

Stuart Hall

Estudios Culturales: Dos Paradigmas*

Publicado en la Revista *Causas y azares*, N° 1, 1994. Traducción de Mirko Lauer.

En el trabajo intelectual serio no hay “comienzos absolutos”, y se dan pocas continuidades sin fracturas. Ni el interminable desenmadejamiento de la “tradición”, tan querido en la Historia de las Ideas, ni el absolutismo del “corte epistemológico”, que quiebra al Pensamiento en partes “falsas” y “correctas”, y que alguna vez favorecieron los althusserianos, resultan adecuados. 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 desarticuladas, las constelaciones más antiguas son desplazadas y los elementos -viejos y nuevos- reagrupados en torno a un esquema distinto de premisas y de temas. Los cambios en una problemática transforman significativamente la naturaleza de los interrogantes que son formuladas, las formas en que ellas son planteadas y la manera en que pueden ser adecuadamente respondidas. 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 como 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”, la que presta sentido al registro de tales rupturas.

Los Estudios Culturales, como problemática diferenciada, emergen en uno de tales momentos, ocurrido a mediados de los años '50. Por cierto no fue ésa la primera vez que sus interrogantes características habían sido puestas sobre el tapete. Por el contrario. Los dos libros que ayudaron a delimitar el nuevo territorio -*Uses of Literacy* de Hoggart y *Culture and Society* 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 *Scrutiny*. *Culture and Society* reconstruía una larga tradición que Williams ha definido como compuesta, a la postre, de “el 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” (p. 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 que estaban situados parecen tan importantes como su continuidad respecto de ellas, si no más. *Uses of Literacy* se propuso -muy en el espíritu de la “crítica práctica”- 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 *Culture and Society* fundó una tradición (la tradición de “cultura y sociedad”), definió su “unidad” (no en términos de una comunidad de posiciones, sino en sus preocupaciones características y en el modismo de sus indagaciones), le aportó una definida contribución moderna, y a la vez escribió su epitafio. El siguiente libro de Williams -

* Publicado originalmente como “Cultural Studies: two paradigms”, en *Media, Culture and Society*, 2, London, 1980, pp. 57-72. Traducción al castellano en: *Hueso número*, n° 19. Lima, 1984.

The Long Revolution- fue un claro indicio de que la manera de pensar tipo “cultura y sociedad” sólo podía ser completada y desarrollada mudándose a otra parte, a un tipo de análisis sustantivamente diferente. La propia dificultad de algunas partes de *The Long Revolution* -con sus esfuerzos por “teorizar” a lomo de una tradición resueltamente empírica y particularista en su modismo de pensamiento, el “grosor” experiencial de sus conceptos, y el movimiento generalizador de sus argumentos- procede, en parte, de esta determinación a mudarse. (La obra de Williams, incluido su reciente *Politics and Letters*, es ejemplar precisamente por este sostenido impulso al desarrollo). Tanto las partes “buenas” como las “malas” en *The Long Revolution* proceden de esta calidad de obra “de la ruptura”. Lo mismo podría decirse de *Making of The English Working Class*, 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 relevar los asuntos de la cultura, la conciencia y la experiencia, y en su acento en la cuestión de 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 enfocados *por*, organizados a través *de* y constituidos como respuestas a, las presiones inmediatas del tiempo y la sociedad en que fueron escritos. No sólo tomaron la “cultura” en serio -como una dimensión sin la cual las transformaciones históricas, pasadas y presentes-, simplemente no podían ser adecuadamente pensadas. Sino que fueron en sí mismos “culturales”, en el sentido de *Culture and Society*. Obligaron a sus lectores a prestar atención al hecho de que “concentrados en la palabra *cultura* hay asuntos directamente planteados por los grandes cambios históricos que las transformaciones en la industria, la democracia y la clase, cada una a su modo, representan, y frente a las cuales los cambios artísticos resultan respuestas estrechamente relacionadas” (p. 16). Este era el asunto en los años '60 y '70, y también en los mismos decenios del siglo pasado. Y acaso este sea el momento para hacer notar que esta línea de pensamiento más o menos coincide con lo que ha sido llamado la “agenda” de la temprana New Left, a la cual en un sentido u otro, estos autores pertenecían, y cuyos textos eran éstos. Esta conexión desde un principio colocó la “política del trabajo intelectual” en el centro de los Estudios Culturales, preocupación de la cual, afortunadamente, jamás ha podido, ni podrá, liberarse. En un sentido profundo, el “ajuste de cuentas” de *Culture and Society*, de la primera parte de *The Long Revolution*, 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, formaron 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 fueros 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 '60 y posteriores.

La “cultura” fue el ámbito de la 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 a la más formativa de sus tradiciones *endógenas* 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” resulta 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 discute dos problemáticas principales.

De las muchas formulaciones sugerentes de *The Long Revolution* puede extraerse dos formas bastantes distintas de conceptualizar la “cultura”. La primera vincula a la “cultura” con la suma de todas las descripciones disponibles a través de las cuales las sociedades confieren sentido a, 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 el lento desarrollo de significados “comunes”, una cultura común: en este particular sentido la “cultura” es “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” (p. 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: el compartir significados comunes, y en consecuencia actividades y propósitos comunes; la oferta, la recepción y la comparación de nuevos significados, que conducen a tensiones y logros de crecimiento y cambio” (p. 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 a todas las actividades como formas particulares y contemporáneas de la energía humana”.

Si este primer énfasis toma y reelabora la connotación del término “cultura” con el 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 al empleo más “documental” -es decir descriptivo, aun 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 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” viene a ser todos aquellos patrones de organización, aquellas formas características de la energía humana que pueden ser detectadas revelándose -“en inesperadas identidades y correspondencias”, así como en “discontinuidades de tipo imprevisto” (p. 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” (p. 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 vividos y experimentados 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 *The Long Revolution* (como mucho de la obra de Williams) sostiene un diálogo subterráneo, casi “silencioso”, con posiciones alternativas, que no siempre son identificadas con la claridad que uno quisiera. Existe una clara toma de posición frente a las definiciones “idealistas” y “civilizadoras” de la cultura -ambas identificadoras de la “cultura” y las *ideas*, dentro de la tradición idealista-; y 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 al 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. Vale 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 con y dentro de las demás, orillando el problema de la determinación. La distinción entre las prácticas es superada considerándolas a todas como 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 un determinado momento son las “formas de 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, al haber seguido pensando. Sin embargo, llama la atención una marcada línea de continuidad en estas seminales revisiones. 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 '60. El contraste entre las tradiciones marxistas alternativas que respaldaban a escritores como Goldmann y Lukacs, si se le 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 como 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 socialista, por 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, e iluminar formas y obras de arte particulares, 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” (NLR 67, mayo-junio 1971). Y aquí está el positivo, el punto en que se marca la convergencia entre la “estructura de

sentimiento” de Williams con 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 conciencia empírica de un determinado grupo social, y el mundo imaginativo creado por el escritor”. Por definición, estas estructuras no son creadas 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. “La correspondencia de contenido entre un escritor y su mundo es menos significativa que esta correspondencia de organización, de estructura”.

Un segundo “momento” de éstos es el punto en que Williams realmente asume la crítica que hizo E. P. Thompson de *The Long Revolution* (véase la reseña en NLR 9 y 10), 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 claves de la determinación y de la dominación vía el concepto gramsciano de la “hegemonía”. Este ensayo (“Base and Superstructure”, NLR 82, 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 a 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 tanto ninguna cultura dominante, realmente llega a agotar la práctica humana, la energía humana, la intención humana”. Y esta tónica es proseguida -de hecho, es radicalmente acentuada- en el más consistente y suscito de los planteamientos recientes de la posición de Williams: las magistrales condensaciones de *Marxism and Literature*. 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 insolubles, 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’” (*M&L*, pp. 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 ámbito en que se organiza el trabajo de Thompson -las clases como relaciones, la lucha popular, las formas históricas de la conciencia, las culturas de clase en su particularidad histórica- es ajeno al tono más reflexivo y “generalizador” en el que suele operar Williams. La reseña de *The Long Revolution* hecha por Thompson le reprochó vivamente a Williams la manera en que había sido conceptualizada 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 vuelo 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 Thompson ha repensado de manera persistente los términos de su paradigma original para poder hacerse cargo de estas críticas, aunque esto es realizado (como es tan frecuente en Williams) oblicuamente: vía una apropiación dada de Gramsci, en lugar de a través de una modificación más directa.

Thompson también opera con una diferenciación más “clásica” que la de Williams, entre “ser social” y “conciencia social” (términos que largamente 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 lo que es “cultura” y lo que es “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 vital se encuentra en un polo, y que toda 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 encuentran en el otro”. Similarmente respecto de 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” (NLR 9, p. 33, 1961). Y ambas posiciones llegan a coincidir -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 conciencia social -o entre “cultura” y *no cultura*- se encuentra al centro de cualquier comprensión del proceso histórico dentro de la tradición marxista (...). La tradición hereda una dialéctica correcta, pero la específica metáfora mecánica a través de la que se expresa está mal. Esta metáfora proveniente de la ingeniería constructora (...) 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 a la mente hacia fórmulas esquemáticas y a apartarlas de la interacción entre ser y conciencia”. Y acerca del “reduccionismo”: “El reduccionismo es un traspie de la lógica histórica, en el cual los acontecimientos políticos o culturales son “explicados” en término de la afiliación de clase de los protagonistas (...). Mas la mediación entre “interés” y “creencia” no ha sido a través del “complejo de estructuras” de Nairn, sino a través de la gente misma” (“Peculiarities of the English”, *Socialist Register*, 1965, pp. 351-352). Y, más positivamente, -un planteamiento simple que puede ser tomado como definición de virtualmente todo el trabajo histórico de Thompson, desde *The Making* hasta *Whigs and Hunters, The Poverty of Theory*, y más allá- “la sociedad capitalista fue fundada sobre formas de explotación que son 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 no son necesarias al trabajador para su papel productivo)” (*ibid.*, p. 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 a la cultura como imbricada con todas las prácticas sociales; y a esas prácticas, a su vez, como manifestaciones comunes de la actividad humana: práctica 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 a 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 las 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 -conciencia 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-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 conciencia, como en las formas colectivas en que los hombres “manejan, transmiten o distorcionan” 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 conciencia. Pero no importa cuáles sean los términos, ambas posiciones tienden a leer las estructuras de relación en términos de cómo ellas son “vivas” 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 la conciencia cultural y la experiencia en el análisis. 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 autenticador 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 todo conflicto de clases es también una lucha entre modalidades culturales: y qué es, para Williams, lo que un “análisis cultural” debería en última instancia entregar. En la “experiencia” hay una intersección de las diferentes prácticas -aun si sobre una base desigual y de mutuas determinaciones-. Este sentido de la totalidad cultural -del proceso histórico entero- avasalla cualquier esfuerzo por mantener las instancias y los elementos diferenciados. Su verdadera interconexión, bajo ciertas condiciones históricas dadas, debe venir de la mano con 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 a 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 (*The Making... The Country and the City*) son los opuestos mismos de la búsqueda hegeliana de las Escencias 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 sesgan el análisis más tradicional hacia el nivel experiencial, o hacen una lectura de las demás estructuras y relaciones en forma descendente a partir del punto privilegiado de cómo son “vivas”, son pues propiamente (si bien no adecuada ni plenamente) caracterizadas como “culturalistas” en su énfasis: incluso una vez dada cuenta de todas las salvedades y calificaciones contra una “teorización dicotómica” demasiado apresurada. (Cf. el “culturalismo”, en los dos seminales artículos de Richard Johnson sobre el funcionamiento del paradigma: en “Histories of Culture / Theories of Ideology”, *Ideology and Cultural Production*, M. Barret. e. Corrigan *et. al.* (eds). Crook Helm 1979; y “Three Problematics”, en *Working Class Culture*, Clarke, Critcher y Johnson, Hutchinsons y CCCS, 1979. Para los peligros de la “teorización dicotómica”, véase: la introducción de “Representation and Cultural Production”, Barret, Corrigan *et. al.*).

La veta “culturalista” en los estudios culturales fue interrumpida por la llegada a la escena intelectual de los “estructuralismos”. Estos, 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 a 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 Levi-Strauss, y los semióticos del primer momento, que 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 a pie de página, en la búsqueda de una ortodoxia retrospectiva) con su trabajo. Fue el estructuralismo de Levi-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 *Para leer El Capital* 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 Levi-Strauss no derivó de Marx sino de Durkheim (el Durkheim que analizó las categorías sociales del pensamiento -por ejemplo, en *Clasificación Primitiva*- más que el Durkheim de *La división del trabajo*, que se convirtió en fundador y padre del estructural-funcionalismo norteamericano).

En ocasiones Levi-Strauss llegó a jugar 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 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 mayormente “gestual”. Este estructuralismo compartió con el culturalismo un corte radical con los términos de la metáfora base/superestructura, como ésta se deriva 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 Levi-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 culturalista 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”. Levi-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”.

Levi-Strauss trabajó sistemáticamente con el término “cultura”. Consideraba a las “ideologías” de mucha menor importancia: 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 difieren sustantivamente del “culturalismo” de Williams o el “estructuralismo genético” de Goldmann. Esta divergencia puede identificarse de tres maneras diferenciadas. En primer lugar, él 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 Levi-Strauss era antropólogo) las relaciones entre el mundo humano y el natural-. En segundo lugar pensó acerca de 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 las maneras como el propio lenguaje -vehículo principal de “cultura”- operaba. Identificó lo que les era específico a ellos y a su funcionamiento, como la “producción del sentido”: eran, antes que nada, prácticas *significadoras*. 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 significadoras y no significadoras -entre “cultura” y “no cultura”, para usar otros términos- para mejor concentrarse en las relaciones *internas* por medio de las cuales eran producidas 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 Levi-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 “sobre-determinación” -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 demasiado 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 traslados, culturalismo y 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 intersectan conciencia 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 o en la experiencia: más bien la experiencia era su “efecto”. Los culturalistas habían definido las formas de la conciencia 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 él/ella pensaban, y no de que el sujeto “las hablaba”. Sin embargo,

estas categorías no eran meramente producciones individuales antes que colectivas: eran estructuras *inconscientes*. Es por esto que, a pesar de que Levi-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 “conciencia”: (...) es sobre todo como estructuras que ellas se imponen a la gran mayoría de los hombres, y no vía su “conciencia” (...) es dentro de esta inconsciencia ideológica que los hombres logran alterar la relación “vívida” entre ellos y el mundo y adquirir esa nueva forma de inconsciencia específica llamada “conciencia” (*Pour Marx*, p. 233). Fue así como la “experiencia” fue concebida, no como una fuente de autenticación, sino como un efecto: no como un reflejo de lo real sino como una “relación imaginaria”. Tomó un breve paso -el que separa *Pour Marx* de “Los aparatos ideológicos de Estado”- trasladarse al desarrollo de una explicación de cómo esta “relación imaginaria” servía, no sólo al dominio de una clase gobernante 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) a 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 una 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; el rediseño de la historia como una marcha de las estructuras (véase diversos lugares de *The Poverty of Theory*: la “máquina” estructuralista...).

No hay lugar suficiente para rastrear para rastrear las muchas ramificaciones que han seguido de los desarrollos de uno u otro de estos dos “Paradigmas maestros” en los Estudios Culturales. Aunque de ninguna manera dan cuenta de todas, y ni siquiera de casi todas, las numerosas estrategias adoptadas, es justo decir que entre ellas han definido las principales líneas de desarrollo en el campo. Estos seminales debates se han polarizados 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 la obra sobre problemas y materiales específicos. Resulta característico -por ser lo que es el clima /self righteous / del trabajo intelectual crítico en Inglaterra, y por ser tan marcada su dependencia- que los argumentos y las discusiones se hayan sobre-polarizado hacia sus extremos. En tales extremidades, 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 pueda darse una sencilla síntesis entre los dos, puede sin embargo resultar de utilidad decir a estas alturas que ni el “culturalismo” ni el “estructuralismo” son, en su presente forma de existencia, adecuados para la tarea de construir el estudio de la cultura como un terreno conceptualmente clarificado o teóricamente informado. Pero algo fundamental emerge de una gruesa comparación de sus respectivas fuerzas y limitaciones.

La gran fuerza de los estructuralismos reside en su énfasis de las “condiciones determinadas”. Nos recuerdan que, a menos que en cualquier análisis particular pueda realmente sostenerse la dialéctica entre ambas mitades de la proposición “los hombres hacen la historia (...) sobre la base de condiciones que ellos no han contribuido a realizar”, 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 conciencia de que, en las relaciones capitalista, 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 otra cosa que 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.

Mas esto se liga a una segunda fuerza: el reconocimiento por parte del estructuralismo no sólo de la necesidad de la abstracción como el instrumento intelectual mediante el cual son apropiadas 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. Mas para pensar o analizar la complejidad de lo real, se precisa el acto de la práctica del pensamiento; y éste precisa del empleo del poder de abstracción y análisis, la formación de conceptos con que calar en la complejidad de lo real, precisamente para poder revelar y traer a luz relaciones y estructuras que no pueden ser visibles al ingenuo ojo pelado, y que no pueden presentarse ni autenticarse: “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 a extremos. Como el pensamiento es imposible sin “el poder de la abstracción”, esto ha sido confundido con una primacía absoluta para el nivel de la formación de conceptos, y esto sólo en el más alto abstracto 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 caso las premisas en juego deben ser diferenciadas de aquellas que -en nombre de la argumentación- deben mantenerse constantes. El desplazamiento a otro nivel de magnificación (para desarrollar la metáfora del microscopio) exige la especificación de nuevas condiciones de existencia no proporcionadas por un nivel previo de mayor abstracción: de este modo 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-abstractiva del tipo “Pobreza de la Teoría”, donde, como reacción, el culturalismo parece haber recalado. Sin embargo, resulta intrínsecamente *teorético* y tiene que serlo. Aquí la insistencia estructuralista de que el pensamiento no refleja la realidad o la apropia, es un necesario punto de partida. Una adecuada *elaboración* (working trough) de las consecuencias de este argumento podría empezar a producir un método que nos aparte de las permanentes oscilaciones entre abstracción/anti-abstracción y las falsas dicotomías de Teoricismo versus Empiricismo que han marcado y desfigurado el encuentro culturalismo/estructuralismo a la fecha.

El estructuralismo tiene una fuerza adicional, en su concepción del “todo”. 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 algo de compleja simplicidad de una totalidad expresiva detrás. 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 estructuralista), 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 sobre-determinación 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, más que las homologías de, las prácticas. También aquí ha ganado una comprensión crítica (insight) acerca del método de Marx: uno piensa en los complejos pasajes de la Introducción de 1857 a los *Grundrisse* en que Marx demuestra cómo es posible pensar en la “unidad” de una formación social como construida, no a partir de la identidad sino de la *diferencia*. Claro que el énfasis en la diferencia puede haber - y de hecho ha- conducido a los estructuralismos a una fundamental heterogeneidad conceptual, en que son perdidos todo sentido de estructura y de sociedad. Foucault y otros post-althusserianos 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, y a la postre más fructífera, dirección: hacia la problemática de la autonomía relativa y la sobredeterminación, y el estudio de la *articulación*. Una vez más la 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) pueden, sin embargo, ser pensadas *juntas*. Es así que el paradigma estructuralista puede -si se lo desarrolla adecuadamente- permitirnos empezar a realmente *conceptualizar* la especificidad de las diversas prácticas (analíticamente distinguidas, abstraídas unas de otras), sin perder terreno en la captación del conjunto 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 esto teoréticamente.

La tercera fuerza 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 autenticación y la referencia a la “experiencia” erigen una barrera entre el culturalismo y una concepción adecuada de “ideología”. Y a la vez sin ella la efectividad de la “cultura” en la reproducción de un determinado modo de producción no puede ser aprehendida. Ciertamente que en 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 es obviamente imposible -como correctamente argumentaría el culturalismo- concebir ideologías que no sean, por definición, “dominantes”: o el propio concepto de lucha (la aparición de este último en el famoso artículo de AIE de Althusser resulta -para acuñar otra frase- más que nada “gestural”). Sin embargo, existen trabajos en curso que sugieren maneras en que el terreno de la ideología puede ser adecuadamente conceptualizado como un área de confrontación (a través del trabajo de Gramsci, y más recientemente Laclau), y éstos tienen rasgos estructuralistas más que culturalistas.

Las fuerzas del culturalismo casi puede ser derivadas 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 un elemento necesario en el análisis de la historia, la ideología y la conciencia: 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 la vinculación de 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 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, demasiado inclusivo, en la “conciencia”. En consecuencia no sólo recobra -como momento necesario de cualquier análisis- el proceso mediante el cual clases-en-sí, 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, como adecuadamente desarrollado, cada momento sea comprendido en términos del nivel de abstracción en que el análisis está operando. Una vez más, Gramsci ha empezado el señalamiento de un camino de salida de 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 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 de ningún modo están adecuadamente cubiertos con una simple referencia a ellos. Sin embargo, estos paradigmas pueden, en cierto sentido, ser desplegados 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 Levi-Strauss, la semiótica temprana, los términos del paradigma lingüístico, y el énfasis en las “prácticas significativas”, 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 “el sujeto”. Una manera de comprender esta línea de pensamiento es verla como un intento de llenar ese vacío del temprano estructuralismo (de la variedad marxista y no-marxista) donde, en anteriores discursos, se hubiera esperado la aparición de “el sujeto” y la subjetividad, pero ésta no ocurrió. Este es, precisamente, uno de los puntos claves 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 anteriores modelos restaurando el sujeto unificado (colectivo o individual) de la conciencia en el centro de “la Estructura”, la teoría del discurso, vía 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), restaura al sujeto *descentrado*, al sujeto contradictorio, como un juego de posiciones en el lenguaje y el conocimiento, desde las cuales 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 alega el estructuralismo, que lo “subjetivo” sea un momento necesario de cualquier análisis así. Pero esta proposición difiere mucho del desmantelamiento de la totalidad de los procesos sociales de los modos particulares de producción y de las formaciones sociales, para luego reconstruirlos exclusivamente en el nivel de los procesos psicoanalíticos inconscientes. A pesar de que se ha realizado trabajo importante, tanto utilizando este paradigma como definiéndolo y desarrollándolo, sus pretensiones de haber reemplazado *todos* los términos de los anteriores

paradigmas con un juego de conceptos más adecuados 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”, encontrando, 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 su aspecto cultural-ideológico: que éste está bien captado 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 conciencia”.

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 ámbito 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 el 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. Sus deducciones se encuentran, en consecuencia, 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 derivarse de esta abstracción de tipo “lógica del capital” de alto nivel. Y todo esto también tiende a su propia vena de funcionalismo, un funcionalismo de la “lógica” en lugar de la “estructura” de la historia. También esta aproximación tiene intuiciones que vale la pena recorrer. 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 pericia estructuralista, pero ahondando un camino de “diferencia” hasta pasar a una radical heterogeneidad. El trabajo de Foucault, que en la actualidad está disfrutando de uno de esos períodos acrílicos 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 de Foucault ha posibilitado un bienvenido retorno al análisis concreto de formaciones ideológicas y discursivas particulares, y de los espacios de su elaboración. Entre Foucault y Gramsci dan cuenta de buena parte del trabajo más productivo sobre *análisis concreto* emprendido hoy en este campo: de este modo reforzando y -paradójicamente- sosteniendo el sentido de la instancia histórica concreta que siempre ha sido una de las principales fuerzas 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 tan decididamente suspende el juicio, y adopta un escepticismo tan meticuloso acerca de cualquier determinación o relaciones entre las prácticas, que no sean aquellas vastamente 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 pueden ser adecuadamente pensados 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 todos los principales momentos de transición que él 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 él mismo ha adelantado en otras partes de su obra.¹

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 contenedores, 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 ámbito marcado por esos fuertemente emparejados mas no mutuamente exclusivos conceptos de cultura/ideología. En su conjunto plantean los problemas que se derivan de intentar pensar *a la vez* la especificidad de diferentes prácticas y las formas de la unidad articulada que ellas constituyen. Plantean una constante, si bien fallida, vuelta a la metáfora de base/superestructura. Tienen razón al insistir en que esta cuestión -que resume toda la problemática, lo determinante no reductivo- es el corazón del problema: y que la solución de este problema permitirá a los Estudios Culturales superar sus incesantes oscilaciones entre idealismo y reduccionismo. Confrontan -no importa si de maneras radicalmente opuestas- la dialéctica entre las condiciones y la conciencia. 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 una síntesis sencilla. Pero entre ambos, definen dónde, si en lugar alguno está el ámbito, y cuáles son sus límites, dentro del cual semejante síntesis podrá ser constituida. En Estudios Culturales, los “nombres del juego” les pertenecen.

¹ Es perfectamente capaz de meter por la puerta falsa las clases que acusa de expulsar por la ventana.