corporal" (cfr. Hall 1996).

les racializaba de muchas maneras, por motivos biológicos, culturales y religiosos. Como explica Wieviorka, el racismo existe "allí donde hay una asociación de estas dos grandes estrategias, cuya combinación particular depende de las especificidades de la experiencia, el momento histórico y de la preferencia individual" (Wieviorka 1995). En consecuencia, parece más adecuado hablar no de "racismo" versus "diferencia cultural", sino de las "dos lógicas" del racismo.[18]

Parece haber tres razones para la actual confusión conceptual. La primera es empírica. Los migrantes afrocaribeños —vistos en gran medida en términos racializados— llegaron antes a Gran Bretaña. Los asiáticos, caracterizados por la diferencia religiosa y cultural, llegaron después o se hicieron visibles como un "problema" más adelante. En la década del setenta, las luchas antirracistas emprendidas por ambos grupos tendían a aglutinarse bajo la identidad afirmativa de "negro", definida por su diferencia racializada compartida con respecto de la sociedad blanca. Sin embargo, un efecto no buscado fue el privilegiar la experiencia afrocaribeña sobre la experiencia de los asiáticos. Así como ha llegado a sobresalir lo que Taylor llama "la política del reconocimiento" (Taylor 1994), enfatizando el derecho a la diferencia cultural, del mismo modo las dos trayectorias se han separado más entre sí. "Negro" se ha convertido en una descripción estandarizada para las personas de ascendencia africana; y los asiáticos han mostrado una tendencia a volver a términos de identificación étnicamente específicos. De aquí lo anómalo de la actual descripción de "negro y asiático", que combina "raza" y "etnicidad". En segundo lugar, en el mundo hay muchas más situaciones en las que la etnicidad antes que la "raza" ha sido el centro de un conflicto violento de exclusión (por ejemplo, Indonesia, Sri Lanka, Ruanda, Bosnia y Kosovo). En tercer lugar, ha habido un importante aumento de la discriminación y la exclusión basadas ya sea en la religión o con un fuerte componente religioso (Richardson 1999), en particular contra las comunidades musulmanas, en relación con la politización mundial del islam. Algunos autores piensan que un multiculturalismo enfocado en el racismo biológico antes que en el diferencialismo cultural ignora esta dimensión religiosa (cfr. Modood *et al.* 1997).

En la década del ochenta, algunos comentaristas observaron un descenso en el racismo de base biológica y un ascenso del "nuevo racismo cultural" (Barker 1981). Modood, en efecto, habla de un "desvanecimiento del racismo de color" y un "fortalecimiento [del] racismo cultural en un nivel micro" en Gran Bretaña. No resulta evidente que los actuales desarrollos respalden empíricamente este balance (los ataques racistas a familias asiáticas y los violentos asaltos en la calle a jóvenes negros continúan en el mismo ritmo), ni que sea particularmente útil canjear un tipo de racismo por el otro con

18 Esta es la posición adoptada por Balibar (1991) en su discusión sobre el "racismo diferencialista", expresión prestada de Taguieff y de Wieviorka (1995). No obstante, en mi opinión, Modood (1992) se excede al tratar de distinguir el "racismo cultural de cualquier conexión con lo fijo o lo biológico", y traza una oposición demasiado contrastada entre "el racismo biológico" y el "diferencialismo cultural". Opino que esta lectura errada proviene de no haber tomado suficientemente en cuenta la naturaleza *discursiva* del racismo. Por lo tanto, Modood se equivoca al tomar el referente biológico de "racismo biológico" de manera demasiado literal.

este criterio de "uno u otro". Lo que parece más adecuado es una noción más amplia del racismo, que reconozca la manera en la que, en su estructura discursiva, se articulan y se combinan el racismo biológico y el diferencialismo cultural. Estas dos "lógicas" están siempre presentes, aun en diferentes combinaciones y en diferentes planos de cercanía en distintos contextos y en relación con diferentes poblaciones de sujetos. Por supuesto, la historia real de la exclusión racializada y etnizada es muy distinta según el lugar (por ejemplo, en Estados Unidos y en Reino Unido), aparece en diferentes momentos y en diferentes formas, y tiene efectos políticos y sociales muy diferentes. No debería homogeinizarse. Sin embargo, la fusión resultante de discursos biológicos y culturalmente peyorativos parece ser una característica que define el "momento multicultural".[19]

Dada la manera en que lo "negro" —epíteto originalmente negativo— se ha convertido en un término de identificación cultural positiva (Bonnett 1999), aquí podríamos hablar de la "etnificación" de la "raza".[20] Al mismo tiempo, la diferencia cultural ha asumido un significado más violento, politizado y opositor, lo cual podríamos entender como la "racialización" de la etnicidad (por ejemplo, la "limpieza étnica"). La consecuencia es inscribir en la agenda del multiculturalismo británico dos exigencias políticas relacionadas pero distintas, que hasta el momento se habían considerado mutuamente excluyentes: la demanda (contra un racismo diferenciado) de igualdad y justicia social; y la demanda (contra un etnocentrismo universalizador) del reconocimiento de la diferencia cultural. Volveremos luego a la significación política de esta doble exigencia.

Desestabilizando la "cultura'

El segundo efecto transruptivo es el que "la cuestión multicultural" tiene en nuestra comprensión de la cultura. La oposición binaria derivada de la Ilustración —el particularismo versus el universalismo, o la tradición versus la modernidad— produce una cierta manera de comprender la cultura. Existen las culturas fuertemente cohesionadas, distintivas, homogéneas, autocontenidas de las así llamadas sociedades tradicionales. En esta definición antropológica, la tradición cultural satura a toda una comunidad, subordinando a los individuos a una forma de vida determinada por ésta. Ello se contrapone a la "cultura de la modernidad" abierta, racional, universalista e individualista. En ésta, los particulares apegos culturales deben ser dejados de lado en la vida pública —siempre avasallados por la neutralidad del estado cívico— de modo que el individuo sea formalmente libre de escribir su propio guión. Se espera que estas características sean fijadas por el contenido esencializado

19 En esto difiero del modo en que llega a la distinción raza/etnicidad, por ejemplo, Pnina Werbner (1997), en un importante aporte.

20 Esta fue consecuencia de una larga lucha por la resignificación. Judith Butler (1993), argumenta que lo que es importante de términos tales como "negro" [*black*] o "raro" [*weird*], que han pasado de una connotación negativa a una connotación positiva, es que mantienen en sí mismos los rastros de la lucha por el cambio. Esta podría constituir una estrategia alternativa a la "corrección política", que intenta limpiar el idioma de cualquier rastro de negatividad.

de cada cual. La idea de que la sociedad liberal pueda funcionar de manera "fundamentalista" o que el "tradicionalismo" —por ejemplo, el islam— pueda combinarse con formas modernas de vida parece ser una contradicción de términos. La tradición se representa como grabada en piedra.[21]

Sin embargo, desde el origen del "proyecto" globalizador de Occidente a fines del siglo XV, este binario de tradición/modernidad ha sido progresivamente socavado. Las culturas tradicionales colonizadas permanecieron como algo distintivo; pero inevitablemente devinieron "reclutas de la modernidad" (Scott 1999). Puede que estén más sólidamente cohesionadas que las sociedades llamadas modernas, pero ya no son (si alguna vez lo fueron) entidades orgánicas, fijas, autosostenibles, autosuficientes. A consecuencia de la globalización, en su más extenso sentido histórico, se han convertido más bien en formaciones "híbridas". La tradición funciona menos como doctrina que como *repertorios de sentido*. Las personas se basan cada vez más en estos marcos de referencia y en los contenidos que insertan en ellos para que colaboren a darle un sentido al mundo sin que aquellos tengan que verse rigurosamente circunscritos por estos en todos los detalles de su vida.[22] Éstos se han convertido en parte de una relación dialógica más vasta con el otro. Las culturas precoloniales, en grados muy distintos, fueron primeramente congregadas de manera general bajo la rúbrica de la modernidad capitalista occidental y el sistema imperial, sin que su distintividad se borrara por completo. Esto las dejó (como alguna vez comentó C. L. R. James sobre el Caribe) "como parte de Europa pero sin ser Europa". Como ha observado Aijaz Ahmad (que no es aliado natural de la intelligentsia hibridizadora): "la fertilización transversal de las culturas ha sido endémica a todos los movimientos de poblaciones […] y todas estas mudanzas históricas han implicado el viaje, el contacto, la transmutación y la hibridización de ideas, valores y normas de conducta" (Ahmad 1995).

Un término que se ha usado para caracterizar las culturas cada vez más mezcladas y diaspóricas de las comunidades de esas sociedades es "hibridez". Sin embargo, su sentido ha sido extensamente malentendido.[23] La hibridez no es una referencia a la composición racial mixta de las poblaciones. Es

21 Considerando que necesita entenderse como "lo mismo cambiante" (Gilroy 1993) o como "un concepto discursivo […] [que] busca autoritariamente establecer dentro de la estructura de su narrativa, una relación entre el pasado, la comunidad y la identidad" (Scott 1999). La fijación es algo que le *sucede* a la tradición bajo ciertas condiciones, en tanto ésta deja de ser creativa y se amuralla en su "autoridad".

22 Esta es la distinción importante entre la concepción de la cultura como un "modo de vida" y la concepción de la cultura como "práctica de significación" (Hall 1998).

23 En este sentido, no tomo en serio el argumento de Robert Young (1995) acerca de que el uso del término "hibridez" sencillamente restaura el antiguo discurso racializado de la diferencia que se estaba tratando de reemplazar. Éste es un trabalenguas semántico. Con seguridad los términos pueden desarticularse y rearticularse a partir de sus significados imaginarios. ¿Cuál es esta concepción pre/post-estructuralista del idioma, del lenguaje en el que el significado está fijo eternamente a su referente racializado? Claramente, toda mi inquietud se ha referido a la hibridez *cultural*, la cual relaciono a la novedosa combinación de elementos culturales heterogéneos en una nueva síntesis —por ejemplo, "la criollización" y la "transculturación"— y la cual no puede quedar fijada por ni ser dependiente de la llamada naturaleza racial de la gente cuya cultura estoy comentando.

en realidad otro término para designar la lógica cultural de la *traducción*. Esta lógica es cada vez más evidente en las diásporas multiculturales y otras comunidades mixtas y minoritarias del mundo postcolonial. En todas partes se encuentran nuevas y viejas diásporas gobernadas por esta postura ambivalente de interior/exterior. Define la lógica cultural combinada e irregular de la manera en que la llamada "modernidad" occidental ha impactado en el resto del mundo desde que empezó el proyecto globalizador de Europa (Hall 1996).

La hibridez no se refiere a personas híbridas, que puedan contrastarse como sujetos completamente desarrollados en relación con otros individuos "tradicionales" y "modernos". Es un proceso de traducción cultural, que es agonístico porque nunca culmina, pero, en su vacilación, persiste. Esta

> no es simplemente una apropiación o una adaptación; es un proceso a través del cual se exige a las culturas que revisen sus propios sistemas de referencia, sus normas y valores, apartándose de sus reglas de transformación habituales o 'innatas'. La ambivalencia y el antagonismo acompañan todo acto de traducción cultural, porque el negociar con la 'diferencia del otro' revela la insuficiencia radical de nuestros propios sistemas de sentido y significación (Bhabha 1997).

En sus muchas variantes, la "tradición" y la "traducción" se combinan de diversos modos (Robbins 1991). Esta hibridez no es simplemente digna de celebración pues tiene "costos" profundos e incapacitantes que se derivan de sus múltiples formas de dislocación y coexistencia (Clifford 1997). Como lo ha sugerido Homi Bhabha, ésta significa un

> momento de […] transición ambiguo, ansioso, que acompaña nerviosamente a todo modo de transformación social (que) no tenga la promesa de la clausura o la trascendencia festiva de las complejas e incluso conflictivas condiciones que concurren al proceso […] Insiste en evidenciar […] las disonancias que hay que atravesar pese a las relaciones de proximidad; las disyunciones de poder o posición que hay que contestar; los valores éticos y estéticos que deben 'traducirse' pero que no pasarán imperceptiblemente por el proceso de transferencia (Bhabha 1997).

No obstante, también suele ser "la manera en que la novedad entra al mundo" (Rushdie 1991).

La idea de una cultura insertada en "comunidades de minorías étnicas" no refiere una relación fijada entre tradición y modernidad. Tampoco permanece dentro de una frontera ni trasciende fronteras. En la práctica niega esas oposiciones binarias.[24] *Necesariamente*, su noción de "comunidad" cubre una amplia variedad de prácticas reales. Algunas personas permanecen

24 La tradición no es algo fijo. Es, más bien, un reconocimiento de la índole articulada de todo discurso. "Es una clase especial de concepto discursivo en el sentido de que realiza un tipo distinto de trabajo. Pretende conectar autoritariamente, dentro de la estructura de su narrativa, una relación entre el pasado, la comunidad y la identidad […] Depende de un juego entre conflicto y contención. Es un espacio de discrepancia tanto como de consenso, de discurso tanto como de concertación" (Scott 1999).

profundamente comprometidas con las prácticas y los valores tradicionales (aunque rara vez sin alguna inflexión diaspórica). Para otros, las llamadas identificaciones tradicionales se han transformado a través de una intensificación (por ejemplo, por la hostilidad emanada por la comunidad "anfitriona", el racismo, o por las condiciones cambiantes del mundo, tales como la emergente relevancia del islam). Y para otros más, sin embargo, la hibridización está bastante avanzada, pero rara vez en un sentido asimilacionista. Ésta es una imagen de la cultura y la comunidad radicalmente dislocada y más compleja que la que se registra en la literatura sociológica o antropológica convencional. La "hibridez" marca el ámbito de esta inconmesurabilidad.

En condiciones diaspóricas a menudo se obliga a la gente a adoptar posturas identificatorias cambiantes, múltiples o acumulativas. Aproximadamente dos tercios de los individuos de comunidades minoritarias a los que la Cuarta encuesta nacional de minorías étnicas les preguntó si pensaban en sí mismos como "británicos" asintieron, aunque también opinaron que ser, por ejemplo, británico o pakistaní no les implicaba ninguna marcada disyuntiva mental (Modood *et al.* 1997). Cada vez más, las identidades negro-británico o británico-asiático son identidades que los jóvenes están dispuestos a asumir. Algunas mujeres, que opinan que sus comunidades tienen derecho a ser respetadas en sus diferencias, no desean que sus vidas en tanto mujeres, sus derechos a la educación o sus opciones conyugales sean gobernados por normas que son reguladas y vigiladas por la comunidad. Aun en los casos en que ello incumbe a los segmentos más orientados a la tradición, el principio de heterogeneidad sigue fuertemente activo. En nuestras propias palabras, entonces, el contador asiático contratado y certificado que Modood vívidamente invoca, que vive en los suburbios, manda a sus hijos a una escuela privada y lee el *Reader's Digest* y el *Bhagavad-Gita*; o el adolescente que es DJ de discoteca, toca música jungle pero apoya al Manchester United; o el estudiante musulmán que usa blue jeans bolsudos de estilo hip-hop callejero pero nunca falta a las oraciones del viernes, todos ellos, a sus distintos modos, están "hibridizados". Si retornaran a sus ciudades o pueblos de origen, el más tradicional de ellos sería considerado un "occidentalizado", por no decir irremediablemente diasporizado. Todos ellos están negociando culturalmente en algún punto del espectro de la *différance*, donde los desfases de tiempo, generación, espacialización y difusión se niegan a estar pulcramente alineados.

Desestabilizando los cimientos del estado liberal constitucional

Un tercer efecto transruptivo de la "cuestión multicultural" es su desafío a los discursos dominantes de la teoría política occidental y a las bases de los estados liberales. En la faz de la diseminación de diferencias inestables, el argumento coordinado entre liberales y comunitaristas que actualmente domina la tradición política occidental, ha sido seriamente perturbado.

El universalismo humanista liberal y racional de la cultura occidental en la post-Ilustración ahora parece, no menos históricamente significativo, sino menos *universal*. La tradición liberal ha gestado muchas grandes nociones,

como libertad, igualdad, autonomía, democracia. Ahora es, sin embargo, evidente que el liberalismo no es la "cultura que se encuentra más allá de las culturas" sino la cultura que ganó: el particularismo que exitosamente se universalizó y se hegemonizó en todo el mundo. En retrospectiva, su triunfo en definir virtualmente los límites del dominio de "lo político" no fue resultado de una desinteresada conversión de las masas al imperio de la Razón Universal, sino algo más próximo a una especie de "juego" más terrestre, foucaultiano, de poder y conocimiento. Antes ha habido críticas teóricas de los aspectos "oscuros" del proyecto de la Ilustración, pero es "la cuestión multicultural" la que más eficazmente ha desnudado su fachada contemporánea.

La ciudadanía universal y la neutralidad cultural del estado son dos piedras angulares del universalismo-liberalismo occidental. Por supuesto, los derechos ciudadanos nunca han sido universalmente aplicables, ni a los afro-estadounidenses por parte de los padres de la patria, ni a los súbditos coloniales sometidos al dominio imperial. Esta brecha entre el ideal y la práctica, entre la igualdad formal y sustancial, entre la libertad negativa y la positiva, ha perseguido a la concepción de ciudadanía que el liberalismo ha sostenido desde su origen. En cuanto a la neutralidad cultural del estado liberal, sus logros no pueden descartarse con ligereza. La tolerancia religiosa, la libertad de expresión, el gobierno de la ley, la igualdad formal y la legalidad procedimental, el voto universal —si bien seriamente objetada— son logros positivos. Sin embargo, la neutralidad del estado funciona sólo cuando puede asumirse una vasta homogeneidad cultural entre los gobernados. En efecto, esta premisa ha sustentado las democracias liberales occidentales hasta hace poco. No obstante, en las nuevas condiciones multiculturales esta premisa parece cada vez menos válida.

La denuncia es que el estado liberal ha mudado su piel étnico-particularista y ha reaparecido en una depurada forma cívica universalista. Sin embargo, Gran Bretaña, como todos los nacionalismos ciudadanos, no es sólo una entidad política y territorial soberana, sino también "una comunidad imaginada". Este es el centro de la identificación y el sentido de pertenencia. Los diversos discursos nacionales no reflejan un estado unificado y ya logrado, como se nos hace creer. Su propósito es más bien forjar o construir una forma unitaria de identificación sobre la base de numerosas diferencias de clase, género, región, religión y localidad que en realidad dividen la nación (Hall 1992, Bhabha 1990). Para lograrlo, estos discursos deben integrar y entretejer profundamente el llamado estado "ciudadano" libre de cultura en el denso y enredado tejido de sentidos, tradiciones y valores culturales que sustentan la nación o que la representan. Es sólo dentro de la cultura y de la representación que puede construirse la identificación con esta "comunidad imaginada".

Todos los estados-nacionales liberales considerados modernos combinan así una forma considerada racional, reflexiva y cívica de lealtad al estado con una forma considerada intuitiva, instintiva o étnica de lealtad a la nación. Tal formación heterogénea, la "britanicidad", ancla al Reino Unido, la entidad política, como "comunidad imaginada". Como observó el gran patriota Enoch Powell, "la vida de las naciones, no menos que la de los hombres (sic) se vive

en gran medida mentalmente". Los cimientos nacionales y constitucionales de Gran Bretaña obtienen un sentido y una textura vivenciales de un sistema de representación. Estos cimientos están enraizados en las costumbres, los hábitos y los rituales de la vida cotidiana, los códigos y las convenciones sociales, las versiones dominantes de la masculinidad y la feminidad, la memoria socialmente construida de los triunfos y desastres nacionales, las imágenes, los paisajes imaginados y las características nacionales distintivas que generan la noción de Gran Bretaña. Estos aspectos no son menos importantes por ser gran parte de ellos "inventados" (Hobsbawm y Ranger 1993). Aunque la nación se reinventa a sí misma constantemente en un proceso continuo, se la representa como algo que ha existido desde el origen de los tiempos (cfr. Davis 1999). De ello no se desprende, por supuesto, que, porque el estado "universal" se arraigue en particularidades culturales muy distintas, sea solamente una arena para definiciones rivales del bien. Sin embargo, lo que ya no puede sostenerse en la faz de la "cuestión multicultural" es el contraste binario entre el particularismo de las demandas de "ellos" por el reconocimiento de la diferencia versus el universalismo de "nuestra" racionalidad cívica.[25]

En realidad, la llamada homogeneidad de la cultura británica ha sido masivamente exagerada. Siempre ha habido formas muy diferentes de "ser británico". Gran Bretaña siempre ha estado dividida por profundas brechas de género, clase y región. Las graves diferencias de facultades materiales y culturales entre los diferentes "reinos" del Reino Unido fueron ocultadas por la hegemonía de los ingleses sobre el resto, y de la "inglesidad" sobre la "britanicidad". Los irlandeses nunca fueron realmente una parte perteneciente. Los pobres siempre fueron excluidos. A la masa del pueblo no se le reconocieron sus derechos municipales sino hasta principios del siglo XX. A ello debemos agregar la creciente diversidad cultural de la vida social británica en sí misma. Los efectos de la globalización, la decadencia de las fortunas económicas y la posición mundial de Gran Bretaña, el final del imperio, las crecientes presiones para devolver el gobierno y el poder, el crecimiento de los nacionalismos internos, los espíritus locales y regionales, y el reto europeo, todo ello desarticuló la llamada homogeneidad de la britanicidad, produciendo una gran crisis interna en la identidad nacional. También está el asombroso ritmo del pluralismo social y del cambio económico y tecnológico que socavó las antiguas configuraciones de clase y género, hizo de la sociedad británica un ámbito menos predecible y dio origen a una masiva diversificación interna de la vida social.[26] En la actualidad sería difícil llegar a

25 Rolls hizo una importante concesión a sus críticos comunitaristas al reconocer que su propia teoría de la justicia era particularmente apropiada a una sociedad liberal pluralista en la que ya se encuentra difundido el deseo de cooperación política; es decir, que dependía de ciertas premisas culturales particulares.

26 Esto incluye patrones desiguales de cambio económico y tecnológico, la revolución en la posición de las mujeres y la feminización de la fuerza laboral, el declive de la cultura manual obrera masculina y de las antiguas comunidades ocupacionales; nuevos patrones de consumo y la religión del mercado libre, nuevas formas familiares y estilos de cuidar a los hijos, diferencias generacionales en una población en envejecimiento, el descenso de la religión organizada, profundos cambios en el comportamiento sexual y en la cultura moral, la decadencia de la deferencia, el auge

un consenso nacional significativo respecto a cualquier aspecto social crítico, en torno a los cuales existen profundas diferencias de opinión y experiencias vividas. La gente pertenece a muchas "comunidades" diferentes, superpuestas, que a veces obran como vectores contrarios. Gran Bretaña es una sociedad "multiculturalmente diversa" desde antes que empecemos a considerar el impacto de las comunidades multiétnicas posteriores a la migración. En efecto, a veces parece como si éstas fueran las portadoras simbólicas de un complejo patrón de cambio, diversificación y "pérdida", de los que son apenas los chivos expiatorios más convenientes.

La cuestión multicultural también ha colaborado a deconstruir algunas de las otras incoherencias de los estados liberales constitucionales. La "neutralidad" del estado liberal (es decir, el hecho de que éste sea representado como algo que persigue en el reino de lo público una noción no definida de "bien"), se dice que está orientada a garantizar la autonomía y libertad personal del individuo, a fin de que cada quien persiga su propia concepción del "bien", siempre y cuando ello se haga en privado. Así, el orden legal éticamente neutral del estado liberal depende de la estricta separación entre las esferas pública y privada. Esto es cada vez más difícil de mantener de manera estable. La ley y la política intervienen cada vez más en el reino de lo que se considera privado. Las sentencias públicas obtienen su justificación del ámbito privado. En la era postfeminista entendemos mejor cómo el contrato sexual sostiene al contrato social. Ámbitos como la familia, la sexualidad, la salud, el alimento, el vestido, que solían pertenecer quintaesencialmente al dominio privado, se han vuelto parte de un ámbito mayor de contestación pública y política. La fácil distinción entre las esferas pública y doméstica ya no es factible; especialmente desde el ingreso masivo de las mujeres y las actividades "privatizadas" que antes solían asociarse con esa esfera. En todas partes, "lo personal" ha devenido "lo político".

Lo que Michael Walzer célebremente llamó "Liberalismo 1" representa uno de los grandes sistemas discursivos del mundo moderno, que en años recientes prácticamente ha hecho un exhaustivo barrido de la teoría política. Sólo una escasa definición de cultura y una amortiguada noción de los derechos colectivos serían compatibles con el énfasis individualista que está en el meollo de esta concepción liberal de mercado.[27] Ésta no reconoce el

---

del gerencialismo, la heroización del empresario, el nuevo individualismo y el nuevo hedonismo.

27 Walzer comenta de manera confusa y, en vista de los cambios recientes, optimistamente en que Estados Unidos ha "escogido el Liberalismo 1 a partir del Liberalismo 2." ¡En realidad, la política pública reciente de Estados Unidos contra los programas de acción afirmativa en nombre de la libertad individual parece más un esfuerzo concertado para arrastrar a Estados Unidos de vuelta al Liberalismo 1, alejándolo de su breve flirteo con el Liberalismo 2! Kymlicka (1989), desde una perspectiva canadiense, argumenta que ciertos derechos grupales individualmente definidos son compatibles con la concepción liberal, y extiende la concepción del liberalismo hasta su límite máximo para que así sea. Taylor (1994) sugiere que no lo son; primeramente, a causa de las premisas fundacionales individualistas del liberalismo y, en segundo lugar, porque la protección de las identidades colectivas entra en conflicto con el derecho de las libertades individuales. Por lo tanto, el liberalismo requiere ser reformado a fin de que pueda albergar la demanda cultural de "reconocimiento"

grado en que la persona es lo que Taylor llama "dialógica", no en el sentido binario del diálogo entre dos sujetos ya constituidos, sino en el sentido de su relación con el hecho de que el otro es fundamentalmente constitutivo del sujeto, y que puede posicionarse como una "identidad" sólo en relación con aquello de lo cual carece: su otro, su "exterior constitutivo" (Lacan 1997, Laclau y Moufe 1985, Butler 1993). Una vida individual significativa siempre está inserta en contextos culturales, los únicos ámbitos donde tiene sentido la "libre elección".

> Desde un punto de vista normativo, la integridad de la persona legal individual no puede ser garantizada sin proteger las experiencias y contextos vitales intersubjetivamente compartidos en los cuales la persona ha sido socializada y ha desarrollado su propia identidad. La identidad del individuo está entretejida con las identidades colectivas y puede estabilizarse sólo en una red cultural que no puede ser apropiada como propiedad privada, como ello no puede hacerse con la lengua materna. Por ende, el individuo permanece como portador de 'derechos de membresía cultural' (Habermas 1994).

En la práctica, bajo la presión de la diferencia multicultural, algunos estados constitucionales occidentales como Gran Bretaña se han visto obligados a virar a lo que Walzer llama "Liberalismo 2", o lo que en un vocabulario menos especializado en Europa se llamaría un programa reformista "social-demócrata".[28] El estado ha reconocido formalmente y refleja públicamente las necesidades sociales diferenciadas y la creciente diversidad cultural de sus ciudadanos, reconociendo algunos derechos colectivos así como derechos individualmente definidos. Ha debido desarrollar estrategias redistributivas de interés público (por ejemplo, programas de acción legislativa, legislación de igualdad de oportunidades, donaciones compensatorias de financiamiento público y condiciones de bienestar para grupos desfavorecidos, etc.), e incluso asegurar el "suelo parejo", tan apreciado por el liberalismo formal. Ha adoptado con fuerza de ley algunas definiciones alternativas de "vida buena" y legalizado ciertas "excepciones" sobre la base de motivos esencialmente culturales. Por ejemplo, al reconocer el derecho de los sijs a usar turbantes sin afectar las obligaciones de los empleadores bajo la normatividad de salud y seguridad, o al aceptar como legales los matrimonios arreglados por consenso, pero declarando coercitiva y por lo tanto ilegal la imposición de un matrimonio arreglado a una mujer en desacuerdo, la ley británica ha implementado de alguna manera un equilibrio entre el *pluralismo cultural* definido en relación

(Habermas 1994), no obstante, argumenta que, por supuesto, la individualidad se constituye intersubjetivamente, pero que, correctamente entendida, una teoría de los derechos no sólo alberga sino que requiere una política de reconocimiento que proteja la integridad del individuo como portador de derechos. Esto es compatible con el liberalismo, siempre y cuando exista una "consistente actualización del sistema de derechos".

28 John Rex, quien apoya la proposición general de la neutralidad del estado, tiene razón al argumentar que este enfoque difiere del enfoque del individualismo liberal. Ha sido sostenido, al menos hasta el advenimiento del Partido Laborista, por un programa de bienestar social-demócrata que incluye medidas redistributivas sustanciales, que sería equívoco sobreentender bajo una rúbrica liberal inclusiva tan solo porque se refiere a los derechos del individuo.

con las comunidades y las *concepciones liberales* de libertad de la persona individual.[29] Sin embargo, hasta el momento, en Gran Bretaña este cambio ha sido fragmentario; y, desde la erosión del compromiso del Partido Laborista al estado de bienestar, incierto: una respuesta azarosa a la creciente visibilidad y presencia de las comunidades etnicizadas en el corazón de la vida británica. Ello ha generado una especie de "multiculturalidad a la deriva" (Hall 1999a).

Más allá del vocabulario político existente

¿Qué se requeriría para que esta corriente se convierta en un movimiento sostenible, en un esfuerzo concertado de voluntad política? Para decirlo de otro modo, ¿cuáles son las premisas que sostienen una forma radicalmente distintiva de multiculturalismo británico? Necesitaríamos explicarlo no sobre la base de alguna noción abstracta de nación o de comunidad, sino analizando qué significa realmente "comunidad" y de qué manera interactúan realmente en el terreno las diferentes comunidades que ahora conforman la nación. Al abordar los orígenes de la desventaja, se tendría que reflejar lo que hemos llamado "los dos registros del racismo": la interdependencia del racismo biológico y el diferencialismo cultural. El compromiso de exponer el racismo y confrontarlo en cualquiera de sus formas tendría que convertirse en el objetivo positivo y en la obligación legal del gobierno; y entonces de ello dependerían sus proclamas de legitimidad representativa. El gobierno tendría que enfrentar la doble demanda política que se deriva de esta relación entre las inmensas desigualdades e injusticias que surgen por la falta de igualdad y justicia sustanciales, y la exclusión y la interiorización que surgen de la falta de reconocimiento y la insensibilidad a la diferencia. Finalmente, más que una estrategia para mejorar el conjunto de las minorías llamadas "étnicas" o simplemente racializadas, tendría que darse una estrategia que quiebre esa lógica mayoritaria e intente reimaginar la nación como un todo, de un modo radical y postnacional (Hall 1999b).

La doble demanda por la igualdad y la diferencia parece exceder nuestro actual vocabulario político. El liberalismo nunca ha armonizado con la diferencia cultural ni ha posibilitado la igualdad y la justicia para los ciudadanos de las minorías. Por el contrario, los comunitaristas argumentan que, como el yo no puede ser independiente de sus fines, la noción de "vida buena" como parte de la comunidad debería tener precedencia sobre el individuo. Los pluralistas culturales anclan esta idea en una definición de comunidad muy fuerte: "distintas culturas que albergan conceptos cargados de recuerdos y asociaciones históricas […] que dan forma a sus comprensiones y a su visión del mundo, y constituyen culturas de comunidades distintas y cohesionadas" (Parekh 1991).

Como hemos tratado de demostrar, las comunidades de las minorías étnicas no son actores colectivos integrados de modo tal que les permita convertirse en sujetos legales de derechos comunitarios de vasto alcance. Debemos resistir la tentación de esencializar el término "comunidad";

29 Para un argumento persuasivo sobre las complejidades de evaluar las diferencias entre prácticas culturales de manera no absolutista, ver Parekh (1999).

es una fantasía de plenitud en circunstancias de pérdida imaginaria. Las comunidades migrantes portan la impronta de la diáspora, la hibridización y la "*différance*" en su misma constitución. Su integración vertical en sus propias tradiciones de origen existe junto con vínculos laterales con otras "comunidades" de interés, práctica y aspiración reales y a la vez simbólicas. Los miembros individuales, especialmente de las generaciones más jóvenes, experimentan las atracciones contradictorias que ejercen estas diferentes fuerzas. Muchos desarrollan sus propios "acuerdos" negociados dentro y fuera de sus comunidades. Las mujeres que respetan las tradiciones de sus comunidades se sienten libres de desafiar la naturaleza patriarcal y el sexismo con el que a veces actúan las autoridades. Algunas sencillamente se conforman. Otras, si bien no están dispuestas a mutar su identidad, insisten en su derecho individual a que haya aceptación donde no la hay, al "derecho de salirse", y al respaldo de la ley y de otros organismos sociales para poder ejercer sus derechos en forma práctica y efectiva.[30] Lo mismo vale para las discrepancias políticas y religiosas.

Por lo tanto, al avanzar hacia una mayor diversidad cultural en el corazón de la modernidad, debemos evitar simplemente retroceder hacia otras formas de clausura étnica. Debemos recordar que la "etnicidad", con su connotación naturalizadora de la "comunidad", es otro término que opera "bajo borradura". Todos estamos ubicados en vocabularios culturales, sin los cuales seríamos incapaces de enunciación en tanto sujetos culturales. Todos provenimos de "algún lugar" y hablamos desde él; estamos localizados y, en este sentido, hasta los más "modernos" portan los rastros de una "etnicidad". Tal como Laclau parafrasea a Derrida, sólo somos capaces de pensar "dentro de una tradición". Sin embargo, nos recuerda que esto es posible sólo si uno concibe su propia relación con ese pasado con una apertura crítica (Laclau 1996). Los críticos cosmopolitas tienen razón en recordarnos que en la modernidad tardía solemos basarnos en los rastros fragmentados y los repertorios quebrados de varios lenguajes culturales y éticos. No negamos la cultura si insistimos en que "el mundo social [no] se divide pulcramente en culturas particulares distintas, una para cada comunidad, [ni si afirmamos] que lo que todos necesitamos es simplemente una de esas entidades —una sola cultura coherente— para darle forma y sentido a […] la vida" (Waldron 1992). A menudo funcionamos con una concepción demasiado simplista de "pertenencia". A veces nuestros apegos "dicen" más de nosotros cuando más tratamos de liberarnos de ellos, cuando luchamos contra ellos, los criticamos o disentimos radicalmente de ellos. Como las relaciones parentales, las tradiciones culturales nos dan forma tanto cuando nos nutren y sostienen como cuando tenemos que romper irrevocablemente con ellas a fin de sobrevivir. Y, más allá —aunque no siempre lo reconozcamos— siempre está el apego que tenemos por quienes comparten nuestro mundo pero son diferentes de nosotros. La afirmación pura de la diferencia es viable sólo en una sociedad rígidamente segregada. Su lógica última es la del apartheid.

30 Ver los amplios debates sobre esta cuestión revisados en *Women against Fundamentalism*.

¿Deben entonces la libertad personal y la opción individual finalmente derrocar todas las particularidades en las sociedades modernas, como siempre proclamó el liberalismo? No necesariamente. El derecho de vivir la propia vida "desde adentro", que es la esencia de una concepción moderna de la individualidad, en efecto fue fomentado y desarrollado dentro de la tradición liberal occidental. Pero ya no constituye un valor restringido a Occidente, en parte porque las formas de vida en las que se desarrolló ya no son exclusivamente "occidentales". Se ha convertido en un valor cosmopolita y, en la forma del discurso de los derechos humanos, es tan pertinente para los obreros del Tercer Mundo que luchan en la periferia del sistema global, como para las mujeres del mundo en vías de desarrollo que se yerguen contra las concepciones patriarcales del rol de la mujer, o para los disidentes políticos sujetos a la amenaza de tortura, y como lo es para los consumidores occidentales de la economía ingrávida. En este sentido, paradójicamente, la pertenencia cultural (etnicidad) es algo que, en su estricta especificidad, todos comparten. Es un particular universal, un universal concreto.

Otra forma de explicar lo mismo sería señalar que, por definición, una sociedad multicultural siempre involucra a más de un grupo. Tiene que haber algún marco de referencia en el que se pueda negociar las discrepancias graves de óptica, creencias e intereses y éste no puede ser simplemente el marco de referencia de un grupo decretado como principal, que fue el problema del asimilacionismo eurocentrista. La "diferencia" específica y particular de un grupo y de una comunidad no puede ser afirmada de modo absoluto sin consideración del más amplio contexto proporcionado por todos los "otros", en relación con los cuales la "particularidad" adquiere un valor relativo. Filosóficamente, la lógica de la *différance* significa que el sentido/la identidad de cada concepto se constituye con respecto a todos los otros conceptos del sistema, y significa exclusivamente en términos de éste. No es posible definir una identidad cultural particular sólo por su presencia positiva y su contenido. Todos los términos de la identidad dependen de la determinación de sus límites: definir cuáles son, frente a cuáles no son. Como argumenta Laclau, "No puedo afirmar una identidad diferencial sin distinguirla de un contexto, y en el proceso de establecer la distinción, al mismo tiempo afirmo su contexto" (Laclau 1996). Entonces, como diría Foucault, las identidades se construyen dentro de relaciones de poder. Cada identidad se cimenta en una exclusión y, en ese sentido, es un "efecto del poder". Debe haber algo que sea externo a la identidad (Laclau y Mouffe 1985, Butler 1993). Esa "externalidad" está constituida por todos los otros términos del sistema, cuya "ausencia" o falta es constitutiva de su "presencia" (Hall 1996). "Soy un sujeto precisamente porque no puedo ser una consciencia absoluta, porque algo constitutivamente ajeno me confronta". Entonces, cada identidad particular es *radicalmente insuficiente* en términos de sus "otros". "Ello significa que lo universal es parte de mi identidad en la medida en que soy penetrado por una carencia constitutiva" (Laclau 1996).

El problema es que este argumento parece proporcionar una coartada para el retorno subrepticio del viejo universalismo liberal por la puerta trasera. Sin embargo, como señala Laclau, "la expansión imperialista europea tenía que

ser presentada en términos de una función civilizadora, de la modernización universal. Las resistencias de otras culturas […] se presentaban no como conflictos entre identidades y culturas particulares, sino como parte de una lucha general y trascendental entre la universalidad y los particularismos" (Laclau 1996). En resumen, el particularismo occidental fue reescrito como un universalismo mundial.

En este paradigma, entonces, el universalismo se opone en todo aspecto a la particularidad y la diferencia. Sin embargo, si el "otro" es en efecto parte de la diferencia que estamos afirmando (la ausencia que permite que una presencia signifique), entonces cualquier anuncio generalizador que incluya al "otro" no proviene del espacio exterior, sino que surge desde *dentro de lo particular*. "Lo universal emerge desde lo particular, no como un principio que subyace y explica lo particular, sino como un horizonte incompleto que sutura una identidad particular dislocada" (Laclau 1996). ¿Por qué incompleto? Porque no puede —como ocurre en la concepción liberal— ser llenado con un contenido específico e inmutable. Se redefinirá cada vez que una identidad particular, considerando a los sus otros y su propia insuficiencia radical, expanda el horizonte en el que puedan y deban negociarse las demandas de todos. Laclau tiene razón en insistir que su contenido no puede conocerse anticipadamente. En este sentido, lo universal es un significante vacío. Ese es el horizonte al cual todas las diferencias particulares deben orientarse para no sufrir una regresión a la diferencia absoluta (la cual, por supuesto, es la antítesis de una sociedad multicultural). Lo que dijimos acerca de la generalización intercultural sobre el deseo del individuo de vivir su vida "desde dentro" es un ejemplo de este proceso. Una demanda, surgida desde una cultura particular, se expande; y su vínculo con la cultura que la origina la transforma, pues está obligada a negociar su sentido con otras tradiciones inscritas en un "horizonte" más vasto que ahora las incluye a ambas.

¿Cómo entonces se puede reconocer lo particular y lo universal, reclamos tanto de la diferencia como de la igualdad? He ahí el dilema, el acertijo —la cuestión multicultural— que está en el meollo del impacto transruptivo y reconfigurativo de lo multicultural. Nos exige pensar más allá de las fronteras tradicionales, de los actuales discursos políticos y de sus "soluciones" preparadas. Nos sugiere usar la mente seriamente, no para reiterar argumentos estériles entre liberales y comunitaristas, sino para lograr maneras nuevas y novedosas de combinar la diferencia y la identidad, reuniendo en el mismo terreno las inconmensurabilidades formales de los vocabularios políticos —la libertad y la igualdad— con la diferencia, "lo bueno" y "lo correcto".

Formalmente, este antagonismo podría no ser compatible con una solución abstracta; pero en la práctica puede negociarse. Un proceso de adjudicación política final entre definiciones rivales de "lo bueno" podría ser adverso a todo el proyecto multicultural, ya que su efecto sería constituir todos los espacios políticos como una "guerra de maniobras" entre diferencias particulares atrincheradas y absolutizadas. Las únicas circunstancias en las que éste no es un simple juego de suma cero caben en el marco de referencia de una forma competitiva de negociación democrática (Mouffe 1993). No obstante, siendo la democracia una lucha constante sin resolución final, el

énfasis debe estar en lo "agonístico". No podemos sencillamente reafirmar la "democracia". Pero la cuestión multicultural también sugiere que la importancia de la "diferencia" es esencial para definir la democracia como *un espacio genuinamente heterogéneo*. En nuestra ansias por identificar los puntos de una posible articulación, debemos tener cuidado de no enfatizar la indeleble necesidad de esta importancia de la *différance*.[31] Sin embargo, lo que es evidente es que no se puede permitir que el proceso se quede en esta afirmación política de radical particularidad. Debe intentar construir una diversidad de nuevas esferas públicas en las que todas las particularidades se transformarán al verse obligadas a negociar en un horizonte mayor. Es esencial que este espacio permanezca heterogéneo y pluralista y que los elementos que negocian dentro de él conserven su *différance*. Deben resistir el impulso de integrarse mediante un proceso de equivalencia formal, como se entiende en una concepción liberal de la ciudadanía, es decir, volver a la estrategia asimilacionista de la Ilustración mediante un largo desvío. Como lo reconoce Laclau, "esta universalización y su carácter abierto condenan la identidad a una inevitable hibridización. Pero la hibridización no necesariamente significa una decadencia debida a la pérdida de identidad. También puede significar el empoderamiento de las identidades existentes mediante la apertura de nuevas posibilidades. Sólo una identidad conservadora, que se cierra sobre sí misma, podría experimentar la hibridización como una pérdida" (Laclau 1996).

Hacia una nueva lógica política

En la última parte del capítulo, hemos luchado por identificar y desenterrar las líneas básicas de una nueva lógica política multicultural. Tal estrategia buscaría, coyunturalmente, hacer lo que el modelo liberal constitucional dice que en principio es inconmensurable: efectuar una reconfiguración radical de lo particular y lo universal, de la libertad y la igualdad con la diferencia. La meta ha sido empezar a reenmarcar los legados de los discursos liberal, pluralista, cosmopolita y democrático a la luz de la naturaleza multicultural de las sociedades de la modernidad tardía. No se avizora un desenlace sencillo. En cambio, hemos tratado de delinear un enfoque en el que, aun al esforzarnos por adoptar estrategias vigorosas y no claudicantes para confrontar e intentar erradicar el racismo, la exclusión y la interiorización (la antigua agenda antirracista o de igualdad de razas, que sigue siendo tan relevante hoy en día como siempre), ciertos límites que se respeten tengan que ser

31 Este podría ser un asunto de énfasis más que de desacuerdo fundamental. Por ejemplo, Laclau escribe como si la proliferación de identidades fuese algo que simplemente ha ocurrido a las sociedades de la modernidad tardía; su foco de interés se encuentra en la manera en que un campo tan difuso podría sin embargo ser hegemonizado bajo cierto tipo de "universalización". Cuando ciertos *elementos* proponen esto, ello a menudo se convierte en una recuperación de la diferencia y en una reafirmación del antiguo argumento universalista de la Ilustración. Sin embargo, desde la perspectiva multicultural, la heterogenización del campo social —la pluralización de posicionalidades— es en sí misma un momento necesario y positivo, si bien no suficiente y debe mantenerse en sus formas hibridizadas junto con esfuerzos siempre inconclusos por definir un horizonte más universal desde dentro de sus particularidades.

establecidos (en las nuevas circunstancias multiculturales de diferencia en las que dichas estrategias ahora operan).

En ese sentido, no podemos simplemente reafirmar la libertad individual y la igualdad formal (¡lo que el Partido Laborista llama la "igualdad del valor"!), porque podemos ver tanto su inadecuación a las complejidades del apego, la pertenencia y la identidad que la sociedad multicultural introduce, como las profundas injusticias de la desigualdad, la exclusión social y la injusticia que siguen siendo perpetradas en nombre de aquellas. La escogencia del individuo, aunque se retoque con un leve barniz de comunitarismo, no puede proporcionar los vínculos de reconocimiento, reciprocidad y conexión que dan sentido a nuestras vidas como seres sociales. *He aquí el límite cultural o comunitarista a las formas liberales (incluyendo las del "libre mercado") de multiculturalismo*. Por otra parte, no podemos endosar las proclamas de las culturas y normas comunitarias sobre el individuo sin al mismo tiempo extender —no sólo idealmente sino en la práctica— el derecho de los individuos, como portadores de derechos, de disentir de sus comunidades de origen o salir de ellas u oponerse a ellas, si fuere necesario. Existen peligros tangibles al transitar a una modalidad de representación política formalmente más separada y plural. Se corre el riesgo de reconocer sólo los valores distintivos de la "comunidad", como si estos no estuvieran siempre en relación dinámica con todos los otros valores que compiten con ellos. El retorno a la etnicidad en su forma "étnicamente absolutista" (Gilroy 1993) podría fácilmente producir sus propias clases de violencia. Exagera el carácter esencial de la diferencia cultural, determina binarios raciales, los congela en el tiempo y en la historia, da poder a la autoridad establecida por encima de los otros, privilegia a "los padres de la Ley" y conduce a la vigilancia de la diferencia. Esta parece ser la frontera crítica donde el pluralismo cultural o el comunitarismo étnico se *enfrentan con su límite liberal*.

No obstante, el hecho es que ni los individuos como entidades libremente flotantes ni las comunidades como entes solidarios ocupan el ámbito social por sí solos. Cada uno de ellos se constituye en —y a través de— su relación con aquello que es otro y diferente del uno mismo. Si esto no conduce a "la guerra de todos contra todos" o a un comunalismo segregado, entonces debemos buscar la manera en que tanto un mayor reconocimiento de la diferencia como una mayor igualdad y justicia para todos devengan parte de un "horizonte" común. Tal como lo sugiere Laclau, parece ser que "lo universal es inconmensurable respecto de lo particular" y que aquel "no puede existir sin éste". Lejos de socavar la democracia, este "impedimento" es "la condición previa" para ella (Laclau 1996). Concordantemente, esta lógica política multicultural requiere de al menos dos condiciones adicionales para existir: una profundización, expansión y radicalización de las prácticas democráticas en nuestra vida social; y la rigurosa oposición a toda forma de exclusión racializada y etnizada (ya sea practicada por otros respecto de comunidades minoritarias o dentro de la comunidad). Pues la desventaja y la exclusión racializadas bloquean el acceso de todos, incluyendo las "minorías" de todo tipo, al proceso de definición de una "britanicidad" más inclusiva con la cual, sólo entonces, todos podrán ser legítimamente invitados a identificarse. Éste

constituye el *límite democrático o cosmopolita a las alternativas tanto liberales como comunitaristas*.

Las dificultades en la manera de expandir práctica y políticamente esta lógica política multicultural son innumerables, y dentro del alcance de este capítulo no ha sido posible abordarlas. Sin embargo, no podríamos abandonar el argumento sin al menos señalar las dificultades. Por una parte, en Gran Bretaña, éste es un momento propicio para plantear la cuestión multicultural, porque la britanicidad como identidad nacional se encuentra en un estado transicional, atestado de problemas y lista para una vasta renovación y renegociación. Sin embargo, tales oportunidades también son siempre momentos de profundo peligro. Pues así como la cuestión multicultural extrae desde el fondo problemas que se habían considerado cerrados (arreglados) en la institución política occidental, igualmente muchos la ven como la gota que colmó el vaso. Apunta hacia la redefinición de qué significa ser británico, y podría suceder lo impensable: ser negro y británico o asiático y británico (¡o incluso británico y gay!). Sin embargo, la idea de que todos deben tener acceso a los procesos por los cuales se redefinen estas nuevas formas de "britanicidad", junto con la pérdida del imperio y el declive como potencia mundial, está literalmente volviendo locos a algunos de sus ciudadanos. La "contaminación" de la "Pequeña Inglaterra"[32] —como éstos la ven— se estima que conducirá no sólo al resurgimiento de los antiguos estereotipos biológicos, sino a la proliferación léxica de nuevas oposiciones binarias excluyentes, ancladas en una "diferencia cultural" racializada: una versión británica de los nuevos racismos que en el extranjero están ganando terreno en todas partes.

A la vuelta del milenio, ambos procesos están sanos y salvos en Gran Bretaña. Ambos avanzan de la mano, en una simbiosis fatal. La celebración del aniversario de la llegada de la nave Empire Windrush —descrita por alguien como "el irresistible despegue de la Gran Bretaña multirracial" (Phillips y Phillips 1998)— ocurrió a un año de la largamente esperada Consulta MacPherson en torno al asesinato del adolescente negro Stephen Lawrence a manos de cinco jóvenes blancos, con su hallazgo de "racismo institucional" (MacPherson 1999). Estos dos sucesos son profundamente paradigmáticos del estado contradictorio del multiculturalismo británico; y su aparición simultánea en la misma coyuntura es esencial para comprender la confusa y problemática respuesta de Gran Bretaña a la "cuestión multicultural".

Referencias citadas

Ahmad, Aijaz
1995 The Politics of Literary Post-Coloniality. *Race and Class.* 36 (3): 1-20.

32 "*Little England beyond Wales*" [Pequeña Inglaterra más allá de Gales], se refiere a un área de Gales, conformado por partes de Pembrokeshire y Carmarthenshire. Se caracteriza por haber sido recinto de la lengua y la cultura inglesa durante siglos, pese a encontrarse lejos de la frontera con Inglaterra (Nota del traductor).

Balibar, Etienne
1991 "Is there a 'Neo-Racism'?". En: Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar. *Race, Nation, Class.* Londres: Verso. [*Raza, nación y clase*. Madrid: Iepala, 1991].

Barker, Martin
1981 *The New Racism.* Londres: Junction Books.

Bhabha, Homi
1990 *Nation and Narration.* Londres: Routledge.
1994 *The Location of Culture*. Londres: Routledge. [*El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002].
1997 "The Voice of the Dom". *Times Literary Supplement*. (4923).

Bonnett, Alastair
1999 Anti-Racist Dilemmas. *Race and Class.* 36, (3): 35-45.

Brah, Avtar
1997 *Cartographies of Diaspora*. Londres: Routledge.

Brathwaite, Kamau
1971 *The Development of Creole Society* in *Jamaica, 1770-1820.* Oxford: Oxford University Press.

Butler, Judith
1993 *Bodies That Matter.* Londres: Routledge. [*Cuerpos que importan: sobre los lÍmites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidos, 2002].

Carby, Hazel. V.
1986 "'On the Threshold of Women's Era': Lynching, Empire, and Sexuality in Black Feminist Theory". En: H. L. Gates Jr. (ed.), *"Race", Writing and Difference,* Chicago: University of Chicago Press.

Caws, Paul
1994 "Identity, Trans-cultural and Multi-cultural". En: David Goldberg (ed.), *Multiculturalism*. Londres: Blackwell.

Clifford, James
1997 *Routes.* Cambridge, MA: Harvard University Press. [*Itinerarios transculturales*. 1º ed. Barcelona: Gedisa, 1999].

Davis, Norman
1999 *The Isles.* Basingstoke: Macmillan.

Derrida, Jaques
1972 *Positions.* Chicago: University of Chicago Press.
1982 *Margins of Philosophy.* Brighton: Harvester.

Fish, Stanley
1998 "Boutique Multiculturalism". En: Arthur Melzer *et al.* (eds.), *Multiculturalism and American Democracy,* Lawrence: University of Kansas Press.

Fukuyama, Francis
1992 *The End of History.* Nueva York: Free Press. [*El fin de la historia y el último hombre*. 1º ed. Buenos Aires: Planeta, 1992].

Giddens, Anthony
1999 *Runaway World.* Londres: Profile Books.
2000 *The Third Way and its Critics.* Londres: Polity Press.

Gilroy, Paul
1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Londres: Verso.
1999 "Joined-up Politics and Post-colonial Melancholia", The 1999 Diversity Lecture. Londres: Institute of Contemporary Arts.

Glissant, Edouard
1981 *Le Discours Antillais.* París: Seuil.

Goldberg, David
1994 "Introduction". En: *Multiculturalism.* Londres: Blackwell.

Gramsci, Antionio
1971 *Selections From the Prison Notebooks.* Nueva York: International Publishers. [Hay una edición completa: *Cuadernos de la cárcel. Edición crítica del Instituto Gramsci*. México: Ediciones Era, 1981].

Habermas, Jürgen
1994 "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State". Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press.

Hall, Catherine
1992 *White Male and Middle Class.* Cambridge: Polity.

Hall, Stuart
1990 "Cultural Identity and Diaspora". En: *Identity, Community, Culture, Difference,* Londres: Lawrence & Wishart. [Publicado en la presente compilación como Identidad cultura y diáspora].
1991 "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity". En *Culture, Globalization and the World System,* editado por Anthony King. Binghamton: University of New York State Press. [Publicado en la presente compilación como Lo local y lo global: globalización y etnicidad].
1992 "New Ethnicities". En: *"Race", Culture and Difference*. Londres: Sage. [Publicado en la presente compilación como Nuevas etnicidades].
1996 "When was the 'Post-colonial'? Thinking at the Limit". En: Iain Chambers y Lioba Curti (eds.), *The Post-Colonial Question*. Londres: Routledge. [Publicado en la presente compilación como ¿Cuándo fue lo 'poscolonial'? Pensando en el límite].
1998 Aspiration and Attitude. Reflections on Black Britain in the Nineties. *New Formations* (33): 38–46.
1999a From Scarman to Stephen Lawrence. *History Workshop Journal*. (48): 187-197.
1999b Whose Heritage? Unsettling the Heritage, Re-imagining the Post-Nation. *Third Text* (49): 3-13.
1999c "National and Cultural Identity". Runnymede Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain, Londres.
1999d Thinking the Diaspora. *Small Axe* (6): 1-18.

Harvey, David
1989 *The Conditions of Postmodernity.* Oxford: Blackwell. [*La condición de la postmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998].

Held, David. *et al*.
1999 *Global Transformations*. Cambridge: Polity. [*Transformaciones globales : política, economía y cultura*. México: Oxford University Press, 2002].

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger
1993 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press. [*La Invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, 2002].

Ignatieff, Michael
1994 *Blood and Belonging.* Londres: Vintage.

Kymlicka, Will
1989 *Liberalism, Community and Culture.* Oxford: Clarendon Press.

Lacan, Jaques
1997 *Ecrits.* Londres: Tavistock. [*Escritos*. 10º ed. México: Siglo XXI Editores, 1984].

Laclau, Ernesto
1996 *Emancipation(s).* Londres: Verso. [*Emancipación y Diferencia*. 1º ed. Buenos Aires: Ariel, 1996].

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe
1985 *Hegemony and Socialist Strategy.* Londres: Verso. [*Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1987].

Macpherson, William
1999 *The Stephen Lawrence Inquiry: Report of an Inquiry by Sir William Macpherson of Cluny*. Londres: Stationery Office.

McLaren, Peter
1997 *Revolutionary Multiculturalism: Pedagogies of Dissent for the New Millennium*. Boulder: Westview Press.

May, Stephen. (ed.)
1999 *Critical Multiculturalism: Re-thinking Multicultural and Anti-Racist Education*. Brighton: Falmer Press.

Modood, Tariq *et al*. (eds.)
1997 *Ethnic Minorities in Britain: Diversity and Disadvantage*. Londres: Policy Studies Institute.

Modood, Tariq
1992 *Not Easy Being British.* Londres: Trentham.

Mouffe, Chantal
1993 *The Return of the Political.* Londres: Verso. [*El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidos, 1999].

Nairn, Tom
1997 *The Break-up of Britain.* Londres: Verso.

Ortiz, Fernando
1940 *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar.* Durham, NC y Londres: Duke University Press.[*Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978].

Parekh, Bhikhu
1991 "British Citizenship and Cultural Difference". En: Geoff Andrews (ed.), *Citizenship*. Londres: Lawrence and Wishart.
1999 "The Logic of the Inter-cultural Evaluation". En: John Horton y Susan Mendus (eds.), *Toleration, Identity and Difference*. Basingstoke: Macmillan.

Phillips, Mike y Trevor Phillips
1998 *Windrush – The Irresistible Rise of Multi-Racial Britain.* Londres: Harper Collins.

Pratt, Mary Louse
1992 *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturations*. Londres: Routledge. [*Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997].

Richardson, Robin
1999 *Islamophobia.* Londres: Runnymede Trust.

Robbins, Katherine
1991 "Tradition and Translation". En: John Corner y Sylvia Harvey (eds.), *Enterprise and Heritage.* Londres: Routledge.

Rushdie, Salman
1991 *Imaginary Homelands.* Londres: Granta.

Scott, David
1999 *Refashioning Futures: Criticism after Post-Coloniality.* Princeton: University of Princeton Press.

Taylor, Charles
1994 "The Politics of Recognition". En: Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University.

Volóshinov, Valentin
1973 *Marxism and the Philosophy of Language.* Londres: Seminar Press. [*El marxismo y la filosofía del lenguaje.* Buenos Aires: Ediciones Godot, 2009].

Waldron, Jeremy
1992 "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative". En: Will Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press.

Wallace, Michel
1994 "The Search for the Good-enough Mammy". En: David Goldberg (ed.), *Multiculturalism*. Londres: Blackwell.

Werbner, Pnina
1997 "The Dialectics of Cultural Hybridity". En: Tariq Modood y Pnina Werbner (eds.), *Debating Cultural Hybridity.* Londres: Zed Books.

Wieviorka, Michel
1995 "Is it so Difficult to be an Anti-racist?". En: Tariq Modood y Pnina Werbner (eds.), *Debating Cultural Hybridity*. Londres: Zed Books.

Young, Robert
1995 *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. Londres: Routledge.

Fuentes originales de los artículos

1. El surgimiento de los estudios culturales y la crisis de las humanidades

Publicado como The Emergence of Cultural Studies and the Crisis of the Humanities. *October* (53):11-23. 1990. Traducido por Eduardo Restrepo.

2. Estudios culturales: dos paradigmas

Publicado como Cultural Studies: Two Paradigms. *Media, Culture and Society* (2): 57-72, 1980. Traducido por Mirko Lauer, tomada de la revista *Hueso Húmero* (19). 1984.

3. Estudios culturales y sus legados teóricos

Publicado como "Cultural Studies and its Theoretical Legacies". En: Lawrence Grossberg, Carry Nelson y Paula Treichler (eds.), *Cultural Studies*. pp. 277-294. Londres: Routledge. 1992. Traducido por Carmelo Arias Pérez.

4. Sobre postmodernismo y articulación

Publicado como On Postmodernism and Articulation. An Interview with Stuart Hall. *Journal of Comunication Inquiry* 10 (2): 45-60. 1986. Traducido por Oscar Hernández Salgar.

5. Notas de Marx sobre el método: una "lectura" de la *Introducción de 1857*

Publicado inicialmente en 1973 por el Centre for Contemporary Cultural Studies, University of Birmingham. Stencilled Occasional Paper, Nº 1. Traducido por Alexandra Hibbett.

6. El problema de la ideología: el marxismo sin garantías

Publicado como "The problem of ideology –Marxism without guarantees". En: Betty Matthews (ed.), *Marx: A Hundred Years On*. pp. 57-86. Londres. Lawrence and Wishart, 1983. Traducido por Alexandra Hibbett.

7. El redescubrimiento de la "ideología": el retorno de lo reprimido en los estudios de los medios

Publicado como "The rediscovery of 'ideology': Return of the repressed in media studies". En: Michael Gurevitch *et al.* (eds.), *Culture, Society and the Media*. pp. 56-90. Londres, Methuen, 1982. Traducido por Alexandra Hibbett.

8. Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas

Publicado como Signification, representation, ideology: Althusser and the post-structuralist debates. En: *Critical Studies in Mass Communication* 2 (2): 91-114, 1985. Traducido por Alexandra Hibbett.

9. La cultura, los medios de comunicación y el "efecto ideológico"

Publicado como "Culture, the media and the ideological effect". En: James Curran, Michael Gurevitch y Janet Woollacott (eds.), *Mass Communication and Society*. pp. 315-348. Londres: Edward Arnold, 1977. Tomado de *Nombre Falso. Comunicación y sociología de la cultura*.

10. La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad

Publicado como Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity. *The Journal of Cammunication Inquiry*.10 (1): 5-27, 1986. Publicado en castellano como "La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad", en la *Revista colombiana de antropología* (41): 219-257, 2005. Traducido por Santiago Giraldo.

11. ¿Qué es lo "negro" en la cultura popular negra?

Publicado como "What is this Black?" in Black Popular Culture? En: Michelle Wallace y Gina Dent (eds.), *Black Popular Culture*. pp. 21-33. Seattle: Bay Press, 1992. Tomado de versión que circula en Internet. Traducido por V. Dritz-Nilson, Valeria Suárez y Miranda Lida.

12. Los blancos de sus ojos: ideologías racistas y medios de comunicación

Publicado como "The whites of their eyes: Racist ideologies and the media". En: George Bridges y Rosalind Brunt (eds.), *Silver Linings: Some Strategies for the Eighties.* Londres: Lawrence y Wishart Ltd., 1981. Traducido por María Luisa Valencia.

13. Nuevas etnicidades

Publicado como "New Ethnicities". En: Kobena Mercer (ed.), *Black Film, British Cinema*. pp. 27-31. Londres: Institute of Contemporary Arts, 1987. Traducido por Diana Bocarejo Suescún.

14. Antiguas y nuevas identidades y etnicidades

Publicado con el título de "Old and new identities, old and new ethnicities". En: Anthony King (ed.), *Culture, Globalization and the World System.* pp. 41-68. Londres: MacMillan, 1991. Traducido por Alexandra Hibbett.

15. Etnicidad: identidad y diferencia

Publicada como Ethnicity: identity and difference. *Radical America* 23 (4): 9-20, 1989. Traducido por Eduardo Restrepo.

16. Identidad cultural y diáspora

Publicado con el título de "Cultural identity and diaspora". En: Jonathan Rutherford (ed.), *Identity*. pp. 222-237. Londres: Lawrence and Wishart, 1990. Publicado en castellano como "Identidad cultural y diáspora" En:

Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola y Carmen Millán de Benavides (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica postcolonial*. pp. 131-146. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 1999. Traducido por Jaime Casas, Mercedes Guhl y Carolina Jaramillo.

17. La cuestión de la identidad cultural

Publicado como "*The Question of Cultural Identity*". En: Stuart Hall, David Held y Tony McGrew (eds.), *Modernity and Its Futures*. pp. 273-316. Cambridge: Polity Press, 1992. Traducido por Alexandra Hibbett.

18. Negociando identidades caribeñas

Publicado como Negotiating Caribbean Identities. *New Left Review* (209): 3-14, 1995. Traducido por Alexandra Hibbett.

19. El espectáculo del "Otro"

Publicado como "The Spectacle of the 'Other'". En: Stuart Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. pp. 223-290. London: Sage Publications, 1997. Traducción de Carmelo Arias Pérez.

20. El trabajo de la representación

Publicado como "The Work of Representation" En: Stuart Hall (ed.), Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. pp. 13-74. London: Sage Publications, 1997. Traducido por Elías Sevilla Casas.

21. El significado de los Nuevos tiempos

Publicado como "The Meaning of New Times" En: Stuart Hall y Martin Jaques (eds.). *New Times*. pp. 116-133. Londres: Lawrence & Wishart. *Traducido* por Alexandra Hibbett.

22. Lo local y lo global: globalización y etnicidad

Publicado como "The local and the Global: Globalization and Ethnicity". En: Anthony King (ed.), *Culture Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity.* Binghamton: Macmillan-State University of New York at Binghamton, 1991. Traducción de Pablo Sendón.

23. El estado en cuestión

Publicado como "The State in Question". En: *The Idea of the Modern State*. Milton Keynes: Open University Press, 1984. Traducido por Alexandra Hibbett.

24. Cultura, comunidad, nación

Publicado con el título de Culture, community, nation. *Cultural Studies*. 7 (3): 349-363**.** Traducido por Alexandra Hibbett.

25. ¿Cuándo fue lo "postcolonial"? Pensando en el límite

Publicado como "When was the 'Post-colonial'? Thinking at the Limit". En: *The Post-Colonial Question*. Londres: Routledge, 1996. Traducido por Alexandra Hibbett.

26. La cuestión multicultural

Publicado como "Conclusion: The multi-cultural question" En: Barnor Hesse (ed.), *Un/settled Multiculturalism: Diasporas, Entanglements, "Transruptions"*, Londres, Zed Books, pp. 209-241, 2000. Traducido por Alexandra Hibbett.

Eduardo Restrepo, Investigador del Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar (Universidad Javeriana) en donde es Profesor de la Maestría en Estudios Culturales. Antropólogo de la Universidad de Antioquia en Medellín. Doctor en antropología con énfasis en estudios culturales de la Universidad de Carolina del Norte-Chapel Hill. Miembro fundador de la Red de Antropologías del Mundo (WAN-RAM). Entre sus publicaciones destaca *Teorías de la etnicidad: Stuart Hall y Michel Foucault* (Popayán, 2004).

Catherine Walsh, Profesora y coordinadora académica del Doctorado de Estudios Culturales de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, donde también coordina el Fondo Documental Afro-Andino y el Taller Intercultural. Entre sus publicaciones más recientes en español están *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época* (Quito, 2009) y el artículo "Estudios (inter)culturales en clave decolonial" (2010)

Víctor Vich es doctor en literatura hispanoamericana por Georgetown University, EE. UU. Actualmente, es coordinador de la Maestría en Estudios Culturales en la Pontificia Universidad Católica del Perú e investigador principal del Instituto de Estudios Peruanos (IEP). Es autor de varios libros entre los que destaca *Oralidad y poder* (Bogotá, 2004). También fue editor y prologuista de una influyente selección de artículos de Partha Chatterjee al español: *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos* (Lima, 2007).

Este libro incluye un número significativo de artículos publicados en diferentes lugares y durante varias décadas por Stuart Hall, uno de los más destacados pensadores de nuestro tiempo. Reunidos por vez primera y traducidos al español, estos artículos hacen referencia a la historia y características del campo de los estudios culturales y recogen las contribuciones más sustanciales de Hall a la teoría política y cultural contemporánea. Sus lúcidas e inspiradoras elaboraciones sobre diversas problemáticas contemporáneas hacen de este libro un valioso insumo para estudiantes y colegas de los más diversos campos académicos pero también para los intelectuales activistas interesados en la intervención política.

Eduardo Restrepo • Catherine Walsh • Víctor Vich (editores)

ISBN 958994382-9

9 789589 943823

IEP Instituto de Estudios Peruanos

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador

Pensar
Instituto de Estudios Sociales y Culturales

Pontificia Universidad JAVERIANA
Bogotá

envión