

Conflictos interdisciplinarios en la investigación sobre cultura*

FREDERIC JAMESON**

El deseo llamado estudios culturales es tal vez más abordable política y socialmente como el proyecto de constituir un *bloque histórico* que, teóricamente, como fundamento de una disciplina novedosa. De seguro, la política en ese proyecto es política *académica*; política dentro de la universidad y, más allá, en la vida intelectual en general, o en el espacio de los intelectuales, propiamente. Al mismo tiempo, sin embargo, cuando la derecha ha comenzado a desarrollar su propia política cultural, centrada en la reconquista de las instituciones académicas, y en particular de las fundaciones y las universidades mismas, no parece muy sabio continuar pensando la política académica y la política entre los intelectuales, como una materia particularmente *académica*. De cualquier modo, la derecha parece haber entendido que el proyecto y el *slogan* de los estudios culturales (sean lo que puedan ser) constituyen un objetivo crucial en su campaña y virtualmente un sinónimo de *rectificación política* (que puede en este contexto ser identificada, simplemente, como la política cultural de los numerosos *nuevos movimientos sociales*: antiracismo, antisexismo, antihomofobia, etcétera).

Pero si esto es así y los estudios culturales pueden ser vistos como la expresión de una alianza planeada entre varios grupos sociales, entonces su formulación rigurosa como una empresa intelectual o pedagógica, puede no ser tan importante como creen algunos

de sus adherentes, cuando ofrecen, una vez más, iniciar la campaña sectaria de izquierda en la lucha de la línea partidaria de la correcta formulación verbal de los estudios culturales. Pero esa línea no es importante, sino la posibilidad de las alianzas sociales cuyo *slogan* general parece reflejar. Y este es un síntoma, más que una teoría. Como tal, lo que pudiera ser más deseable es el análisis cultural de los estudios culturales mismos, y ello también significa que lo que requerimos (y lo que encontramos) en la reciente compilación *Cultural Studies*,¹ editada por Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula A. Treichler, es sencillamente una cierta comprehensividad y una representatividad general (pues cerca de cuarenta colaboradores parecerían ser garantía, de entrada), y no la absoluta imposibilidad de la cosa hecha de otra manera o presentada de un modo radicalmente diferente. Esto no es para decir que las ausencias en, o los huecos de, esta compilación, que esencialmente reimprime las ponencias presentadas en un congreso sobre la materia sostenido en Urbana-Champaign en la primavera de 1990, son elementos insignificantes que merecerían comentario: más bien, ese comentario podría tomar la forma de un diagnóstico del suceso particular y de la *idea* que envuelve a los estudios culturales, más que la propuesta de una alternativa más adecuada (congreso, *idea*, programa o *línea partidaria*). En verdad, yo debiera, probablemente, poner de una vez mis cartas sobre la mesa y decir lo importante (y en verdad, teóricamente interesante) que creo que es discutir y debatir la cuestión de los estudios culturales justo ahora, no me preocupa especialmente qué forma final acabe tomando el programa, o aun si una disciplina académica oficial de esta clase se constituye

* Traducción de José Hernández Prado. Artículo tomado de *Social Text* No. 34.

** Departamento de Literatura, Duke University, E.U.

en primera instancia. Para empezar, esto es porque no creo mucho en la reforma de los programas académicos, pero también porque sospecho que una vez que el tipo correcto de discusión o argumentación haya tenido lugar públicamente, el propósito de los estudios culturales se habrá conseguido de todos modos, aun a pesar del marco departamental en el cual la discusión se haya llevado a cabo (y debo decir, específicamente, que esta observación tiene que ver con lo que considero el elemento práctico crucial de toda la materia, a saber, la inhibición de gente más joven escribiendo artículos en este nuevo *campo*, y su posibilidad de apropiárselo).

Supongo que también tengo que decir, contra las definiciones (a Adorno le gustaba recordarnos el rechazo de Nietzsche a los intentos por *definir* los fenómenos históricos como tales), que creo que ya sabemos, de alguna manera, lo que son los estudios sociales; y que definirlos significa remover lo que es imposible; remover el barro ajeno a la estatua develada, trazando límites por instinto y sentimiento visceral, y tratando de identificar algo que es tan incomprensible que el trabajo estaría finalmente hecho si una *definición* positiva terminara surgiendo.

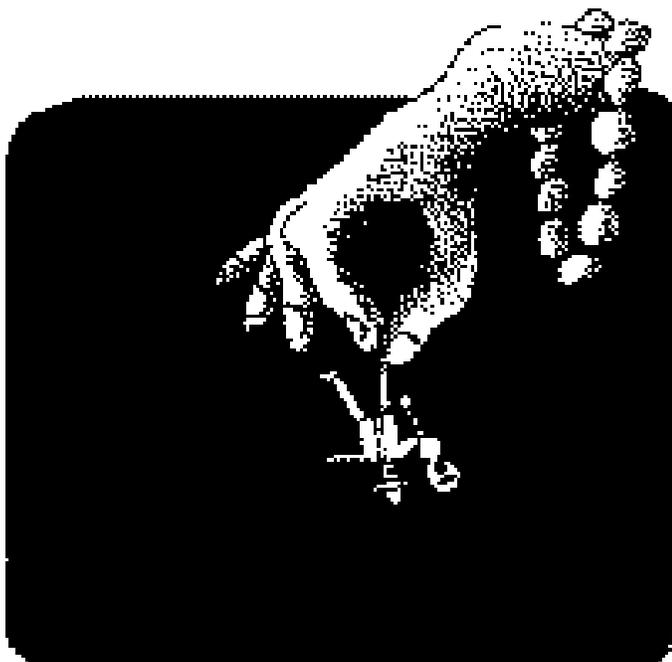
Sea lo que sea, esos estudios vinieron al mundo como el resultado de una insatisfacción con otras disciplinas, y no solamente con sus contenidos, sino con sus verdaderos límites como tales. Esto es así en ese sentido posdisciplinario; pero a pesar de ello, o tal vez por esa misma razón, una de las maneras importantes como los estudios culturales siguen definiéndose a sí mismos activa su relación con las disciplinas establecidas. De ahí que pueda ser apropiado comenzar por las quejas de sus aliados en tales disciplinas, en torno al descuido de los emergentes estudios culturales en objetivos que ellos consideran fundamentales. Ocho secciones siguientes tratarán con grupos, marxismo, el concepto de articulación, cultura y libido, el papel de los intelectuales, populismo, geopolítica y, finalmente, utopía.

¡No es mi campo!

Los historiadores parecen estar particularmente perplejos por la relación, de alguna manera, indeterminable entre los estudiosos de la cultura y el material de archivo. Catherine Hall, la autora de uno de los trabajos más relevantes de la compilación –un estudio de la intermediación ideológica de los misioneros ingleses en Jamaica–, después de observar que “si la historia cultural no es una parte de los estudios culturales, entonces creo que aquí hay un

serio problema”, procede a señalar que “el encuentro entre la historia convencional y los estudios culturales en Gran Bretaña ha sido extremadamente limitado” (271). Por supuesto que eso pudiera ser tanto un problema para la historia convencional como para los estudios culturales; pero Carolyn Steedman prosigue examinando la materia más puntualmente y sugiere algunas diferencias metodológicas básicas. Investigación colectiva versus investigación individual, es una de ellas: “la práctica de grupo es colectiva, mientras que la investigación de archivo implica al historiador solitario, que toma parte en una práctica antidemocrática. La investigación de archivo es costosa en tiempo y dinero, y no algo que un grupo de personas pueda hacer prácticamente, de todos modos” (618). Pero cuando ella intenta formular lo distintivo del enfoque de los estudios culturales de manera más definida, ellos surgen como *basados en textos*. El estudioso de la cultura analiza textos a la mano; el historiador de archivo tiene que reconstruir, laboriosamente, basado en síntomas y fragmentos. Y no es la parte menos interesante del análisis de Steedman su sugerencia de un método institucional, y más específicamente educacional, determinante en el surgimiento de lo *basado en textos*: “¿fue el ‘concepto de cultura’ usado por los historiadores (...) inventado de hecho en las escuelas, entre aproximadamente 1955 y 1975? En Gran Bretaña, no tenemos aún una historia social y cultural de la educación que nos permita pensar que éste puede ser un problema” (619-620). Ella no dice, sin embargo, a qué disciplina pertenecería, propiamente, ese problema de investigación.

Steedman también nombra, sugestivamente a Burckhardt como un precursor del nuevo campo (nadie más lo hace); y ella se compromete brevemente con el nuevo historicismo, cuya ausencia en estas páginas es, por otro lado, bastante significativo en verdad (salvo en el momento en el que Peter Stallybrass niega tener algún parentesco con el movimiento rival). Porque el nuevo historicismo es, de seguro, competencia básica, y desde cualquier punto de vista histórico un síntoma relacionado con los estudios culturales en su intento por asir analíticamente la nueva textualidad del mundo (tanto como en su vocación de suceder al marxismo de un modo discreto y respetable). Puede, desde luego, aducirse que los estudios culturales están demasiado ocupados con el presente y que no puede esperarse que lo hagan todo o que se ocupen de todo; y supongo que hay aquí una impresión residual de la oposición más tradicional entre las preocupaciones contemporáneas de estudiosos de la cultura popular o de masas y la tendenciosamente reaccionaria visión de la crítica literaria (aun cuando las



obras canonizadas sean *modernas* y relativamente recientes en el tiempo). Pero los trabajos más importantes de la compilación –además del ensayo de Catherine Hall, entre los que se incluyen el estudio de Lata Mani sobre la quema de viudas; el de Janice Radway sobre el Club de El-Libro-del-Mes; la investigación de Peter Stallybrass sobre la constitución de Shakespeare como un *auteur*, y la de Anna Szemere sobre la retórica del levantamiento húngaro de 1956–son todos ellos históricos en el sentido del trabajo de archivo, y tienden a destacar como pulgares descarnados. Ellos debieran ser invitados bienvenidos, así que ¿por qué sentirse extraño?

La sociología es otra disciplina aliada, tan cercana que la traslación entre ella y los estudios culturales parece difícil, casi imposible (como Kafka observó alguna vez la relación análoga entre el alemán y el yiddish). ¿Pero no sugirió Raymond Williams en 1981 que “lo que ahora se llama a menudo ‘estudios culturales’ se entiende mejor como un modo distintivo de entrar a los problemas generales de la sociología, más que como un área particular o especializada?” (citado en la página 223). Más aún, esta cruzada relación disciplinaria parece mostrar analogías con la historia: trabajo *basado en textos* por aquí, investigación profesional o profesionalizada por allá. La queja de Simon Frith es suficientemente paradigmática como para citarla completa:

De lo que he estado hablando hasta ahora es de una aproximación a la música popular que, en términos británicos, viene no de los estudios culturales, sino de la antropología social y la sociología (y pudiera citar otros ejemplos, como el trabajo de Mavis Bayton [1990] sobre cómo las mujeres se convierten en músicos de rock). Una razón por la que encuentro importante este trabajo es porque enfoca un área y un tema sistemática (y notablemente) descuidado por los estudios culturales: lo racional de la propia producción cultural y el lugar y el pensamiento de los productores culturales. Pero lo que aquí me interesa (y por lo que este ensayo va a adquirir también un estilo narrativo diferente) es algo más: que comparado con lo espectacular, imaginativo, impresionista e increíble del estilo pop de los estudios académicos culturales, dígame los de Iain Chambers, la persistente atención etnográfica al detalle y a la precisión es, en contraste con la de Chambers, sumamente aburrida, como lo observó alguna vez Dick Hebdige de mi aproximación sociológica personal (178).

Janet Wolff sugiere razones más fundamentales para esta tensión: “el problema es que la sociología dominante, complacientemente indiferente, si no es que hostil a los desarrollos en la teoría, es incapaz de reconocer el papel constitutivo de la cultura y de las representaciones en las relaciones sociales” (710). Esto sólo implica que el sentimiento es mutuo: “la teoría postestructuralista y la teoría del discurso, para demostrar la naturaleza discursiva de lo social, opera como una licencia para *negar* lo social” (711). Muy apropiadamente ella recomienda una coordinación entre ambos enfoques (“una aproximación que integre el análisis textual con la investigación sociológica de las instituciones de la producción cultural y de aquellos procesos y relaciones sociales y políticas en los que ella tiene lugar” [713]); pero esto no desaparece la inconformidad aún sentida ante la presencia de la bestia; ahí está la sugerencia de Cornel West de que la ventaja principal de los estudios culturales es esa cosa vieja y familiar llamada *interdiscipliniedad* (“los estudios culturales llegan a ser uno de los encabezados empleados para justificar lo que creo es un desarrollo altamente provechoso, a saber, los estudios interdisciplinarios en los colegios y universidades” [698]). Este término abarca varias generaciones de programas de reforma académica, cuya historia necesita ser escrita y luego reinscribirse en ella misma de modo algo preventivo (virtualmente, por definición, esto es siempre una falla): pero el sentido de uno es que el esfuerzo *interdisciplinario* sigue teniendo lugar porque las disciplinas específicas reprimen, todas, aspectos cruciales, pero en cada caso

diferentes, del objeto de estudio que debieran comparar. Más que muchos de esos programas de reforma, los estudios culturales parecieran prometer un nombre para el objeto ausente, y no parecen acertar en establecer la vaguedad táctica de la fórmula más antigua.

Tal vez, en verdad, es **comunicación** el nombre requerido: sólo los programas de comunicación son tan recientes como para cubrir de muchas formas (incluyendo a su personal) la nueva empresa, dejando tan sólo la tecnología de las comunicaciones como una marca distintiva o un aspecto de la separación disciplinaria (como con el alma y el cuerpo, la letra y el espíritu, la máquina y la vida). Esto es sólo cuando una perspectiva específica unifica los elementos varios del estudio de las comunicaciones como un campo sobre el que se empieza a arrojar luz, tanto en los estudios culturales como en sus relaciones con los programas de comunicación. Es el caso, por ejemplo, en el que Jody Berland evoca la distintividad de la teoría de las comunicaciones canadiense como tal: no a manera de un homenaje a McLuhan y sus tradiciones y precursores, sino más bien como esa forma más contemporánea del ensayo de Berland, como toda una nueva teoría de la ideología del entretenimiento, propiamente. Pero ella también deja en claro por qué la teoría canadiense es necesariamente distinta de la que refiere de un modo eufemístico como “la investigación dominante en comunicaciones”, para aludir a la teoría de la comunicación norteamericana. De manera clara, es la situación de los medios canadienses, a la sombra del imperio estadounidense, lo que les da a nuestros vecinos su ventaja epistemológica y, en particular, la posibilidad única de combinar el análisis espacial con la atención más tradicional de los medios:

El concepto de “tecnología cultural” nos ayuda a entender este proceso. Como parte de una producción espacial que es tan determinante como problemática, y conformada tanto por prácticas disciplinarias como antidisciplinarias, las tecnologías culturales abarcan simultáneamente los discursos articulados de la profesionalización, la territorialidad y la diversidad. Estas son las indispensables facetas tridimensionales del análisis de la cultura popular producida a la sombra del imperialismo norteamericano. Ubicando sus “públicos” en un rango cada vez más amplio y diverso de disposiciones, lugares y contextos, las tecnologías culturales contemporáneas contribuyen a y buscan legitimar su propia expansión espacial y discursiva. Esta es otra manera de decir que la producción de textos no puede ser concebida fuera de la producción de espacios. Si uno concibe o no la expan-

sión de tales espacios como una forma de colonialismo, sigue por confirmarse. La cuestión es central, sin embargo, para arribar a una comprensión del entretenimiento que dispone sus prácticas en términos espaciales (42).

Lo que Berland aclara es que la atención a la situación de la teoría (o del teórico o la disciplina) ahora envuelve necesariamente una dialéctica: “Como la producción de significado se ubica (por la teoría angloamericana de los medios) en las actividades y los actos de los públicos, *la topografía del consumo se identifica crecientemente como (y así se expande para representar) el mapa de lo social*. Esto reproduce en teoría lo que ocurre en la práctica” (42). La dramática introducción de una dimensión geopolítica, la identificación de una cierta teoría cultural y comunicacional como la canadiense, en aguda oposición a la perspectiva hegemónica norteamericana (que asume su propia universalidad, porque se origina en el centro y no necesita definirse nacionalmente), ahora desplaza radicalmente los elementos del diálogo y sus consecuencias, como veremos en extenso después.

Por otro lado, no está claro qué clase de relación con los emergentes estudios culturales se propone aquí. La lógica de la fantasía colectiva o grupal siempre es alegórica.² Esta puede implicar una especie de alianza, como cuando los sindicatos laborales proponen trabajar conjuntamente con este o ese movimiento negro; o puede ser más próxima a un tratado internacional de alguna clase, como la OTAN o la nueva zona de libre comercio. Pero, presumiblemente, la *teoría de la comunicación canadiense* no intenta sumergir su identidad en el más amplio movimiento angloamericano; igualmente claro es que tampoco puede universalizar su propio programa, y pedir una aprobación cobijadora del *centro* para lo que es necesariamente una perspectiva situada como *dependiente* o *semiperiférica*. Supongo que lo que surge aquí es entonces el sentido de que en algún determinado punto el análisis en cuestión podrá ser descodificado e incluso traducido: de que en ciertas coyunturas estratégicas un análisis dado podrá ser leído, tanto como un ejemplo de la perspectiva de los estudios culturales, como una ejemplificación también de todo lo distintivo de la teoría de la comunicación canadiense. Cada perspectiva comparte así un objeto común (en una coyuntura particular), sin perder su diferencia específica o su originalidad (cómo nombrar o, mejor, describir este traslape sería entonces un nuevo tipo de problema producido específicamente por la teoría de los estudios culturales).

Nada escenifica mejor este traslape de perspectivas disciplinarias que los diferentes iconos erigidos a

través de estas páginas: el nombre del finado Raymond Williams, por ejemplo, se invoca en vano por prácticamente todos y exige apoyo moral en cierto número de pecados (y virtudes).³ Pero el texto que reiteradamente resurge como un fetiche es con mucho un libro cuyos múltiples marcos genéricos ilustran el problema que hemos estado discutiendo aquí. Me refiero al estudio sobre la cultura juvenil inglesa de Paul Willis (que por cierto, no está presente en este congreso), intitulado *Aprendiendo a Trabajar* (1977). Este libro pudiera ser pensado como un trabajo clásico en alguna nueva sociología de la cultura; o como un texto precursor generado por la “original” escuela de Birmingham (de la que se hablará más abajo); o incluso otra vez como una especie de etnología que ahora ilumina como un eje que recorre el terreno tradicional de la antropología y el nuevo territorio reclamado por los estudios culturales.

Aquí, sin embargo, lo que enriquece la *problemática* interdisciplinaria es el sentido ineludible (que también pudiera existir para otras disciplinas, pero que pudiera ignorarse igualmente en ellas) de que si los estudios culturales son un paradigma emergente, entonces la antropología misma, lejos de ser uno comparativamente tradicional, está también en plena metamorfosis y en una convulsiva transformación metodológica y discursiva (como lo sugiere aquí la presencia de James Clifford a la cabeza de la lista de estudios culturales). *Antropología* significa ahora una nueva clase de etnología, una nueva antropología interpretativa o discursiva (*textual*) que –evidenciando algún remoto parecido de familia con el nuevo historicismo– emerge madura por completo en el trabajo de Clifford y también en el de George Marcus y Michael Fischer (con el apropiado reconocimiento a los ejemplos precursores de Geertz, Turner y otros). La *descripción densa* es evocada entonces por Andrew Ross, en su trabajo pionero sobre la cultura de la nueva era (*New Age Culture*): “el más exhaustivo, o profundo, estudio ‘etnográfico’ de comunidades culturales que ha producido uno de los más excitantes desarrollos en los recientes estudios culturales” (537); mientras que la verdadera retórica de la amplitud, la textura y la inmanencia se justifica en un memorable párrafo de John Fiske, que tiene el mérito adicional de destacar algunos de los ejes prácticos del debate (que están lejos de decantarse en una batalla de simples reclamos y contrarreclamos teóricos):

Me gustaría comenzar con el concepto de “distancia” en la teoría cultural. En algún otro lugar he aducido que “distancia” es una clave para diferenciar entre alta y baja cultura, entre los significados, las prácticas y los

placeres característicos de las formaciones sociales poderosas y las no poderosas. Distancia cultural es un concepto multidimensional. En la cultura de lo socialmente avanzado y poderoso puede tomar la forma de una distancia entre el objeto artístico y el lector o espectador: una distancia que devalúa en forma social e histórica prácticas específicas de lectura en favor de una apreciación trascendente o una sensibilidad estética que aspira a la universalidad, y que anima la reverencia o el respeto por el texto como un objeto de arte provisto de autenticidad y de preservación indispensable. Esta “distancia” puede también funcionar para crear una diferenciación entre la experiencia de la obra artística y la vida cotidiana. Semejante “distancia” produce significados ahistóricos de obras de arte y permite a los miembros de una formación social el placer de aliarse ellos mismos con un conjunto de valores humanos que, en las versiones extremas de la teoría estética, se dice que son valores universales que trascienden sus condiciones históricas. Esta distancia con lo histórico es también una distancia con las sensaciones corporales, porque son finalmente nuestros cuerpos los que nos atan a nuestras circunstancias históricas y sociales. Como las mundanidades de nuestras condiciones sociales son puestas a un lado, o distanciadas por esta visión del arte, así también los llamados sensuales, baratos y fáciles placeres del cuerpo se distancian de los más contemplativos y estéticos placeres de la mente. Y finalmente esta distancia cobra la forma de una distancia con la necesidad económica. La separación de lo estético con lo social se hace una práctica de la élite que puede permitirse ignorar las constricciones de la necesidad material, y que construye así una estética que no solamente rechaza asignarle algún valor a las condiciones materiales, sino que además sólo considera valiosas a las formas del arte que las trascienden. Esta distancia estética y crítica es así, por último, una marca que distingue a aquéllos que pueden separar su cultura de las condiciones sociales y económicas de cada día y aquéllos que no pueden hacerlo (154).

Pero los contenidos del presente volumen no confirman especialmente las afirmaciones de Ross, excepto por su propio y lúcido estudio sobre aquella particularmente ambigua *comunidad interpretativa* que es la nueva cultura *yuppie* de la gente *new age*; en contraste con el claro y potente llamado de Fiske, Ross no nos conduce por el camino de la antropología en cuanto disciplina empírica, sino hacia toda una nueva política de los intelectuales.

En verdad, el ensayo de Clifford –una descripción de su nuevo y excitante trabajo sobre la etnología de viaje y turismo– define implícitamente ya el contexto polémico al ofrecer una reubicación de la tradicional



concepción etnográfica del *trabajo de campo*: “la etnografía (en las prácticas normales de la antropología del siglo XX) ha privilegiado las relaciones de estancia (*dwelling*) sobre las relaciones de viaje (*travel*)” (99): esto redefine exactamente al intelectual y al observador antropológico o etnológico como una especie de viajero o una especie de turista, y reescribe en el acto, ahora, los términos de este congreso, cuyo intento por definir esa cosa llamada estudios culturales –que está lejos de ser algo académico o disciplinario– activa, de hecho, el status del intelectual en relación con la política de los así llamados nuevos movimientos sociales o microgrupos.

Poner esto así es dejar en claro la incomodidad necesariamente desencadenada entre muchos de los otros participantes por la *modesta proposición* de Clifford: lejos de ser simples *turistas* o aun viajeros, la mayoría de ellos quiere ser al fin verdaderos *intelectuales orgánicos*, si no es que algo más (aunque, ¿qué sería exactamente ese *algo más*?). Incluso la noción relativa del exilio o el neoexilio, del intelectual *diaspórico* invocado por Homi Bhabha (cuyas observaciones sobre el asunto Rushdie –“la blasfemia es la vergüenza del migrante cuando vuelve a casa”– me sorprendieron como extraordinariamente pertinentes y sugestivas), propone una intermitencia o una alternancia de sujeto y objeto, de voz y sustancia, del teórico y el *nativo*, que asegura un igualmente intermitente distintivo de membresía de grupo para el intelectual, inaccesible para el hombre blanco Clifford (o para este reseñista).

Grupos Sociales: ¿Frente Popular o Naciones Unidas?

Pero el deseo llamado *intelectual orgánico* es omnipresente aquí, aunque no se expresa a menudo tan abiertamente como con el propio Stuart Hall cuando, en uno de los más grandes momentos utopistas del Congreso, propone el ideal de “vivir con la posibilidad de que *podiera haber*, alguna vez, un movimiento que fuera más grande que el movimiento de los intelectuales pequeño-burgueses” (288). Esto es lo que Hall dice de Gramsci al respecto:

Debo confesar que, aunque he leído muchos y muy elaborados y sofisticados informes, el informe de Gramsci me parece que se acerca lo más posible a lo que creo que estamos tratando de hacer. Es cierto que hay un problema con la frase “la producción de intelectuales orgánicos”. Pero no me queda la menor duda de que en los estudios culturales estamos tratando de encontrar una práctica institucional que pudiera producir un intelectual orgánico. Antes no sabíamos qué significaba eso en el contexto de la Gran Bretaña de los setenta, y no estábamos seguros si podríamos reconocerlo o reconocerla si llegábamos a producirlo. El problema acerca del concepto de intelectual orgánico es que parece alinear a los intelectuales con un movimiento histórico emergente y no podíamos decir entonces, y difícilmente podemos decir ahora, donde pudiéramos encontrar ese movimiento histórico emergente. Nosotros éramos intelectuales orgánicos sin un punto de referencia orgánico; intelectuales orgánicos con una nostalgia de la voluntad o la esperanza (para usar una frase de Gramsci que proviene de otro contexto) de que en algún momento podríamos estar preparados en el trabajo intelectual para esa clase de relación, si tal conjetura fuera probable. Mas verdaderamente, estábamos preparados para imaginar o modelar o simular esa relación en su ausencia: “pesimismo del intelecto, optimismo de la voluntad” (281).

La noción gramsciana, sin embargo, cuyo doble foco incluye estructuralmente intelectuales, por un lado, y estratos sociales por el otro, figura las más de las veces en la presente colección y el presente contexto interpretada no como una referencia para las alianzas políticas, el bloque histórico, la forja de un conjunto heterogéneo de *grupos de interés* que forman parte de un movimiento político y social más amplio, como en Gramsci o incluso como en la formulación de Stuart Hall.

Más bien, su referencia aquí parece ser universalmente aquélla de la *política de identidad* de los nuevos movimientos sociales o de lo que llama Deleuze

microgrupos. Ciertamente los estudios culturales se han experimentado ampliamente como sólo un espacio de alianza de esta clase (si no exactamente un movimiento en el sentido gramsciano, por lo menos pueden entenderse sus ambiciones académicas –para conseguir reconocimiento y sanción institucional, ocupación y protección de los departamentos tradicionales y de la nueva derecha– como una política, en verdad la única política específica de los estudios culturales como tales).⁴ Así, dan la bienvenida al feminismo y la política negra, el movimiento homosexual, el estudio de lo chicano, los grupos burgueses de estudios *poscoloniales*, junto a los aficionados más convencionales de las variadas culturas populares y de masas (que también pueden considerarse en la academia tradicional como una especie de minoría estigmatizada y perseguida), y a los diferentes “gorrones” marxistas (principalmente extranjeros). De los 41 participantes publicados, hay una distribución de sexos relativamente pareja (24 mujeres y 21 hombres); hay 22 norteamericanos, 11 británicos, 4 australianos, 2 canadienses, un húngaro y un italiano; hay 31 personas blancas, 6 negras, 2 chicanos y dos indígenas (del subcontinente); y parece haber cuando menos 5 homosexuales entre las 41. En cuanto a las disciplinas o los departamentos mismos, ellos parecen clasificarse como siguen: las letras (inglesas) llevan la mayor parte con 11 personas, como era de esperarse; la comunicología, la sociología y la historia del arte siguen de lejos con 4 cada una; hay tres representantes de los programas de humanidades y dos, respectivamente, de los estudios sobre mujeres, de los estudios culturales propiamente dichos, de la historia de las ideas, de la radio, la televisión y el cine; un representante de los estudios religiosos y uno de la antropología.

Pero estas (en verdad muy impresionantes) rupturas no reflejan muy nítidamente los grupos o subgrupos ni las posiciones ideológicas. Contra sólo cuatro ponencias feministas *tradicionales* hay por lo menos dos planteamientos homosexuales. De las cinco propuestas negras, una trata también de temas feministas (sería más preciso decir que el ensayo de Michele Wallace es una declaración del feminismo negro como tal), mientras otros dos abordan la cuestión nacional. Uno de los dos aportes chicanos también es feminista. Hay diez temas reconocibles de cultura de masas y cultura popular que tienden a desplazar el énfasis desde la *identidad* hasta la comunicación masiva.

Me he permitido este ejercicio para mostrar que lo que parece haberse omitido en la problemática de los estudios culturales es lo que ella misma incluye.

Me parece que sólo tres ponencias discuten de manera central el tema de la identidad de grupo (mientras que Paul Gilroy ataca ese *slogan* que traduce como *absolutismo étnico*, a éste se le examina mejor en otro contexto, más abajo); y de ellas sólo la de Elspeth Probyn, profusamente citada, incide en la teoría de identidad colectiva o por lo menos en la enunciación colectiva como tal y nos pide “ir más allá de posiciones discretas de diferencia y rechazar la crisis del modo de representación... para hacer valer la voz de nuestras identidades mientras trabajamos en la construcción de comunidades a las que hay que atender” (511). Esas voces parecen ser bastante salvajes, sin embargo, porque se nos dice “cómo las imágenes de sí mismo pueden trabajar exitosamente para molestar, para enervar las fijaciones discursivas y las expectativas extradiscursivas” (506).

Pero los ensayos de Kobena Mercer y de Marcos Sánchez-Tranquilino y John Tagg se encuentran ya en la ruta de algo muy distinto a la teoría clásica de la identidad. En efecto, Mercer explora nuevos senderos sobre esa imagen sesentera de la militancia negra que podía servir como un modelo sugerente y liberador para la política de otros grupos, mientras que Sánchez-Tranquilino desplaza la problemática más psicológica o filosófica de la *identidad* hacia la materia social del nacionalismo: “lo que interesa en esta resurrección del *pachuco* a fines de los setenta es... la representación de... la militancia a través de la articulación de ese *pachuco* con la política de la identidad del movimiento *nacionalista*. Los problemas aquí son los de todo nacionalismo...” (562).

Quizás sea así, pero los nacionalismos –o, mejor dicho, los separatismos– no están presentes aquí: los separatismos feminista, lesbiano y homosexual no se representan como tales, y si aún queda algún separatismo negro, tampoco se le encuentra. De los otros grupos sólo se halla presente el de los chicanos, para representarse a sí mismo y tal vez a otros movimientos (pero no a las **etnias** nacionales más tradicionales, cuyos problemas son notablemente diferentes de los de otros grupos, como lo testifican los debates sobre Grecia como una cultura de menor relevancia). (Jameson, 1990: 135-139) Mientras tanto, los *poscolonialistas* insisten incansablemente (como en el ensayo de Homi Bhabha recién mencionado) en que el hecho y la experiencia de la diáspora son todo lo opuesto al separatismo étnico.

Ello para significar, entonces, que este espacio particular llamado estudios culturales no es terriblemente receptivo a las identidades puras, sino que, por el contrario, parece saludar la celebración (y también el análisis) de lo mezclado *per se*; de nuevas

formas de complejidad estructural. Aires bajtinianos pudieran invocarse para conjurar lo monológico (y ¿no es el separatismo cultural la añoranza de cierto discurso monológico?). Clifford desea, así, “no declarar una democracia ingenua de la autoría plural, sino suavizar al menos algo el control monológico del antropólogo-escritor ejecutivo” (100), mientras que la notable pieza de Stalleybrass sobre la invención de *Shakespeare* reemplaza al moderno *autor individual* con una *red de relaciones de colaboración*, normalmente entre dos o más escritores, entre escritores y compañías de actores, entre compañías de actores y editores, entre impresores y lectores de pruebas, entre editores y censores tal, que en ningún momento hay un *texto individual* (601). La problemática del *auteur* nos recuerda así hasta qué grado la noción narrativa de una única, aunque colectiva agencia todavía es operativa en el variado jardín de las nociones de *identidad* (y en verdad remite a la última página de esta antología en la agitada invocación de Angela McRobbie sobre la misión de los estudios culturales como “una especie de guía para que la gente vea en sí misma... como agente activo cuyo sentido de sí se proyecta y se expresa en un rango expansivo de prácticas culturales” [730]). Pero esa concepción aislacionista de la identidad del grupo pudiera, a lo más, abrir un espacio para los estudios culturales en el que cada uno dijera su parte, en una especie de sesión plenaria de las Naciones Unidas, y se le escuchara respetuosamente (y con *corrección política*) por todos los demás: un ejercicio ni productivo, ni estimulante, se podría pensar.

Las *identidades* en cuestión en el presente volumen son, sin embargo, principalmente duales: para ellas el feminismo negro es el paradigma (pero también el chicano, como lo muestra el vigoroso ensayo de Angie Chabram-Dernersesian). En efecto, estoy tentado a sugerir que actualmente los estudios culturales (o por lo menos los propuestos por esta particular antología y congreso) son una materia de ciudadanía dual, de posesión de un pasaporte doble cuando menos, sino es que uno más heterogéneo. El trabajo y el pensamiento realmente interesante y productivo no parece ocurrir sin la tensión productiva de intentar combinar, navegar en o coordinar algunas *identidades* de una sola vez, con algunos compromisos, algunas posiciones: es como una reiteración de la vieja idea sartriana de que el escritor será mejor si tiene que dirigirse a dos públicos distintos y no relacionados al mismo tiempo. Otra vez, es en las reflexivas observaciones de amplio rango de Stuart Hall (como uno de los precursores o de las figuras fundadoras de los más viejos estudios culturales de

Birmingham) donde la necesidad de vivir con estas tensiones se afirma con claridad (284). De seguro, en ese pasaje particular, él quiere decir por la tensión entre texto y sociedad, entre superestructura y base, lo que denomina el necesario *desplazamiento* de la cultura extraída de lo real social hacia lo imaginario. Pero él también evoca antes las tensiones implicadas en múltiples influencias y compromisos ideológicos, hacia el marxismo además del feminismo, hacia el estructuralismo o el *giro lingüístico*, tanto como hacia distintas fuerzas de gravedad frente a las que responde la riqueza de la escuela, más que al intento de una síntesis final, suprimiendo las contradicciones y reduciendo múltiples operaciones en un programa o en una fórmula simples. Las tensiones entre identidades de grupo, pudiera uno pensar, ofrecen un campo de fuerza más productivo que las ambivalencias interdisciplinarias discutidas antes, aunque todo esto sufre entonces la amenaza de ser aplanado y confundido de un modo muy distinto por la fórmula disciplinaria rival del posmodernismo con su versión del pluralismo, un tópico que aquí será evitado completa y sistemáticamente, por una razón que se hará obvia a continuación.

Los estudios culturales como sustitutos del marxismo

En efecto, para situar un ataque frontal al posmodernismo como tal, y para aducir en favor de la necesidad filosófica de los estudios culturales como algo más que una celebración posmoderna de la desaparición de los límites entre lo alto y lo bajo, del pluralismo de los microgrupos y del reemplazo de la política ideológica por una cultura de los medios y la imagen, se requeriría de una reafirmación de la relación tradicional entre el movimiento general de los estudios culturales y el marxismo que, evidentemente, excedería las ambiciones de la presente conferencia. El marxismo es entendido ahí, todavía, como otra identidad de grupo (pero un grupo muy pequeño en verdad, al menos en los Estados Unidos), más que como la clase de problemática –¡y problema!– que evoca Stuart Hall (“las cuestiones que el marxismo, como proyecto teórico, pone en la agenda... cuestiones (que) son lo que uno significaría al trabajar en el área de alcance del marxismo, o sobre el propio marxismo, o contra él o con él, para tratar de desarrollarlo” [279]). Sin embargo, sería muy importante enfrentar estos asuntos, de la misma manera cómo, en los estudios culturales norteamericanos, Michael Denning (1986: 356-380) ha dicho de sus precursores

y competidores estudios americanos, que muy bien pudieran ser vistos como un *sustituto* del marxismo y como un desarrollo suyo. Pero ni siquiera recibe aquí atención la estratégica reformulación británica del marxismo de Raymond Williams como un *materialismo cultural* (ni los norteamericanos han mostrado mucha ansiedad, en general, acerca del problema de evitar el *idealismo*); tampoco está implícita la voluntad política del grupo de Birmingham como lo está por lo general en Williams, según lo evidencian estas páginas, acerca de lo cual es necesario asentar una y otra vez (para ambos) que los estudios culturales y el *materialismo cultural* eran esencialmente un proyecto político y en verdad un proyecto marxista. Cuando una teoría extranjera cruza el Atlántico, tiende a perder mucho de su contexto político o de sus matices de clase (como lo testimonia la evaporación de gran parte de la teoría francesa). Pero en ningún punto este proceso es más impactante, sin embargo, como en la actual reinvencción norteamericana de lo que en Gran Bretaña fue un asunto militante y un compromiso con el cambio social radical.

Las usuales letanías norteamericanas antimarxistas, empero, sólo están ocasional y ligeramente a tono con su volumen actual. Una transformación sistemática (que, sin embargo, no quiere llamarse *posmoderna* por alguna razón) es evocada con gusto en Sánchez-Tranquilino y Tagg: “Mientras el museo podía ser concebido como un aparato ideológico de Estado... era posible imaginar otro lugar, otra conciencia... Ahora, con el socavamiento de estas categorías y su lógica, ambos lados parecen haber sido arrojados a, o absorbidos por un espacio sin gravedad... Esas formas de explicación sociológica se han atrapado a sí mismas en el colapso interno de la disciplina que buscaban criticar” (556-7).

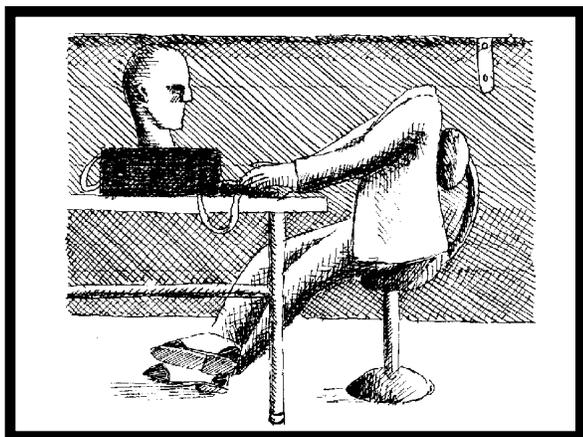
Afortunadamente queda muy poco de los más tontos reclamos convencionales, como ese de que el marxismo es antifeminista o excluye a las mujeres; pero el *feminismo de altura* también parece encerrado en otro reproche familiar, a saber que los estudios culturales ya no hacen más *gran teoría* (“en la que los problemas masivos e histórico-mundiales se debaten en tal nivel de generalidad, que es imposible su resolución” [Morris, 466]): una crítica que se dirige específicamente contra el marxismo, pero que también parece asegurar la justa evacuación completa de cualquier cantidad de grandes teorías y grandes nombres además del feminismo, el psicoanálisis, el lacanianismo, la deconstrucción, Baudrillard, Lyotard, Derrida, Virilio, Deleuze, Greimas, etcétera (Raymond Williams –aunque no Gramsci, Brecht o Benjamin– es una excepción, y uno de los aún mínimamente operativos iconos del nuevo movimiento).

Todavía parece factible que, como los más ruidosos detractores de la *gran teoría* son los australianos, esta acción particular pueda deber algo a las raíces idiosincráticas y anarquistas del radicalismo australiano. Es verdad que desde Australia viene otra variante aún más siniestra de este (*en otro contexto*) inofensivo antiintelectualismo, con la crítica política y *activista* de Tony Bennett al marxismo. Después de apresurarse a exceptuar a los *nuevos movimientos sociales* de sus propias estructuras reformistas sobre la actividad política, Bennett describe su posición como sigue:

Hay que argüir contra la manera de conducir estos aspectos (las alianzas y la política monolítica), de los procesos políticos y contra su conexión mutua en modos que anticipan –y que son concebidos para allanarle el camino a– la producción de una clase única, o un género, pueblo, raza o agente social que pudiera tomar acciones decisivas en un momento de plenitud terminal política de un proceso con la tarea de realizar a ese agente. Y es para hacerlo así, precisamente por el grado en que esos proyectos políticos y las construcciones que los animan obstaculizan el desarrollo de formas más específicas e inmediatas de cálculo y acción políticas capaces de mejorar las circunstancias sociales y las posibilidades de los distritos en cuestión (32).

¿Laclau y Mouffe versus Gramsci o Lenin?; ¿Bennett versus Laclau y Mouffe? El marco de referencia es imposible de determinar, particularmente porque nadie (desde la izquierda) ha creído alguna vez en ninguna *clase única, o un género, pueblo o raza*, en primer lugar (y no, ciertamente, Gramsci, que ha sido encasillado sumariamente en las páginas precedentes como alguien que ya no es *de mucha utilidad política* [29]). La de Bennett es una genuina “viga en el ojo ajeno” que sondea cuidadosamente y que denuncia los errores ideológicos de todos los enemigos de la izquierda en la más ruidosa tradición de las bravatas althusserianas. Y no parece darse cuenta de cómo los lectores de una obscena izquierda norteamericana pudieran recibir su propuesta de “dialogar con o trabajar dentro de lo que solía llamarse los AIE, más que escribir sobre ellos desde afuera y, en una profecía que se autorrealiza, los critica cuando ellos parecen afirmar las más horribles predicciones funcionalistas” (32). La invitación a dejar proferir lemas marxistas (gran teoría) o a entrar al (presumible y vagamente social y democrático) gobierno pudiera tener alguna relevancia en un pequeño país con tradiciones socialistas, pero de seguro es aquí un consejo desubicado (o por lo menos imposible de cumplir). El tono del ensayo de Bennett, que tiene un lugar de honor, por razones alfabéticas,

al principio del volumen, es notablemente desafortunado para el espíritu de la colección como un todo. Lo que es más inquietante en él, es su traicionera ignorancia acerca de las diferencias estructurales entre las variadas situaciones nacionales de hoy en día, uno de los temas más fuertes del volumen y paradójicamente uno en el que colaboradores australianos juegan un papel central, como veremos más adelante.



Pero la particular formulación de Bennett conduce a un estereotipo marxista fundamental, porque el pasaje citado puede fácilmente traducirse en el más trillado de los susurros negativos: la *totalización* –es decir, alguna clase de homogeneización totalitaria y orgánica con la que se supone que los *marxistas* reducen todas las formas de la diferencia–. En Sartre, sin embargo, este término originalmente filosófico significaba, simplemente, el modo en que las percepciones, los instrumentos y las materias primas se vinculaban y se ponían en relación entre sí para ordenar la perspectiva unificadora de un proyecto (si no se tenía un proyecto, o no se quería tener, obviamente el término no se aplicaba). No estoy seguro de si este concepto proyecta un modelo exacto (o si está construido de acuerdo a la imagen de uno), pero sospecho que ello no importa mucho, puesto que la concepción de la **relación** –toda vez que intenta mantener los términos distintos y separados– busca zafarse de imágenes de una masa indiferenciada. Atestigua la fortuna del, cuando menos, popular concepto filosófico de lo *orgánico*, que alguna vez designó la diferencia radical de funciones entre órganos varios (una de las nociones fundamentales de Marx en los *Grundrisse* era la de *metabolismo*), pero ahora parece haberlos convertido en la misma cosa. Lo *orgánico*, junto con la *historia lineal* (una construcción que creo que debemos a McLuhan), ha devenido así uno de los índices postestructurales fundamentales de error (por lo menos hasta que vino la *totalización*). Desde luego, uno

puede dejar de usar estas palabras por razones tácticas (y para abreviar explicaciones léxicas y filológicas como la anterior), pero de seguro una visión desapasionada de la presente colección pudiera mostrarla atiborrada de varios actos de totalización que sería insensato rastrear y eliminar, a menos de que el objetivo fuese regresar a aquella clase de teorización auténtica y matizada que, de acuerdo con la política de una identidad no mezclada, se ha aducido es incompatible con la naturaleza esencialmente mixta de los estudios culturales.

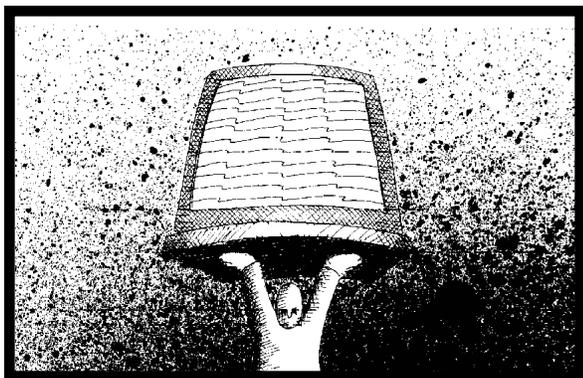
Articulación: un manual del camionero

Estos ejercicios de totalización están, sin embargo, camuflados por una nueva figura que –a diferencia de la acuñada por Sartre sobre totalización– cuenta con una respetable corrección teórica postestructuralista (y que, como todas las figuras, desplaza los términos de la anterior sólo ligeramente). Ella es el omnipresente concepto de **articulación**, acerca del cual necesitamos urgentemente una introducción lexicográfica en algún diccionario ideológico algo más grande y de acuerdo al espíritu objetivo de nuestra época. Derivada, al igual que *orgánico*, del cuerpo como su punto de referencia, la articulación designa más bien a las partes óseas y a las conexiones del esqueleto, que a los delicados órganos del organismo (y tal vez su rigor y su calidad mecánica juegan cierto papel en el favor de que goza actualmente); pero es entonces cuando con rapidez se transfiere al habla, como en un alegórico *giro lingüístico*. Lo que quiero decir es que debemos el uso compulsivo de esta noción a Althusser (cuya influencia pudo haber tenido algún efecto en el aún más compulsivo empleo foucaultiano de figuras como la segmentación o la divisibilidad espacial), con su generalización gracias a la elegante reinención en lengua inglesa de Ben Brewster, las extensiones políticas de Poulantzas, junto con la antropología de Pierre-Philippe Rey, y de ahí hasta Hindess y Hirst y hasta la difundida lengua franca teórica, que pronto fue sumada a otras nociones favoritas actuales como *desdibujar*, *circulación*, *construido*, etcétera. Lo que a menudo se recuerda menos es que Althusser fundó esta voz aparentemente althusseriana y estructuralista en el propio Marx, y específicamente en el programa del inconcluso ensayo de agosto de 1857 que serviría de introducción a los *Grundrisse*.⁵

Allí *Gliederung* designa la articulación de las categorías (y realidades) de la producción, distribución y consumo, todas ellas entre sí (de esta manera, son un

sugere un modelo cuya aplicación permanece inexplorada). Entre tanto, es importante insistir en el cercano, pero independiente y extraordinariamente rico desarrollo del concepto de articulación de la Escuela de Birmingham, en cierto momento crucial de su historia cuando las intersecciones entre la raza, el género y la clase se convirtieron en un urgente problema teórico. La formulación de Catherine Hall se ha vuelto, pues, canónica:

No creo que tengamos todavía una teoría de la articulación de la raza, la clase y el género ni de las formas en que sus articulaciones puedan operar generalmente. Los términos son a menudo volcados como una letanía para justificar una corrección política, pero eso no significa, necesariamente, que los modos de análisis que les siguen estén realmente delineados por la aprehensión de trabajos sobre cada eje de poder en relación con los otros. Es en extremo difícil, en verdad, emprender ese trabajo porque el nivel de análisis es sumamente complejo y con muchas variables pertinentes a un mismo tiempo. De ahí que los estudios de caso, históricos o contemporáneos, que tracen cuidadosamente las formas contradictorias en las que tienen lugar aquellas articulaciones en momentos históricos específicos o a lo largo del tiempo, me parecen muy importantes (270-271).



Tal vez la sugerencia de la teoría que debiera haber (“no creo que tengamos todavía una teoría”) les brinda mucha ayuda y tranquilidad a quienes son alérgicos a la *gran teoría*, porque uno pudiera pensar que el concepto de articulación, tal como es referido aquí, ya es de por sí una teoría por derecho propio. Ello implica una especie de estructura cambiante, un intercambio de iones entre diferentes entidades, en el que los giros ideológicos asociados con una de las partes se cruzan y se mezclan con las otras –pero sólo provisionalmente, durante un *momento histórico específico*, antes de entrar en nuevas combinaciones, que se transforman sistemáticamente en algo más, decayendo a destiempo

en una interminable vida a medias, o siendo apartadas violentamente por las convulsiones de una nueva crisis social-. La articulación es así una puntual y a veces efímera totalización, en la que los planos de la raza, el género, la clase, la etnicidad y la sexualidad se intersectan para formar una estructura operativa. He aquí una declaración más completa de Stuart Hall:

La unidad conformada por esta combinación o articulación es siempre, necesariamente, una “estructura compleja”: una estructura en la que las cosas están relacionadas, tanto a través de sus diferencias como de sus similitudes. Esto requiere que los mecanismos que vinculan aspectos distintos deban explicitarse –ya que no pueden asumirse como dadas una “correspondencia necesaria” o una “homología expresa”-. Ello también significa –ya que la combinación es una estructura (una combinación articulada) y no una asociación azarosa- que habrá relaciones estructuradas entre las parts, *i. e.*, relaciones de dominación y subordinación (579-480).

En realidad, hay implícita toda una poética en esta terminología analítica, puesto que la auténtica *representación* de tales complejos siempre es problemática. No es simplemente la estructura de lo complejo aquello que no está dado de antemano (como, por ejemplo, si la raza o el género son lo primero, y una se ubica provisionalmente como la determinación en última instancia de la otra); también hay que inventar el lenguaje en el cual los *elementos* y sus conexiones serán descritos. Las descripciones de una articulación son, así, algo necesariamente autorreferencial en aquello que ellas deben comentar, y tienen que validar además sus propios instrumentos lingüísticos –asegurando acaso la más débil y tenue sobrevivencia de un contenido figurativo más viejo (la unión de los huesos que operan juntos; el sentido mecánico de la pura conexión como tal).

La articulación se erige, entonces, como el nombre del problema teórico central o del núcleo conceptual de los estudios culturales, ejemplificado una y otra vez en este volumen, donde es menos frecuente destacado como tal. Puede percibirse trabajando en la mucho más freudiana (y también marxista) noción de Constance Penley sobre la formación de las carencias, contradicciones, sustituciones y compensaciones, cuando en su ensayo sobre una pornografía de *Viaje a las Estrellas (Star Trek)* destinada a las mujeres, pone en la agenda

el hecho de que las mujeres aficionadas (*fans*) puedan imaginarse una relación sexual sólo si ella implica una pareja sin niños, hecha con dos personas que nunca

tienen que cocinar o que lavar el baño y que viven a 300 años de distancia en el futuro. Yo aduciría también que, en general, la afición a *Viaje a las Estrellas* es un intento por resolver otra carencia referente a relaciones sociales. La cultura del fanatismo Trek se estructura alrededor del mismo vacío que estructura la cultura norteamericana en general, con su deseo de que los antagonismos fundamentales, como el de la clase o la raza, no existieran (495).

Pero aquí la articulación público-privado o social-sexual es enfrentada como una suerte de dualismo que repliega la descripción hacia freudo-marxismos más familiares como el de Deleuze y Guattari en el *Anti-Edipo*. Uno también puede representar la articulación en términos de modelos e influencias sugerentes, como en el trabajo de Kobena Mercer sobre los sesenta (ya mencionado), en el que el movimiento negro y la muy ideológica y libidinal estructura de la militancia negra se articula como una *cadena significativa* que puede reproducirse en otros componentes (que este es también un *factor conectivo reversible* –que puede ser revirado hacia nuevas formas originales de racismo– es otro punto que se aborda apretadamente, en un oportuno reproche a cierto omnipresente triunfalismo de los estudios culturales). Pero la articulación también implica y en verdad llega a la alegoría como su estructura expresiva fundamental. Así, Janice Radway nos recuerda el modo como la cultura de masas o popular ha sido idealizada como femenina (513): las estructuras alegóricas rotativas de la fantasía colectiva seguramente son, de hecho, el texto básico de cualquier aproximación a la articulación como síntoma o programa político. Pero esta dinámica de la articulación no se esclarecerá hasta que se aprehendan más completamente las consecuencias implícitas en la visión de la cultura como expresión del grupo individual.

Cultura y libido de grupo

Porque la cultura –la más débil y secular versión de aquella cosa llamada religión– no es una *sustancia* o un fenómeno por derecho propio, es un espejismo objetivo que emerge de la relación entre dos grupos por lo menos. Esto es para decir que ningún grupo *tiene* una cultura por sí mismo: la cultura es la aureola percibida por un grupo cuando entra en contacto con y cuando observa a otro. Es la objetivación de todo lo ajeno y extraño acerca del grupo contactado. En este contexto, no es de poco interés observar que uno de los primeros libros sobre la interrelación de grupos (el papel constitutivo del borde, la forma como cada

grupo es definido por y define al otro) recurre al *estigma* de Erving Goffman para una relación de como los rasgos distintivos funcionan para la otra gente:⁶ en este sentido, entonces, una *cultura* es el ensamble de estigmas que un grupo porta ante los ojos de otro (y viceversa). Pero esos rasgos son muy a menudo proyectados a la *mente ajena* en la forma de pensar-en-el-otro que llamamos creencia y elaboramos como religión. Pero la creencia, en este sentido, no es algo que nosotros tenemos; más bien es lo que nos parece natural y no necesita de la motivación y la racionalización de la entidad extraña internalizada. Ciertamente, el antropólogo Rodney Needham ha mostrado que la mayoría de las *culturas* no posee el equivalente de nuestro concepto, o pseudoconcepto, de creencia (el cual es entonces desenmascarado como algo que los traductores ilícitamente proyectan en los lenguajes no imperialistas, no cosmopolitas).

Sucede, sin embargo, que *nosotros* también habíamos seguido de *nuestracultura*, religión, creencias, o lo que sea. Estos términos pueden ahora ser identificados como la recuperación del punto de vista de Otros sobre nosotros: de ese espejismo objetivo donde el Otro se ha formado un cuadro de nosotros como *poseedores* de una cultura. Dependiendo del poder del Otro, esta imagen alienada requerirá de una respuesta, que puede ser tan inconsecuente como la negación que los norteamericanos hacen bruscamente de los estereotipos del *norteamericano insoportable* que encuentran fuera de su país, o tan perfecta como la de los diversos resurgimientos étnicos donde, como en el nacionalismo hindú, un pueblo reconstruye aquellos estereotipos y los afirma en una nueva política cultural-nacional: algo que no es nunca un *retorno* a una autenticidad más vieja, pero siempre una nueva construcción (salida de lo que parecen antiguos materiales).

La cultura debe, así, ser apreciada como un vehículo o un medio por el que la relación entre los grupos es llevada a cabo. Si ella no siempre es lúcidamente desenmascarada como una idea del Otro (aún cuando la reasumo para mí mismo), al menos si perpetúa las ilusiones ópticas y el falso objetivismo de esta relación histórica compleja (por lo que las objeciones que se han hecho a pseudo-conceptos como *sociedad* son aún más validas, porque su origen en las luchas del grupo puede ser descifrado). Entretanto, insistir en este programa de traducción (el imperativo de volcar conceptos de cultura hacia formas de la relación entre grupos colectivos) ofrece un modo más satisfactorio de completar los objetivos de diversas formas de un principio sociológico de Heisenberg, que hace la recomendación individualista de considerar el efecto del

lugar del observador. En realidad, el antropólogo-otro, el observador individual, se asimila en el todo del grupo social, y es en este sentido que su conocimiento es una forma de poder, en donde el *conocimiento* designa algo individual, y el *poder* intenta caracterizar el modo de relacionarse entre grupos para los que nuestro vocabulario es muy pobre.

Porque la relación entre grupos es, por así decirlo, no natural: es la oportunidad de contacto externo entre entidades que sólo tienen un interior (como una mónada), pero no una superficie exterior o externa, salvo en la especial circunstancia en la que es precisamente el borde externo del grupo que –mientras permanece irrepresentable– choca contra el borde exterior de otro. Hablando crudamente, entonces, deberíamos decir que la relación entre grupos habrá de ser siempre una de lucha y violencia, porque la única forma positiva o tolerante que tienen ellos para coexistir es a partir del otro, descubriendo su aislamiento y su soledad. Cada grupo es así el mundo entero, y lo colectivo es la forma fundamental de la mónada, sin ventanas y sin ligazones (al menos dentro de sí).

Pero esta falla u omisión de un plausible y mucho menos *natural* conjunto de actitudes en donde las relaciones de grupo pueden ser dirigidas, significa que las dos formas fundamentales de relaciones grupales se reducen a aquellas primordiales de la **envidia** y el **aborrecimiento**, respectivamente. La oscilación hacia adelante y atrás de estos dos polos puede explicarse, al menos en parte, por el prestigio (para emplear una de las categorías de Gramsci). El intento de apropiarse de la cultura del otro grupo (que, como ya hemos visto, implica, en efecto, inventar la *cultura* del otro grupo) significa un tributo o una forma de reconocer a ese grupo, la expresión de la envidia colectiva o el reconocimiento del prestigio de ese otro grupo. Parece probable que este prestigio no se reduzca rápidamente a asuntos de poder, porque muy a menudo grupos más grandes y más poderosos homenajean a los grupos que dominan, tomando prestadas e imitando sus formas de expresión culturales. Pero el prestigio es más factiblemente una emanación de la solidaridad de grupo, algo que un grupo más débil necesita desarrollar más desesperadamente que el complaciente grupo hegemónico más grande, que sin embargo percibe oscuramente su propia deficiencia interna de cohesión y se lamenta inconscientemente de su disolución tendencial en tanto que grupo. El *grupismo* es otra fuerte expresión de esta clase de envidia, pero sobre una base individual, cuando los miembros de la *cultura* dominante optan por o imitan su adherencia a la cultura dominada (después de todo lo que se ha dicho, tal vez no es necesario añadir que

los “grupistas” son en este sentido protointelectuales o intelectuales potenciales).

En cuanto al aborrecimiento grupal, éste promueve los síndromes clásicos de la pureza y el peligro, y operativiza una suerte de defensa de las fronteras del grupo primario contra la amenaza que se percibe es inherente a la existencia misma del otro. El racismo moderno (como opuesto, en otras palabras, al racismo posmoderno o *neorracismo*) es una de las formas más elaboradas de ese aborrecimiento del grupo –torcido en la dirección de todo un programa político; debería conducirnos a alguna reflexión sobre el papel del estereotipo en cada grupo o relación *cultural* que, virtualmente, por definición no pueden prescindir de lo estereotípico-. Y es que el grupo como tal es necesariamente una entidad imaginaria, en el sentido de que ninguna mente individual puede intuirlo concretamente. El grupo debe ser abstraído, o idealizado, sobre la base de los contactos discretos individuales y de experiencias que nunca pueden ser generalizadas más que de una manera abusiva. Las relaciones entre grupos son siempre estereotípicas hasta el punto de que deben implicar abstracciones colectivas sobre el otro grupo, sin importar qué tan sensatas o qué tan liberalmente censuradas o imbuidas estén de respeto. Lo que es políticamente correcto hacer bajo tales circunstancias es permitirle al otro grupo elaborar su propia imagen preferencial y trabajar a partir de ahí con ese estereotipo *oficial*. Pero la inevitabilidad de lo estereotípico –y de la persistencia de la posibilidad del aborrecimiento grupal, del racismo, la caricatura y todo lo restante que ello trae consigo– no es algo que pueda hacerse de lado. Por tanto, la utopía, en esas circunstancias, pudiera significar solamente dos clases diferentes de situaciones que de hecho son capaces de convertirse en una misma: un mundo en el que puros individuos se confronten el uno al otro, con una ausencia de grupos; o un grupo aislado del resto del mundo en forma tal que la materia de su estereotipo externo (o *identidad étnica*) nunca alcanza un primer plano. El estereotipo es en verdad el lugar de un ilícito extra de significados, que Barthes ha llamado la *náusea* de las mitologías: esa abstracción por virtud de la cual mi individualidad es alegorizada y convertida en una ilustración abusiva de algo más, algo no concreto y no individual (“Yo no me sumo a organizaciones ni adopto etiquetas”, decía un personaje en una película reciente. “No tienes por qué hacerlo”, le respondía su amigo: “tú eres un judío”). Pero la solución liberal a este dilema –suprimir los estereotipos o fingir que no existen– es imposible, aunque afortunadamente nos hemos conducido como si lo fuera la mayor parte del tiempo.

Los grupos son siempre, así, conflictivos, y esto es lo que ha llevado a Donald Horowitz, en el estudio definitivo del conflicto étnico internacional,⁷ a sugerir que aunque lo que él toma por el examen marxista económico o clasista es insatisfactorio, Marx pudo haber anticipado inconscientemente un aspecto fundamental de la moderna teoría étnica con su noción de la dicotomía estructural del conflicto de clases. Los conflictos étnicos, ciertamente, son siempre para Horowitz tendencialmente dicotómicos, incorporando en cada una de sus partes varios grupos étnicos satélites más pequeños que reconstituyen simbólicamente la versión gramsciana de la hegemonía y del bloque histórico hegemónico. Pero las clases, en ese sentido, no preceden al capitalismo y no reivindican una teoría marxista única de la causalidad económica, en donde lo económico es a menudo ese gatillo ignorado que dispara toda clase de desarrollos no económicos, y cuyo énfasis heurístico tiene que ver más con varias disciplinas (que estructuralmente ocultan o reprimen), que con la ontología. Lo que el marxismo tiene que ofrecer a la teoría de las etnias es probablemente, por el contrario, la sugerencia de que las luchas étnicas pudieran muy bien clarificarse si se les añade la cuestión de la formación de las clases.

Las clases completamente realizadas, en verdad. Las clases en y para sí mismas, *potenciales* o estructurales que finalmente han conseguido, por una serie de complicados procesos históricos y sociales, aquello que seguido se llama la *conciencia de clase*, son también grupos en el sentido que hemos querido darles (aunque los grupos en nuestro sentido son raramente clases). El marxismo propone dos cosas acerca de estos peculiares y relativamente raros géneros de grupos. La primera es que ellos tienen muchas más posibilidades de desarrollarse que los grupos étnicos como tales: ellos pueden expandirse potencialmente para llegar a ser tan amplios como la sociedad misma (y lo hacen en esos sucesos precisos y únicos que llamamos revoluciones), toda vez que esos grupos están limitados por su propia autodefinición específica y sus características constitutivas. Los conflictos étnicos pueden, así, desarrollarse y expandirse como conflictos de clase, en los que la degeneración del conflicto clasista en una rivalidad étnica tenga un desarrollo restrictivo y centrípeto.

(En verdad, la alternancia de la envidia y el aborrecimiento constituye una excelente ilustración de la dialéctica de la clase o del grupo en acción: como quiera que la inversión de un grupo o identidad trabaje en envidia, su opuesto libidinal tenderá siempre a trascender la dinámica de la relación del grupo en dirección de la propia clase. Así, cualquiera que haya

observado el despliegue del odio grupal y de identidad en la reciente Convención Nacional Republicana –la hostilidad de raza y género tan claramente visible en los discursos y los gestos de *contrarrevolucionarios culturales* característicos, como Pat Buchanan– entenderá al instante que era fundamentalmente una hostilidad y lucha de clases la estaca clavada más hondo en esas pasiones y simbolismos. Por esa misma señal, los observadores que apreciaron dicho simbolismo y respondieron en especie al derecho republicano, también pudieron haber dicho que la conciencia de sus grupos e identidades más pequeñas *se alzaba* en dirección del horizonte final de la clase social).

El segundo punto se sigue de lo anterior, a saber, que es sólo después de la modulación de lo étnico en la categoría de clase que puede hallarse una posible resolución para las luchas étnicas. Porque, en general, el conflicto étnico no puede ser solucionado o resuelto; sólo puede ser sublimado en una lucha de clase diferente que **sí puede** ser resuelta. La lucha de clases, que tiene su objetivo y sus consecuencias no en el triunfo de una clase sobre otra, sino en la abolición de la categoría misma de clase, ofrece un prototipo de esa sublimación. El mercado y el consumo –es decir, lo que eufemísticamente llamamos modernización, la transformación de los miembros de varios grupos en un consumidor universal– es otra clase de sublimación que ha venido a lucir tan universal como aquella otra sin clases, pero que tal vez debe su éxito principalmente a las circunstancias específicas de la riqueza posfeudal norteamericana, y a las posibilidades de nivelación social que surgen con el desarrollo de los medios masivos de comunicación. Este es el sentido en el que la *democracia norteamericana* parece haber podido adquirir la dinámica de las clases y ofrecer una solución única al asunto de la dinámica de los grupos discutida más arriba. De aquí que necesitemos tomar en consideración la posibilidad de diferentes políticas de la *diferencia* –las diferencias inherentes a las variadas políticas de la *identidad de grupo*– que hayan sido factibles sólo gracias a la nivelación tendencial de la *identidad social* generada por la sociedad de consumo, y para sustentar la hipótesis de que una política cultural de diferencias se hace a sí misma posible sólo cuando las grandes y prohibitivas categorías de la Otredad clásica se han debilitado sustancialmente por la *modernización* (de tal manera que las neoretnicidades pudieran distinguirse de su especie clásica, como el neorracismo se distingue del racismo clásico). (Etienne Balibar, 1991: 17-28)

Pero ello no implica un debilitamiento de los conflictos de grupo, sino precisamente lo opuesto (como puede juzgarse de la escena mundial actual), y esto se

espera también de los estudios culturales mismos –como un espacio en el que se desarrolla la dinámica del nuevo grupo–, que también acarrearán su recurrencia a lo libidinal. No es probable, en verdad, que los intercambios de energía o formaciones de iones de la *articulación* tengan lugar neutralmente, sino que liberarán violentas ondas de afecto –heridas narcisistas, sentimientos de envidia e inferioridad, repugnancia intermitente por los grupos de otros–. Y de hecho esto es precisamente lo que observamos trabajando en algunos de los ensayos más notables de la presente colección.

Así, en uno de los momentos más dramáticos de la misma, Douglas Crimp dibuja una práctica liberal-tolerante de la política cultural sobre el Síndrome de la Inmunodeficiencia Adquirida (SIDA) hasta el punto en el que hace claro que la documentación fotográfica y de video persigue ostensiblemente inspirar piedad y compasión por las que siempre son llamadas *víctimas*, y en realidad se compone de “imágenes *fóbicas* y de terror ante la idea de que una persona con SIDA sea todavía sexual”. Este liberalismo, entonces, implica un precio, a saber, la posibilidad de que la clase media liberal simpatice con la omisión de imaginar a la persona enferma como un ser sexuado. La implicación es que la tolerancia liberal hacia los homosexuales y las lesbianas requiere generalmente de una represión imaginativa más fundamental que la relativa a la conciencia de la sexualidad misma. Aquí el plano sexual o de los géneros le presta una poderosa anticatexia o aborrecimiento al plano social, y posibilita un desarrollo de la reacción masiva y de un odio que puede ser movilizadado más allá de objetivos particulares de grupo y puede utilizarse para alianzas políticas de tipo diferente y más alarmante.

Y es que el aborrecimiento y la envidia son precisamente las expresiones afectivas de las relaciones de los grupos con otros, como se ha aducido más arriba, en la medida en que el objeto de los estudios culturales puede ser definido como la expresión cultural de las múltiples relaciones que los grupos tienen unos con otros (a veces en una escala global, y a veces en una más particular), las semióticas de la repugnancia y la envidia de grupo debieran jugar un papel más importante del que juegan habitualmente. A ese respecto, la muestra central es el notable artículo de Laura Kipnis, cuyo título “*(Male) Desire and (Female) Disgust: Reading Hustler*” (Deseo [masculino] y repugnancia [femenina]: leyendo a Hustler”, no aclara suficientemente que una de sus tesis centrales tiene que ver con el modo en que –de acuerdo con el espíritu de la *distinción* de Bourdieu– la conciencia de clase toma prestada las trampas de la repugnancia física:

la transcodificación del cuerpo y lo social establece el mecanismo a través del cual el cuerpo es un tropo político privilegiado de las clases sociales bajas, y a través del cual la gordura física opera como una crítica de la ideología dominante. El poder de la gordura es predicado en su oposición contra y *hacia* el alto discurso, en sí mismo profiláctico contra la desvalorización de lo bajo... (376).

Pero Kipnis incluso va más allá de lo anterior (y de Bourdieu mismo) en la forma en que, como es apropiado al tratar con la conciencia de clase, que es por definición una relación y una forma de lucha, ella enfrenta la intrincada materia de las *posiciones subjetivas* implicadas en este acto de agresión cultural (en el que, al menos en principio, las mujeres representan la gentileza y la cultura refinada y los hombres, de acuerdo con lo que Jeffrey Klein llama *el impulso del obrero*, una clase más baja):

...hay esa incomodidad adicional de ser interpelado como un sujeto de represión –como un sujeto con una historia– y el rechazo de lo porno que puede ser visto como una defensa erigida contra las representaciones que quieren desestabilizarla en su subjetividad. En otras palabras, hay una violación de la idea de la “naturalidad” de la sexualidad y la subjetividad femeninas, que se exacerba por el hecho social de que no todas las mujeres experimentan la pornografía femenina de la misma manera (380).

Pero este análisis de subjetividades intercolectivas y posiciones del sujeto nos conduce virtualmente a la frontera de un nuevo campo, que no es ni antropología ni sociología en sentido tradicional, pero que ciertamente restaura en la cultura su significado interno y oculto, como el espacio en donde lo simbólico mueve a los grupos en una agónica relación con cada uno. Otro ensayo, “*Representing Whiteness in the Black Imagination*” de Bellhooks, ocupa esta área por derecho propio. Su relación del temor visceral por la gente blanca en la imaginación negra tiene algo de la viveza de una verdadera obra de arte (aunque me doy cuenta de que este no es necesariamente el mejor cumplido en el presente contexto).

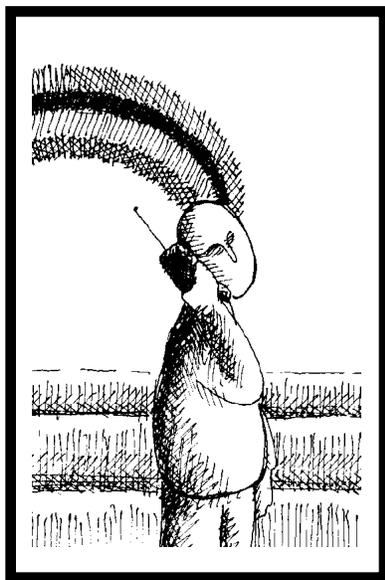
Sin embargo este nuevo campo no es ni tan accesible ni de tan fácil ejecución, como involuntariamente pude haber sugerido. Hay barreras que no pueden ser automáticamente superadas, incluso por la menos autoindulgente introspección o la exploración biográfica más controlada. Para ver lo que son esas barreras, necesitamos regresar otra vez al marxismo (ciertamente, la sección precedente constituye una descripción de las formas que ha tomado la totaliza-

ción en los estudios culturales). Pero lo que no se ha aclarado todavía es el papel desempeñado por la clase social en los actualmente constituidos estudios culturales, lo que tampoco ha de parecer algo obvio, aunque haya sido indicado al pasar.

Intelectuales a la deriva

La clase toma aquí, esencialmente, dos formas, además de la participación cambiante y aleatoria del *factor de clase* en las muchas constelaciones en cuestión (como cuando la clase reaparece en el análisis de Kipnis sobre un objeto cultural pornográfico, que es idealizado de acuerdo a una alegoría de género). La primera forma en la que la clase reaparece aquí, cargada con una ansiedad que es omnipresente en estas páginas, es a través de la insignificante puerta trasera del papel del intelectual como tal. Simon Frith la designa con alguna franqueza nada caritativa cuando dice que “desde mi perspectiva sociológica, la música popular es una solución, una resistencia ritualizada, no para o ante los problemas de ser joven o pobre o proletario, sino de ser intelectual” (179). Tampoco es ociosa la

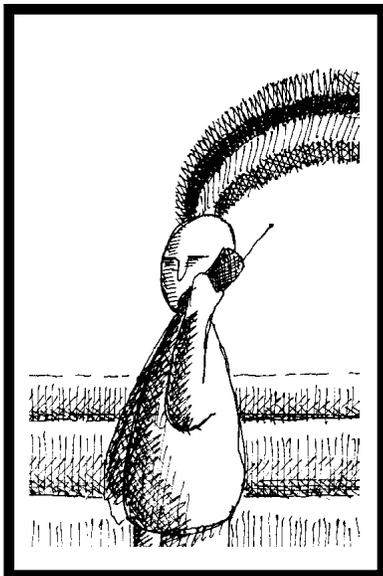
referencia profesional a una *perspectiva sociológica*, porque transmite una concepción muy diferente de la relación del intelectual con la sociedad, de la que pudieran concebir los estudios culturales (cuando en verdad es que se quiere conceptualizar esta cuestión tan embarazosa), es decir, aquello que me he sentido tentado a llamar *el sentido trágico de la vida* de



los grandes sociólogos, desde Weber y Veblen hasta Bourdieu –ese desentendimiento glacial de los fenómenos sociales como si fuese la verdadera condición de un conocimiento del sociólogo que no fuera abusivo y que excluyera cualquier participación activa en lo social– que supera ciertamente cualquier compromiso político en el sentido usual –so pena de perder intuiciones genuinas y un verdadero poder de desmitificación, que es el precio por una separación epistemológica de lo humano.

Esta es, creo, una visión burguesa (o premarxista) de la cuestión, pero una que expresa la convicción en una verdad real, que no es otra que el *principio de Heisenberg* en la situación del intelectual como observador, el sentido de que es precisamente esa situación –en sí misma una realidad social y un hecho social– lo que interviene entre el objeto de conocimiento y el acto de conocer. Semejante sociología está de cualquier modo constituida por una pasión de ver a través de las ideologías y las coartadas que acompañan a las luchas de clases y grupos en lo social y que las enmarañan inclusive en los niveles más altos de la complejidad cultural. Si ahora nos hacemos conscientes de esa lucidez y de que los mecanismos reales de la relación social demandan el precio de una simple mentira blanca, un estratégico punto ciego en el área de lo intelectual, la ocupación de todo lo que es social acerca del punto de vista de nuestro propio observador, la renuncia al compromiso social, el intento de rendir el conocimiento social a la acción en el mundo, en verdad el auténtico pesimismo acerca de la posibilidad de esa acción en el mundo en primer lugar, parecerá un acto de expiación de este particular (y estructural) pecado original. Porque el intelectual está necesaria y constitutivamente a la distancia, no simplemente de su propio origen de clase, sino también de cualquier afiliación clasista deliberada. Y algo aún más relevante en este contexto, es que la afiliación intelectual también está necesariamente a la distancia de los grupos sociales, y que la seguridad ontológica de los militantes de los nuevos movimientos sociales es engañosa. Quien pudiera experimentar eso siendo mujer, negro o etnia y al mismo tiempo intelectual, se contaría como miembro de aquellas *gentes* sin poder enfrentar los dilemas del intelectual clásico con su hegeliana *conciencia infeliz*. Pero ahora sabemos que esto es imposible, particularmente desde que la cuestión del intelectual ha sido reescrita en el nuevo paradigma como el problema de la representación, acerca del cual hay cierto acuerdo en que no es posible ni deseable. En el paradigma anterior, sin embargo, el intelectual era más lúcidamente concebido como lo que Sartre llamó un *traidor objetivo*, un crimen impersonal y no intencional para el que no puede hallarse solución, salvo en la expiación o en la mala fe. Donde Sartre estuvo siempre más cerca del marxismo fue en esta convicción de que cuando no se puede resolver una contradicción, lo mejor y más auténtico es sostenerla en una dolorosa autoconciencia; o por lo menos, si ello es preferible, como algo más que siempre está, reprimirla y trabajarla artificialmente como esta o esa forma de buena conciencia. Esto no es inconsistente con una posición utópica, en la que, con

Stuart Hall, es posible tratar de actuar como si el grupo del que se es *intelectual orgánico* realmente existiera; o, evocando esa otra observación de Gramsci de que “todo mundo es un intelectual”, es posible que suframos la culpa clasista y sangrienta de la situación contemporánea del intelectual, en la esperanza de alguna futura abolición de las clases y, con ella, de todo lo que ahora conflictúa a los grupos pequeños por el momento golpeados por el campo de fuerza de la lucha de clases.



A la luz de este dilema, la invención *ad hoc* de Foucault de la categoría nombrada por él el *intelectual específico* parece trivial, mientras que más allá, la vieja solución maoísta parece ser en sí misma una trágica imposibilidad, en la que por el regreso del intelectual a la fábrica o al campo de cultivo se promete cierta reinmersión

en el grupo que lo purificará de aquel particular pecado original que es el crimen de ser intelectual. Pero esto es también el denominado populismo, que se mantiene vivo, por lo menos en estas páginas. El síntoma negativo del populismo es muy precisamente el odio y el aborrecimiento de los intelectuales como tales (o, por ahora, de la academia que parece haberse convertido en su sinónimo).⁸ Consiste en un proceso simbólico contradictorio no diferente del antisemitismo judío, porque el populismo es en sí mismo justamente una ideología de intelectuales (el *pueblo* no es *populista*), y representa un esfuerzo desesperado de su parte por reprimir su condición y por denegar y negar los hechos de su vida. En el área de los estudios culturales, es por supuesto el nombre de John Fiske, que es primariamente asociado con cierta postura populista en torno a la cultura:

La política nunca ha estado tan abajo de la superficie en mi intento de pensar críticamente sobre las relaciones entre los *habitus* dominantes y subordinados en la teoría cultural. Espero que ahora podamos reducir la brecha e incrementar el tránsito entre ellos porque creo que así podemos ayudar al cambio de la relación entre la academia y otras formaciones sociales, en particular aquellas

de los subordinados. Muchos de los que viven en esas formaciones subordinadas encuentran poca pertinencia entre las condiciones de su vida cotidiana y las formas de la academia para explicar el mundo. Nada más ajeno a nuestros intereses que permitir que esa brecha crezca y se amplíe, particularmente cuando consideramos que muchos de los movimientos recientes más efectivos hacia el cambio social han implicado alianzas entre universidades y miembros de las formaciones sociales oprimidas o subordinadas (164).

Aquí y por todas partes una cuantas almas robustas se atreven a expresar la opinión de que los académicos también son pueblo, pero ninguna parece particularmente entusiasta acerca de la perspectiva de emprender una etnología de **su** cultura, temiendo tal vez legítimamente las ansiedades y los horrores de tal autoconocimiento, que Pierre Bourdieu ha perseguido incesantemente en Francia (pero después de todo hay una manera en la que el populismo y el antiintelectualismo son específicamente –y uno quisiera decir excepcionalmente– un asunto norteamericano). El reproche fundamental al trabajo de Fiske radica en otro lado, y parece dirigirse precisamente a la ambigüedad de la cultura o a la superestructura de la que previene Stuart Hall, con su tendencia, como un objeto, a desplazarse fuera de lo social, para reafirmar su semiautonomía, “para particularizar un retraso necesario... algo descentrado acerca del medio de la cultura... que siempre escapa y evade el intento de ligarse, directa e inmediatamente, con otras estructuras” (284). El trabajo de Fiske de veras construye sobre esta brecha, afirmando la presencia de la operación económica y la explotación social, al mismo tiempo que entiende la cultura como un conjunto de “recursos para pelear contra aquellas coacciones” (157). El temor no es sólo que, como con la supuestamente infame visión de Marx de la religión,⁹ esa lucha pueda ser solamente imaginaria. Y más aún hay aquí la sospecha de que sea el intelectual mismo el que pueda estar empleando la celebración de la cultura de masas como un ritual para conjurar esa *distancia* estructural particular y para participar, como Edward Curtis, en las danzas y la solidaridad de la tribu étnica misma. (Llamativamente, uno de los muy interesantes estudios *textuales* de esta colección, el artículo de William Warner sobre *Rambo*, afirma la operatividad del dolor en este texto de la cultura de masas, como una manera en la que el público norteamericano alivia su culpa de perder una guerra a través de las imágenes del sufrimiento físico de su héroe. En general, un poco más de atención a las *emociones negativas* en la cultura popular, tanto

como a su análisis, pudiera ampliar la credibilidad de este volumen).

Pero es Michele Wallace quien plantea estos asuntos más agudamente en su exploración de las ironías de la representación en la micropolítica de los estudios culturales: después de repudiar las exigencias de otros para la *representación* del feminismo negro, y después de describir las tensiones internas entre la subversión y la institucionalización (o el estrellato comercial, como en los actores de *El Color Púrpura*), ella continúa problematizando la cosa en sí misma, de acuerdo con la famosa pregunta de Gayatri Spivak: ¿pueden hablar los subalternos?

Lo que estoy cuestionando es la idea de que el feminismo negro (o cualquier otro programa) debiera asumir, acriticamente, su posibilidad de hablar *por* las mujeres negras, la mayoría de las cuales son pobres y “silenciadas” por una inadecuada educación, atención de salud y vivienda y por un escaso acceso a lo público. Y no porque yo piense que el feminismo no debería tener nada que ver con una representación de la mujer negra que no puede hablar por sí misma, sino porque el problema del silencio y los defectos inherentes a cualquier representación del silenciado, necesitan ser reconocidos como una problemática central en todo proceso de oposición del feminismo negro (663).

Esta modestia, junto con el llamado directo de Cornel West a los participantes a reconocerse y asumirse a sí mismos como intelectuales norteamericanos (y para afrontar el peso de la historia cultural norteamericana que, junto con los *estudios norteamericanos*, extrañamente está ausente aquí), pudiera ofrecer el modo más satisfactorio de trabajar y resolver el dilema del intelectual de la cultura.

Este, sin embargo, no es el único dilema, y seguramente el más innovativo tratamiento del intelectual en este congreso radica en el nuevo modelo del intelectual como *fan*: “como saben, algo del trabajo más excitante realizado desde los estudios culturales es etnográfico, y ubica al estudioso en algunos aspectos como un ‘fan’” (Ross, 553). Esta es, al menos, una imagen y un papel algo más atractivos que los del *grupista* (*groupie*) de la cosecha sesentera, e implica la transformación de la identidad étnica o grupal (hacia los que el *groupie* se sentía atraído como la palomilla ante la bombilla de luz) en prácticas y desempeños que se pudieran apreciar como un espectador no participante. Esto refleja, de seguro, las transformaciones propiamente posmodernas de la etnicidad en una ne-etnicidad, del mismo modo que el aislamiento y la opresión de grupos acceden (en una auténtica *Aufhe-*

bung hegeliana que preserva y cancela a un mismo tiempo) al reconocimiento de los medios y a su nueva reunificación por la imagen. Pero ésta no es tampoco una solución libre de problemas, porque el nuevo *fan* es algo parecido a un *fan* de los *fans*, y tanto Constance Penley, en su descripción del culto a *Viaje a las Estrellas*, como Janice Radway (en su clásico libro sobre la novela romántica), son cuidadosas al documentar la distancia que tiene que remontarse entre los *verdaderos fans* y sus etnógrafos académicos. Simon Frith va, incluso, más allá: “si, como se sugiere de distintas formas en este libro, los *fans* son intelectuales ‘populares’ (u orgánicos), entonces ellos pueden muy bien tener las mismas ansiedades por el hecho de ser *fans* (y consolarse con los mismos mitos) como el resto de nosotros” (182). Esto subraya un peculiar giro derrideano en la transformación del *pueblo* en *fans*, porque mientras que el primero era una sustancia primaria, acérrima en su esencia, que ejercía un poderoso efecto gravitacional en los intelectuales insustanciales que se agitaban alrededor de él, los segundos abren, como nueva versión, una sala de espejos en la que el propio *pueblo* anhela ser *pueblo* y ser *popular*, siente su propia debilidad ontológica y añora su imposible estabilidad, y narcicistamente intenta, con una serie de rituales, recuperar un ser que nunca existió propiamente. Ello nos conduciría, de seguro, a una visión más psicoanalítica de los grupos y del conflicto étnico (como quizás a través de las líneas de Slavoj Žizek), aunque también ello enfriaría considerablemente el entusiasmo de los intelectuales populistas por una condición colectiva no mejor que la suya propia.

Todo esto supone que el *pueblo* en cuestión refiera todavía a esa población que ve televisión y bebe cerveza de empleados (o desempleados) de clase media o baja que, blancos o negros, hombres o mujeres, generalmente idealizados como la más grande y fundamental realidad social étnica. ¿Pero y qué si fuera de otra manera? En verdad, Meaghan Morris observa ominosamente que “este proceso no se extiende hasta abarcar esa figura que de hecho persiste... como un ‘otro’ irredento: el burócrata” (465). Andrew Ross, mientras tanto, parece darse cuenta en varios momentos de su contribución que lo que es más ambiguo para el público de los estudios culturales, acerca de su propio objeto de estudio (“la tecnocultura de la nueva era”), es que la gente de la nueva era (*new age people*) ya no puede ser *popular* en el sentido populista del término, sino más esperanzadamente *de cultura media* (ciertamente, la originalidad y la importancia del trabajo en curso de Janice Radway sobre el Club del Libro del Mes, radica en su promesa de mostrar la verdadera construcción de la cultura

media como tal, y la función social y política de esa construcción como una suerte de represión o desplazamiento de lo popular). Finalmente, en uno de los momentos más escalofriantes y cómicos del congreso, Ian Hunter describe justo este primer contacto definitivo con el Otro burocrático:

El problema con la crítica estética –y con los estudios culturales en la medida en que todavía están atrapados en la estela de aquélla– es que ella presume comprender y juzgar estas otras regiones culturales desde un mero punto de vista metropolitano, típicamente el de la facultad universitaria de artes. Pero viajar a través de estas otras regiones –las oficinas legales, las instituciones de los medios, los buroes de gobierno, las corporaciones, las agencias de publicidad, etcétera– es hacer un llano descubrimiento: ellas ya están repletas de sus propios intelectuales, que simplemente miran y dicen ‘bueno, ¿qué es exactamente lo que tú puedes hacer por nosotros?’ (372).

El populismo como doxa

Uno no puede, sin embargo, dejar la materia del populismo sin una queja final y más general, que incumbe a unos cuantos rituales teóricos y verbales de esta ideología. El trabajo de Raymond Williams, *Keywords* (palabras clave), es aquí una crucial referencia integral, puede hacer deseable pensar en un material acompañante que se llamara *Palabras-secreteadas* (*buzzwords*) (y que uno se imagina como una especie de gemelo del *Diccionario de Ideas Recibidas y sottisier* de lugares comunes de Flaubert). A falta de eso se pudiera proponer como una especie de profilaxis filológica que, por algo así como diez años, dejásemos de emplear dos palabras: *poder* y *cuerpo*. Nada es más desmembrante que tantas referencias sobre el cuerpo, excepto cuando, como en el artículo de Laura Kipnis sobre el *Hustler* ya referido, o en el de Douglas Crimp, se generan algunos efectos realmente viscerales. Rara vez se accede al materialismo con la letanía corpórea, que parece ser como una sopa arrojada a la (supuestamente) cultura materialista de las masas bajo la vigilante mirada de Bourdieu. El materialismo del cuerpo es el materialismo mecánico del siglo dieciocho y está delineado según el modelo médico (del que deriva el papel de Foucault en estas conductas obsesivas), y no debiera ser confundido con un materialismo histórico que se orienta a la *praxis* y al modo de producción.

Pero de un modo más general, debiéramos sospechar mucho de la referencia al cuerpo como una atracción a la inmediatez (la advertencia se remonta

al primer capítulo de la *Fenomenología* de Hegel). Incluso el trabajo médico y penal de Foucault pudiera ser leído como un recuento de la construcción del cuerpo que rechaza la inmediatez prematura. En cualquier caso, el estructuralismo y el psicoanálisis trabajan enérgicamente en la desmitificación de las ilusiones de la intimidad corpórea más fuertemente sugerida por el deseo. El tema de la tortura no refuta esto y más bien lo confirma haciendo la etérea experiencia corpórea individual la más aislada de todas y la más difícil de abordar. Pero la fascinación actual por la pornografía, la tortura y la violencia es el signo de la pérdida de esa inmediatez y de la aspiración por el imposible concreto físico, más que la prueba por el *Zeitgeist* de que el cuerpo está muy cerca y a la mano. De hecho, lo que está alrededor de nosotros son más bien imágenes y estereotipos de información sobre el cuerpo, que son en sí mismos la fuente más poderosa de interferencia cuando se busca una aproximación fenomenológica al cuerpo mismo. Esto último es, por lo tanto, un tema que siempre ha sido históricamente problematizado, y nunca asumido como un código interpretativo por derecho propio, por lo menos no por nosotros, aquí y ahora.

Y en cuanto al poder, acerca del cual se sugiere frecuentemente en estas páginas que es de lo que tratan los estudios culturales (que “comparten el compromiso de examinar las prácticas culturales desde el punto de vista de su intrincación con, o dentro de, las relaciones de poder” [Bennett, 23]) es aún un *slogan* más peligroso e intoxicante para los intelectuales, que a través de él se sienten más cerca de su *realidad* de lo que verdaderamente lo están. El elemento que destaca es que esas interpretaciones en términos de poder deben servir como desmitificaciones puntuales, o desidealizaciones, o implicar por tanto un cierto *shock*, una penosa refutación para nuestros propios hábitos en principio. Y ciertamente el reino de la cultura es un espacio privilegiado para tales efectos de choque, porque dado el carácter anfibio de las superestructuras (y de esa tendencia a verse desplazadas de su contexto, como indica Stuart Hall), la revelación en este o ese punto histórico, de que la cultura es socialmente funcional, de que ella está esclavizada al servicio de las instituciones, y de que es el venero de lo estético y del tiempo libre, y el reconstituyente incluso de lo utópico, es falsa y engañosa –esta especie de recordatorio oportuno sólo puede ser saludable, particularmente para los intelectuales culturales. Pero si todo es poder, entonces no necesitaríamos ese recordatorio, ni podríamos retener de él su fuerza desmitificadora (que tiene también el beneficio de ponernos en cuestión como intelectuales en un proceso). En

tal caso el *poder* es una explicación tan satisfactoria como la *virtud dormitiva* del opio. Si él está por todos lados, entonces no tiene mucho caso hablar de él (Foucault pudo haber hecho así sólo porque como historiador buscó trazar el *surgimiento* del nuevo esquema del poder moderno). ¿Qué ventaja tiene, en verdad, la estigmatización del poder de ese burócrata corporativo de unas cuantas páginas atrás? ¿No sería más provechoso detenerse en la estructura de las corporaciones multinacionales mismas, con vistas a determinar su modo de influir y producir la propia cultura corporativa? Pero hay una confusión cuando la experiencia individual de la dominación, en actos de racismo, *machismo*, autoritarismo, sadismo o brutalidad personal consciente o inconsciente, se transfieren a fenómenos sociales que son bastante más avanzados y complicados que eso. Konrad y Szelenyi (1979) indicaron, en verdad, algún tiempo atrás que el reino de la experiencia de la producción cultural capitalista es un relativamente pasado de moda y subdesarrollado enclave regresivo del capitalismo tardío. Él atiende al momento empresarial, en una sociedad corporativa hace tiempo desaparecida y hoy presente sólo como nostalgia (la retórica *yuppie* del mercado es así un síntoma cultural que demanda un análisis textual por derecho propio). Por ello no es sorpresiva esa suerte de pintura feudal de la dominación personal y de la subordinación que a veces es convertida en un universo corporativo anónimo. Pero en ese caso aquí hay un discurso a analizar, más que un código interpretativo todavía útil para descifrar otros discursos sociales contemporáneos (formas de brutalidad personal o simbólica, sin embargo, probablemente tiendan a reflejar la ausencia de poder en el sentido social, más que su realización).

Pero a través de este anacronismo, una ideología y una teoría político-liberales se vierten a los estudios culturales (y otras disciplinas), porque la retórica del *poder* conlleva mucho de su bagaje –cierto repudio, por ejemplo, al análisis económico; una especie de postura francamente anarquista de la cosa misma o el matrimonio incompleto entre el heroísmo de la disidencia y el *realismo* del *diálogo con las instituciones*-. La problemática del poder, como fue sistemáticamente replanteada por Weber y después por Foucault, es un movimiento antimarxista diseñado para reemplazar el análisis en términos del modo de producción. Ello abre nuevos campos y genera ricos y fascinantes materiales nuevos, pero los usuarios debieran ser conscientes de sus consecuencias ideológicas secundarias; y los intelectuales debieran, sobre todo, ser conscientes de las intoxicaciones narcicistas de su invocación como simple acto reflejo.

El imperativo geopolítico

Este es el momento para decir no precisamente lo que habría que hacer con el vacío dejado por estas dos palabras murmuradas, y lo que pudieran dejarnos los cabos sueltos de la crítica del populismo, sino para mostrar cómo, de hecho, muchos de los ensayos de esta colección se mueven ya en la dirección planteada.

Esta es la dimensión fundamentalmente espacial de los estudios culturales (subrayada ya por Jody Berland), que al principio puede ser experimentada en la inconformidad con el *parroquianismo* norteamericano y el *excepcionalismo* mencionado con tacto por algunos de los colaboradores extranjeros. Así Stuart Hall, que se declara a sí mismo *enmudecido*, dice que “la enorme explosión de los estudios culturales en los Estados Unidos y su rápida profesionalización e institucionalización, no es algo de lo que cualquiera de nosotros, que los intenta establecer en centros marginales de universidades como la de Birmingham, se arrepienta. Y todavía diría en un sentido más estricto, que ellos me recuerdan la forma en que en Gran Bretaña hemos estado siempre conscientes de los peligros que implica una institucionalización como esa” (285). Y ya hemos mencionado aquí a algunos de los australianos que reflexionan sobre los diferentes significados y la significación de las instituciones culturales en los Estados Unidos (que, a diferencia de las de ellos, son preponderantemente privadas), y sin necesidad de trazar consecuencias diferenciales (véase también a Graeme Turner sobre las diferencias entre Australia y Canadá [644-645]). Hablar de ello de esta manera parece introducir el tema de la nación como tal (que en verdad se convierte aquí en una preocupación importante), pero eso puede ser también limitado y desviarnos del camino.

Meaghan Morris tiene en mente una construcción específica en este espléndido e iluminador arrebató:

Este intercambio me permite darme cuenta de que no he sido suficientemente explícita acerca de por qué el ‘eurocentrismo’ debería preocuparme a nivel elemental en un congreso como éste. Se trata de una inquietud que tengo, más que de una posición que pueda exponer, y quizá emergió de mi alocución más que del texto de mi ponencia. Estoy inquieta acerca del mapa de los estudios culturales elaborado en este congreso y acerca de lo que no está en ese mapa, más que sobre lo que sí está. Hemos hablado acerca de las relaciones locales y globales en un mundo donde Japón, Corea del Sur, Hong Kong, Taiwán, Singapur o Indonesia simplemente no existen, ciertamente no como *fuerzas* de estructuras emergentes del poder mundial. La vez que oí a alguien mencionar la Cuenca del

Pacífico, era para plantear una manera de hablar acerca de las relaciones entre Norte, Centro y Sudamérica –otra forma de permanecer en la masa de tierra americana, y no de cruzar el océano–. No estoy armando un alegato en favor de la inclusividad; es sólo que ciertas estructuras globalizadoras tienen potencial, acaso “sólo” a nivel económico, para afectar las vidas de la gente en el futuro y no están “centradas” de las mismas viejas maneras bipolares (EU/URSS o EU/GB) que las críticas tradicionales eurocentristas a veces asumen eurocéntricamente. Ignorar esto me parece un error político (476).

Hay mucho que decir acerca de este momento, de alguna manera uno de los climas de todo el congreso. Uno pudiera observar que el *eurocentrismo* ya no parece ser la misma palabra, porque seguro es ya un *parroquianismo* norteamericano: incluso si conformadas por las perspectivas canónicas europeas (y muy imbuidas con el regreso de la reprimida y escasamente inconsciente anglofilia –después de la francofilia del momento precedente en la teoría de alto nivel–), ellas son ahora las perspectivas de la visión del mundo de la OTAN norteamericanizada en la que la vieja Europa ya no es tan significativa para nosotros como Birmingham ya no lo es tampoco para los nuevos estudios culturales norteamericanos. Europa y Gran Bretaña son seguramente asuntos vivos para los australianos e incluso para los canadienses aquí, más que para los norteamericanos. Y tal vez este es un murmullo y una implicación más profundos del reproche de Meaghan Morris, de que no estamos suficientemente preocupados acerca del vínculo europeo y edípico y de que somos demasiado complacientes con él. Pero en el mismo sentido, la nueva cultura de la Cuenca del Pacífico que ella destaca pudiera ser una nueva clase de liberación para Australia y para los intentos norteamericanos de compartirla con los japoneses. Y ella no considera a Latinoamérica, un elemento que remedia Donna Haraway, cuya descripción de una análoga cultura del Pacífico es conveniente yuxtaponer en este punto:

Yo crecí en un pueblo en Colorado donde pensaba que el Océano Atlántico comenzaba en algún punto de Kansas y que todo lo que ocurriera al Este de la ciudad homónima tenía que ver con la Costa Este. Sé también que Cornel

creció en California, aunque estimo que debió radicar en el Este por mucho tiempo. La reformulación “atlanticista” de Paul acerca de la herencia africana, la cultura africana y los afroamericanos me replantea muchos asuntos. Pero es una declaración californiana la que quiero hacer. Se relaciona con ver el mundo en su vinculación con América Latina, América Central y México, los cuales viven en un territorio conquistado, desde la cual parece que Quebec es más parte de California que de ese otro mundo del que se ha hablado aquí. Esta es la perspectiva del Pacífico. Pienso en la intervención de Bernice Johnson Reagon sobre la coalición política que tuvo lugar en el festival musical de mujeres de la Costa Oeste, y veo que es un texto absolutamente canónico del feminismo estadounidense en su construcción de la categoría “mujeres de color”, aunque también en su política cultural feminista y en su visión de una nueva política cultural mundial. Ninguna de estas entidades es aprehendida con la tendencia a construir el mundo como blanco o negro, o americano y británico, con un poco de Australia o de Canadá en medio. Semejante trazado global particular deja fuera cuestiones verdaderamente cruciales (703).

Todo lo dicho parece confirmar el punto de vista de Clifford sobre los estudios culturales como un modelo basado en el viaje y el turismo: pero esto sería descartar tensiones más profundas e interesantes, como por ejemplo, las expresadas en la aguda discusión entre Morris y Paul Gilroy, cuya notable propuesta de reconocer y reconstruir una cultura atlántica

propriadamente negra parece a primera vista presentar algunas analogías simétricas con la visión de la Cuenca del Pacífico. Pero Gilroy tiene una agenda algo diferente: “la especificidad del Atlántico negro puede definirse a cierto nivel a través del deseo de trascender tanto las estructuras del Estado-nación como las coacciones de la etnicidad y la particularidad nacional” (194-5; hemos visto ya que Gilroy repudia explícitamente la *política de identidad* y el separatismo cultural). Pero Gilroy puede (y debe)

resistir la inercia divisionista de la celebración del *excepcionalismo* cultural británico o estadounidense (aunque cuando éste se plantea en términos de un *excepcionalismo* de la cultura negro-británica o afroamericana): el gran archipiélago flotante y descentralizado del Caribe está ahí para autorizar esa re-

sistencia. Quizás, sin embargo, los australianos y canadienses no pueden tan fácilmente deshacerse del problema determinante y la categoría de nación, como piensa Jody Berland:

La razón por la que rechacé la idea de identidad en términos de una tradición histórica en la lucha sobre las comunicaciones fue que, en Canadá, es tan imposible como obligatorio hablar acerca del problema de la identidad. Es un completo nudo doble: uno tiene que hablar acerca de ella constantemente porque es un problema, pero no puedes hablar de ella porque tan pronto como empiezas a hacerlo, quedas en peligro de imponer una definición singular sobre algo que en modo alguno es singular (52).

La incomodidad parece tener que ver, en parte, con las palabras *nación* y *nacional*, que evidentemente sirven como vehículo para el bagaje del Estado-nación más viejo y autónomo y suscitan la aprehensión de que uno todavía está hablando acerca de cultura nacional, de *topoi* nacional (como la llama Morris en su interesante esbozo de la versión australiana de ésta), de alegorías nacionales, en una suerte de forma cultural-nacionalista o separatista, porque esa alergia estructural de los estudios culturales a todo lo no mezclado que mencionaba más arriba, es claramente decisiva, y juega un papel más importante en la reacción de Gilroy que en las observaciones de Morris. Pero debiera añadirse que la autonomía es la gran cuestión política de la era posmoderna: el comunismo mismo se fundó en la imposibilidad de la autarquía (incluso del socialismo en algunos cuantos países) en la era multinacional. Debiéramos, así, ver el nacionalismo no como el vicio o el síntoma tóxico de la era de la inmediata segunda posguerra, sino más bien como una especie de nostalgia por una autonomía social que nadie puede conseguir ahora. La *nación* debiera ser usada ahora como la palabra para un término dentro de un sistema, un término que implicara siempre relacionalidad (en tipos más que binarios). En realidad, es necesario un nuevo discurso relacional sobre estas materias globales y espaciales que se hacen sentir a sí mismas a través de tan incómodos debates.¹⁰ El nuevo requerimiento no es –como al respecto de las múltiples posiciones subjetivas y de los problemas estructurales internos de la identidad cultural– una materia de articulación, sino que es uno de superposición de dimensiones incommensurables. Morris nos pide así correctamente “pensar a los estudios culturales como una disciplina capaz de pensar las relaciones entre marcos de acción y experiencia locales, regionales, nacionales e internacionales” (470). Pero la pala-

bra *representación* pudiera ser sustituida aun más sugerentemente por la simple noción de *pensar* esas relaciones. Es pues curioso que Morris quiera rechazar insistentemente el modelo ofrecido por David Harvey en su espléndida *Condition of Posmodernity*, que no necesita ser la palabra final sobre nada, de seguro, aunque propone una manera de trazar el nuevo sistema global con la que se puede comenzar (en verdad, ella misma dice que sus modelos alternativos “usan argumentos económicos similares a los de Harvey” [474]); sin embargo, ¿no es tal vez el marxismo demasiado, como también lo es el eurocentrismo? (Ciertamente, en un momento notable ella parece atribuirle el cuasi-feudal grito de batalla “¡por Inglaterra y el marxismo!” a Terry Eagleton, algo que los camaradas irlandeses no necesitan escuchar). Empero, la suya es con mucho la más rica y estimulante discusión tanto de la autorrepresentación nacional cultural como de las urgentes dimensiones internacionales aún faltantes en los estudios culturales. Y es embarazoso que ninguno de los norteamericanos haya efectuado alguno de estos pensamientos (que Clifford, de seguro, secunda en un modo más reflexivo y contemplativo).

Utopía y conclusiones

Es tiempo de resumir las lecciones de este libro (las lecciones que he aprendido de este libro): acaso lo mejor hecho en la forma de tareas futuras, de una agenda, aunque no necesariamente una agenda para los estudios culturales en el sentido estrechamente institucionalizado y acaso disciplinario que hemos visto surgir de esta colección. Esa agenda incluiría grupos, articulación y espacio; y también podría abrirse a un nuevo espacio (por ahora más bien vacío) sobre mercantilización y consumo. El fenómeno de la lucha grupal –en Bellhooks y en Mercer, por ejemplo– nos recuerda que, no menos que para las clases, los discursos culturales, cuando están debidamente decodificados, pueden siempre y supuestamente constituir muchos mensajes en el proceso simbólico y soporitar muchos distintos movimientos estratégicos y tácticos en lo que es una enorme agonía. Por ello es claro que la hermenéutica apropiada para la clase social también demanda su aplicación aquí, en una situación en la que los objetos culturales estables, o los trabajos o los textos, necesitan reescribirse como movimientos dialógicamente antagonísticos en la lucha entre grupos (que muy específicamente incluye la adquisición de la conciencia del grupo como uno de sus objetivos), movimientos que tienden a expresarse

a sí mismos afectivamente en la forma del aborrecimiento y la envidia.

Esta metodología no parece ser más útil como cuando, en tantos de los colaboradores del volumen, se interioriza el fenómeno de las relaciones de grupo, y se convierte en una materia de sentimientos mezclados, de múltiples posiciones subjetivas, de esquizofrenia productiva y co-conciencia infeliz. Se entiende que todas estas cosas pueden caracterizar la condición colectiva del grupo. Aquí, entonces, el modelo de la articulación parece volver a imponerse por sí mismo, y pasamos de lo dialéctico (en caso de las clases entre grupos) a lo estructural, en un campo particular que es ése de las interrelaciones grupales, el fenómeno intragrupo o la construcción de más grandes unidades torales de grupo. La poética de este momento también parece relativamente distinta de aquella del primero, donde un texto puede ser traducido a un valor simbólico y estratégico que ha poseído simultáneamente con su valor u organización superficial. Aquí la traducción asume la forma de una transcodificación, como sinonimia dentro de un término dado: porque es posible que cualquier término dado sustente varios significados diferentes al mismo tiempo, lo que permite que diversos códigos distintos (y los grupos cuyo lenguaje los constituye) compartan un mismo texto. La conexión de grupo es posible por la transferencia de una semilla o átomo crucial que sujeta momentáneamente los códigos a partir de su propia polisemia.

Pero estas primeras dos zonas de significado y análisis todavía están contenidas y a salvo en los "Estudios Culturales", ahora comprendidos como un vasto Frente Popular o carnaval populista. La tercera dimensión emergió sólo cuando alcanzamos sus límites y miramos sobre el Otro verdadero, el burócrata o la figura corporativa que persiste en el capitalismo tardío y en sus instituciones ahora globales. Es porque este Otro ya no puede ser asimilado a las estructuras previamente descritas que las relaciones con él deben ser modeladas en una forma espacial o externa, que requiere de una especie de análisis geográfico para el que carecemos aún de un lenguaje particularmente adecuado (mi sugerencia de que ese lenguaje no será ni dialéctico ni estructural es poco más que una simple impresión y un posible punto de partida). Es éste, pues, el momento en que nuestro propio estatus-rol social como intelectuales reaparece con una venganza, porque es un rol mediado por la geopolítica, y su valor está conferido por el propio sistema mundial y por nuestra posición al interior de él. Y regresa, entonces, sobre nuestras lecturas y análisis personales para reforzar una nueva exigencia

de la reflexividad geográfica o de la autoconciencia geopolítica, y para demandar la validación de algún recuento de la situación *nacional* desde cuyos puntos de vista se ha hecho el análisis. Ahora se ha entendido que lo *nacional* es simplemente un término relacional para las partes componentes del sistema mundial, que también pudiera ser visto como la superposición de varias clases de espacio (local y regional, tanto como nacional; el bloque geográfico tanto como el sistema mundial mismo). En ese caso, los estudios culturales norteamericanos tendrían aquí que suscribir su dirección un poco más autoconcientemente en cuanto a sus contribuciones.

Pero quien dice Estados Unidos, dice capitalismo global, y el movimiento dentro de su cultura y la dinámica de ese Otro más cierto que cualquiera de los microgrupos que intervienen aquí, demanda el retorno de alguna forma de análisis mercantil del que, salvo por las sugerentes páginas de Jody Berland acerca de la ideología del *entretenimiento*, hay pocas trazas aquí. Tal vez, en una suerte de estilo populista, se sienta que tratar estos productos culturales como mercancías a punto de volar en el proceso formal y puro del consumo, sea de alguna manera menospreciarlos y menoscabar su dignidad, ignorando sus otras funciones sociales y de grupo (esbozadas arriba). Pero ello no parece ser el caso al respecto de un análisis de su verdadera complejidad, si bien es cierto que en relación al consumo como cultura y como forma colectiva de adicción, el acto que lo completa es vacío e indiferente a los contenidos específicos de un objeto dado, y es relativamente poco propicio para un análisis que quisiera hacerle justicia en sus detalles importantes. Sin embargo, el conflicto, la alienación, la reunificación y cuanto se utiliza para nombrar a lo inauténtico, tiene que ser dado su deber. Nada verdaderamente interesante es posible sin la negatividad. El error y la ideología y las falsas apariencias, también son hechos objetivos a reconocer frente a la verdad. La estandarización del consumo es como una barrera del sonido que confronta las euforias del populismo; es como un hecho de la vida o una ley natural que apenas rozara el espectro.

Más allá yace la utopía, algo que también obra secretamente en estas páginas, y dondequiera que se encuentren las formas más oscuras de la diversión, la celebración del grupo y el narcisismo. También ella debe ser nombrada, porque sin ella la vida a medias decae a velocidad increíble, expuesta como está a aquella luz llena de smog y al aire contaminado de la realidad cotidiana. Donna Haraway la nombra aquí, en un ensayo de tal alcance y profundidad que no puedo hacerle justicia, sino dejarlo aislado en estas páginas

conclusivas. Será suficiente con decir que en un inmenso movimiento circular de rotación lenta, Haraway menciona una sucesión de lo radicalmente Otro o de los aspectos alternativos que hay en nuestros propios aspectos: el bosque lluvioso en nuestro espacio social; lo extraterrestre en nuestro uno físico; el microcosmos biomédico en nuestros cuerpos aún convencionales, y un macrocosmos de ciencia ficción en nuestras mentes convencionales todavía. Dejemos que estas utopías se muevan como una especie de firmamento estrellado sobre esta colección, y ciertamente, sobre los estudios culturales en general.

Notas

- ¹ Grossberg, Nelson y Treichler, eds., 1992. Ver referencias internas de páginas en este texto.
- ² Como en “el infeliz matrimonio entre el marxismo y el feminismo”. Véase el reciente trabajo de Jane Gallop (1992) para una exploración más elaborada de los modelos alegóricos por los cuales un feminismo emergente ha buscado contarse a sí mismo la historia de esa emergencia.
- ³ Hay que mencionar también el trabajo de Dick Hebdige *Subculture*, que más que ninguno otro ha inventado el estilo y el enfoque reiteradamente adoptados en la presente conferencia.
- ⁴ Véase en particular aquel muy triunfalista artículo de uno de los organizadores del presente congreso: Nelson, 1991: 24-38.
- ⁵ Véase el prefacio de 1857 a los *Grundrisse*, además de Althusser y Balibar (1970: 174 y ss. y 207). Estoy en deuda con Perry Anderson y Ken Surin por su ayuda para esta atropellada genealogía. José Ripalda Crespo me asegura que la historia del concepto más allá de Marx es banal y se pierde en la noche de una escolástica medieval. Entretanto, el uso más reciente y familiar del término figura en la notable anatomía de las alianzas políticas de Laclau y Mouffe (1985, 105ss.), que no atribuye el concepto históricamente (lo que sin embargo no se encuentra en Gramsci). Finalmente, tanto Denning como Ross me han dicho que ésta imagen fundamental era siempre expresada en Birmingham –¡vestigios de la locomotora de la historia!– como lo que en Gran Bretaña se conoce como *vagón articulado*.
- ⁶ Véase Eidheim (1969: 39-57) y Ben McGrane (1989), que irrumpen en nuevos terrenos al analizar las figuras sucesivas de lo Otro en el Renacimiento (como un Otro que es un ser infernal, en el mismo nivel que el oro y las especies), en la Ilustración (como un Otro que es pagano y no ilustrado, en el sentido preciso de ser ignorante de unas causas desconocidas) y en el siglo XIX (cuando el Otro era ubicado más atrás y como un punto más temprano en el tiempo histórico).

- ⁷ Véase Horowitz (1985: 90-92) y también la interesante investigación de Perry Anderson (1991: 3-8).
- ⁸ Ver, por ejemplo, las reveladoras observaciones de Constance Penley sobre el sentimiento popular de que los intelectuales –en este caso, las y los feministas– son de alguna manera una clase baja: “las radicales (*slashers*) no piensan que puedan expresar sus deseos por un mundo mejor, más igualitario y sexualmente liberado a través del feminismo; no sienten que puedan hablar como feministas, ni que el feminismo hable por ellas” (492).
- ⁹ Pero es importante asentir, como lo hace Cornel West, que la religión (y en particular el fundamentalismo) es un componente básico y muy extendido de la cultura de masas norteamericana, y además que definitivamente ha sido poco analizada y representada como tal.
- ¹⁰ Esto se sostiene también para la producción cultural, como lo ha sugerido el trabajo de Simon Frith sobre la cultura musical. Por ejemplo, “la tensión en este mundo es menos entre amateurs y profesionales... que entre grupos de referencia locales y nacionales” (176).

Bibliografía

- ALTHUSSER, LOUIS Y ETIENNE BALIBAR
1970 *Para leer El Capital*, Londres, Verso, pp. 174 y ss. y 207.
- ANDERSON, PERRY
1991 “Nation-States and National Identity”, *London Review of Books*, mayo, pp. 3-8.
- BALIBAR, ETIENNE
1991 “Is There a ‘Neo-Racism?’”, en Balibar e Immanuel Wallerstein (eds.), *Race, Nation, Class*, Londres, Verso, pp. 17-28.
- DENNING, MICHAEL
1986 “‘The Special American Conditions’: Marxism and American Studies”, en *American Quarterly*, vol. 38, núm. 3, pp. 356-380.
- EIDHEIM, HARALD
1969 “When Ethnic Identity Is a Social Stigma”, en Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups Boundaries*, Boston, Little, Brown, pp. 39-57.
- GALLOP, JANE
1992 *Around 1981: Academic Feminist Literary Theory*, Nueva York, Routledge.
- GROSSBERG, LAWRENCE, CARY NELSON Y PAULA A. TREICHLER, EDS.
1992 *Cultural Studies*, Nueva York, Routledge.
- HOROWITZ, DONALD
1985 *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley, University of California Press, pp. 90-92.
- JAMESON, FREDERIC
1990 “Commentary”, en *Journal of Modern Greek Studies*, núm. 8, pp. 135-139.

KONRAD, GYORGY E IVAN SZELENYI
1979 *Intellectuals on the Road to Class Power*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich.

MCGRANE, BEN
1989 *Beyond Anthropology*, Nueva York, Columbia University Press.

LACLAU, ERNESTO Y CHANTAL MOUFFE
1985 *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres, Verso.

NELSON, CARY
1991 "Always Already Cultural Studies", en *Journal of the Midwest Modern Language Association*, vol. 24, núm. 1, pp. 24-38.

