

EL CORAZÓN DE LOS ESTUDIOS CULTURALES: CONTEXTUALIDAD, CONSTRUCCIONISMO Y COMPLEJIDAD¹

THE HEART OF CULTURAL STUDIES: CONTEXTUALITY, CONSTRUCTIONISM AND COMPLEXITY

O CORAÇÃO DOS ESTUDOS CULTURAIS: CONTEXTUALIDADE, CONSTRUCCIONISMO E COMPLEXIDADE

LAWRENCE GROSSBERG²

University of North Carolina, Chapel Hill, USA.

dockrock@email.unc.edu

Recibido: 24 de febrero de 2009

Aceptado: 07 de abril de 2009

Resumen

Este artículo explica mis compromisos y pasiones por los estudios culturales. Creo que las ideas importan, que tenemos mejores formas de acercarse las vastas tareas de transformar el mundo con el mejor conocimiento y entendimiento posibles. Y siempre he creído, durante toda mi vida académica, que los estudios culturales importan no porque sean la única práctica intelectual que puede decirnos algo sobre que esta sucediendo en los mundos en los que vivimos, sino porque constituyen una forma diferente de hacer el trabajo intelectual, y como su resultado, uno puede decir y hacer ciertas cosas, puede producir cierto tipo de conocimiento y entendimiento, el cual puede no ser posible a través de otras prácticas. En este artículo trato de definir el proyecto común que reúne muchas diferentes formas y formaciones de los estudios culturales. Comienzo por contar dos historias. La primera, en su mayor parte (auto)-biográfica, hace una lectura retrospectiva de mi deseo por los estudios culturales a partir de mi experiencia en el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos (CCCS) en la Universidad de Birmingham del Reino Unido; la segunda describe el proyecto de los estudios culturales como un esfuerzo por producir conocimiento basado en el compromiso por la contextualidad radical y el construccionismo, y una política de asumir las posibilidades de la transformación social. Explicando la coyuntura como la especificidad de la noción de contexto de los estudios culturales, mostraré cómo las diferentes formaciones de los estudios culturales pueden ser vistas como respuestas a diferentes problemáticas coyunturales.

Palabras clave: estudios culturales, contextualismo, construccionismo, Centro de Estudios Culturales Contemporáneos (Birmingham).

¹ Artículo resultado de la investigación: «Modernidades en disputa: economías, culturas y políticas» llevada a cabo en el Departamento de Estudios de la Comunicación de la Universidad del Carolina del Norte.

² Profesor «Morris Davis» de Estudios de la Comunicación en la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill, Estados Unidos. Lawrence Grossberg es una de las figuras más visibles de los estudios culturales no sólo en la academia estadounidense, sino en el mundo en general. Dentro de sus publicaciones más conocidas se encuentra la edición (en compañía con Cary Nelson y Paola Treichler) de la ahora clásica compilación *Cultural Studies* (Nueva York-Londres, Routledge, 1992) y su libro *Bringing it all back home. Essays on Cultural Studies* (Durham: Duke University Press, 1997).



CORREDOR
Fotografía de Martha Cabrera

Abstract

This essay explains my commitment to and passion for cultural studies. I believe ideas matter, that we are better off approaching the daunting tasks of transforming the world with the best knowledge and understanding possible. And I have believed, for my entire academic career, that cultural studies matters not because it is the only intellectual practice that can tell us something about what's going on in the worlds in which we live, but because it is a different way of doing intellectual work, and as a result, it can say and do certain things, it can produce certain kinds of knowledge and understanding, which may not be so readily available through other practices. In this essay, I try to define the common project that binds together the many different forms and formations of cultural studies. I start by telling two stories: the first, largely auto-biographical, retrospectively reads my desire for cultural studies out of my experience at the Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) at University in the U.K.; the second will describe the project of cultural studies as the effort to produce knowledge based on a commitment to radical contextuality and constructionism, and a political engagement with the possibilities of social transformation. Explicating the conjuncture as the specifically cultural studies notion of context, I briefly show how different formations of cultural studies can be seen as responses to different conjunctural problematics.

Key words: cultural studies, radical contextualism, constructionism, Center for Contemporary Cultural Studies (Birmingham).

Resumo

Este artigo explica meus compromissos e paixões pelos estudos culturais. Creio que as idéias são importantes, que teremos melhores formas de nos aproximarmos da vasta tarefa de transformar o mundo. Sempre tenho acreditado, durante toda a minha vida acadêmica, que os estudos culturais são importantes, não porque seja a única prática intelectual que pode dizer algo sobre o que está acontecendo nos mundos em que vivemos, senão porque se constituem em uma forma diferente de fazer o trabalho intelectual, e como resultado, podemos dizer e fazer certas coisas, produzir certo tipo de conhecimento e entendimento, o que não é possível por meio de outras práticas. Neste artigo, trato de definir o projeto comum que reúne várias formas diferentes e formações dos estudos culturais. Começo por contar duas histórias. A primeira, em maior medida auto-biográfica, faz uma leitura retrospectiva do meu desejo pelos estudos culturais a partir de minha experiência no Centro de Estudos Culturais Contemporâneos (CCCS) na Universidade de Birmingham no Reino Unido. A segunda descreve o projeto dos estudos culturais como um esforço para produzir conhecimento baseado no compromisso pela contextualidade radical e o *construccionismo*, e uma política de assumir as possibilidades da transformação social. Explicando a conjuntura como a especificidade da noção de contexto dos estudos culturais, demonstrarei como as diferentes formações dos estudos podem ser vistas como respostas a diferentes problemáticas conjunturais.

Palavras chave: estudos culturais, contextualismo, *construccionismo*, Centro de Estudos Culturais Contemporâneos (Birmingham).

Introducción

En las últimas décadas, el tema de los «estudios culturales» ha ganado visibilidad pública como algo digno de ser adoptado o atacado (por cualquier número de razones diferentes en ambos lados). Se ha desplazado rápidamente por el espacio geográfico, disciplinario y político. Por supuesto, fuera de eso y desde mucho antes de dicha visibilidad pública, se ha venido haciendo estudios culturales, algunos sin nombrar nunca su proyecto bajo esta categoría, o incluso sin desear tal identidad compartida. Han aparecido, en su mayor parte después de la Segunda Guerra Mundial, en una variedad de lugares, desde una variedad de disciplinas y proyectos intelectuales. Hay que admitirlo, definir los estudios culturales es una tarea riesgosa. Muchas personas alegan estar haciéndolos. Pero el hecho es que pocas personas que trabajan en los estudios culturales o contra ellos se ponen de acuerdo en una definición. Cualquier definición es susceptible de dejar por fuera al menos a algunas personas que quieren situarse en los estudios culturales. Con frecuencia esto se toma como evidencia de la necesidad de evitar proponer una definición. En ocasiones se asume que cualquier definición inevitablemente establecería límites cerrados, y esto contradeciría la política de los estudios culturales.

Pero creo que debemos asumir el riesgo. Sin cierto sentido de especificidad en los estudios culturales, no hay nada que evite que se conviertan en la última apropiación administrativa y en la marginación de la academia crítica o políticamente articulada. Lo más importante: sin tal sentido de especificidad, también se perdería con demasiada facilidad precisamente lo que ellos contribuyen en términos político-intelectuales, a medida que se convierten cada vez más en un significante casi vacío del estudio de la cultura, o del estudio de la política de la cultura, que los hace pasar de nuevo por estrategias de mercadeo. Por ello espero que mis esfuerzos en este texto se lean no como una mirada hacia el pasado, como si la cuestión relevante fuera juzgar diferentes candidatos, sino como una proyección prospectiva para acoger un proyecto. Quiero sumarme a una conversación sobre cómo debemos usar nuestra energía y nuestro trabajo como académicos.³

Permítanme afirmarlo con la mayor claridad. No creo que los estudios culturales traten *sobre* la cultura, si bien la cultura es crucial para su proyecto. Los estudios culturales no son el estudio de los textos o la textualidad; no pretenden interpretar

³ Típicamente, si nadie tiene la autoridad para tratar de describir los estudios culturales, en cuyo caso se nos deja al relativismo, o los únicos que tienen autoridad son aquellos con quienes se está de acuerdo por anticipado. He pasado toda mi carrera luchando para abrir puertas y espacios para los estudios culturales, en los ámbitos institucional e intelectual, y aquí ofrezco únicamente mi percepción de aquello por lo he luchado.

o juzgar textos particulares o tipos de textos. No tratan de la interpretación de textos, o de la lectura del poder social que se desprende de ellos, o de la lectura de las realidades sociales como textos. No son la práctica de leer el mundo en un grano de arena. Ni son el estudio de las culturas nacionales

ni un nuevo acercamiento al lenguaje o a los estudios de área, aunque creo que los estudios culturales tienen algo que decir de todos ellos. Tampoco pueden definirse por un enfoque en la cultura de masas o la cultura popular o las culturas subalternas. No tratan de la teoría como metáfora para la inscripción del poder en los textos o en la vida social, o como una garantía de ello.

Si se me presionara a hablar de maneras más convencionales, podría comenzar describiendo los estudios culturales de esta forma: se interesan por la descripción y la intervención en las maneras como las prácticas culturales se producen, se insertan y funcionan en la vida cotidiana de los seres humanos y las formaciones sociales, con el fin de reproducir, enfrentar y posiblemente transformar las estructuras de poder existentes. Es decir, si la gente hace historia, pero la hace en condiciones que les son ajenas, los estudios culturales exploran las maneras como este proceso se realiza con las prácticas culturales y a través de ellas, y el lugar de dichas prácticas dentro de formaciones históricas específicas. Pero esto también es inadecuado, de modo que podría intentarlo de nuevo.

Los estudios culturales describen cómo las vidas cotidianas de las personas están articuladas por la cultura y con ella. Investiga cómo las estructuras y fuerzas particulares que organizan sus vidas cotidianas de maneras contradictorias empoderan o desempoderan a las personas, y cómo se articulan sus vidas (cotidianas) a las trayectorias del poder político y económico y a través de ellas. Los estudios culturales exploran las posibilidades históricas de transformación de las realidades vividas por las personas y las relaciones de poder en las que se construyen dichas realidades, en cuanto reafirma la contribución vital del trabajo intelectual a la imaginación y realización de tales posibilidades. Los estudios culturales se ocupan del papel de las prácticas culturales en la construcción de los contextos de la vida humana como configuraciones de poder, de cómo las relaciones de poder son estructuradas por las prácticas discursivas que constituyen el mundo vivido como humano. Tratan de usar los mejores recursos intelectuales disponibles para lograr una mejor comprensión de las relaciones de poder (como el estado de juego y equilibrio en un campo de fuerzas) en un contexto particular, creyendo que tal conocimiento dará a las personas más posibilidades de cambiar el contexto y, por ende, las relaciones de poder. Es decir, buscan entender no sólo las organizaciones del poder, sino también las posibilidades de supervivencia, lucha, resistencia y cambio. Dan por sentada la contestación, no como realidad en cada instancia, sino como presuposición necesaria para la existencia del trabajo crítico, la oposición política e incluso el cambio histórico.

Sin embargo me parece que esto pasa por alto algo crucial sobre los estudios culturales; de hecho, omite precisamente lo que se encuentra en el corazón de los estudios culturales. Como lo planteó alguna vez Hall, hablando sobre los estudios culturales en los Estados Unidos:

Se necesita toda una gama de trabajos para decir qué es en este contexto. Qué es en relación con esta cultura que lo separe genuinamente de trabajos anteriores o producidos en otro lugar. No estoy seguro de que los Estudios Culturales en los Estados Unidos hayan pasado realmente por ese momento de auto-aclaración [...] Creo que importa lo que es en situaciones particulares [...] es la inserción precisa de cierto tipo de práctica crítica en un momento institucional y ese momento es precisamente el de la vida académica institucional en este país (1992: 292).

Esa vida institucional es únicamente el contexto más inmediato de nuestro trabajo como intelectuales, y no puede separarse de sus relaciones con otros contextos próximos y concéntricos de la vida social, política, económica y cultural, es decir, de la totalidad de la formación social.⁴

Creo que el proyecto de los estudios culturales, que vincula a diferentes personas y trabajos, y al parecer amenaza muchos otros, implica un compromiso con una práctica particular de trabajo intelectual-político, y con la reivindicación de que tal trabajo intelectual importa dentro y fuera de la academia. Los estudios culturales son una manera de habitar la posición del académico, el profesor, el artista y el intelectual, una manera (entre muchas) de politizar la teoría y teorizar la política.

El proyecto de los estudios culturales es un esfuerzo por hallar una práctica

⁴ No veo mucha evidencia de que mucho de lo que pretende ser estudios culturales, no sólo en los Estados Unidos, sino también en muchas otras partes del mundo noratlántico (euromoderno) haya pasado por este momento de autorreflexión. En lugar de ello, con demasiada frecuencia el trabajo crítico ha fraguado otro tipo de insularidad al convertir la autorreflexión en una forma de autoenfascamiento, que lo hace demasiado introvertido y personal. Como lo ha observado Doreen Massey (conversación personal, 18 de abril, 2005) se ha vuelto muy fácil para los intelectuales críticos centrarse en preguntas de identidad y memoria personal —interna—, en Occidente y en las ciudades en las que residen.

intelectual que sea responsable con el contexto cambiante (las condiciones geográficas, históricas, políticas, intelectuales e institucionales en continuo cambio) en el que trabaja. Como tal, construyen para sí mismos una reclamación más limitada y modesta a la autoridad de lo que se suele hacer desde la academia; rechazan todos y cada uno de los sueños de verdad universal, absoluta, completa y perfecta, y al mismo tiempo, se niegan a dejar el sueño de la verdad a los

fardos del relativismo. Su modestia se basa en sus rigurosos esfuerzos por contar la mejor historia que pueda contarse, sobre cualquier contexto, dentro de ese contexto. Aceptan que el conocimiento y la política, así como las herramientas de su producción, están siempre, de manera inevitable, limitadas por el contexto. Pero se rehúsan a concluir que sea imposible el conocimiento o los juicios sobre conocimientos contrapuestos; quieren aferrarse a una concepción más modesta de la posibilidad y la autoridad del conocimiento. Al mismo tiempo, su modestia

socava cualquier supuesto de que ser un académico en estudios culturales (o tener conocimiento especializado en cultura y en prácticas de interpretación) lo convierta a uno en experto en absolutamente todo. En lugar de ello, ¡los estudios culturales toman trabajo!

Quiero en este artículo intentar definir ese proyecto común, para explicar quizá algo sobre el «corazón» de los estudios culturales como su centro y la fuente de al menos una parte de la pasión que subyace al trabajo. Para hacerlo contaré dos historias: la primera, en su mayor parte (auto)-biográfica, hace una lectura retrospectiva de mi deseo por los estudios culturales a partir de mi experiencia en el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos (CCCS); la segunda construirá los estudios culturales desde su compromiso central hacia una contextualidad radical.⁵

En búsqueda del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos

En 1968, como resultado de varios eventos fortuitos y fuerzas políticas desafortunadas, fui a estudiar —por una temporada demasiado breve— al Centro de Estudios Culturales Contemporáneos.⁶ Para ser honestos, no tenía idea de qué era el Centro. Nunca había oído hablar de Richard Hoggart o Stuart Hall (en ese entonces director fundador y director asociado, respectivamente). Fui con un interés en la «vida social» de las ideas (filosofías) y los símbolos populares, por un fuerte

⁵ Aunque me baso principalmente en el trabajo y las palabras de Stuart Hall, creo que este compromiso es visible por lo general en el trabajo del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos, así como en otras figuras de los estudios culturales, como Raymond Williams. Permítanme aclarar algo. No estoy diciendo que Williams, o casi todas las primeras personas asociadas con el Centro tuvieran conciencia de ser contextualistas radicales. Lo que creo es que eso es a lo que apuntaba la práctica, si bien el vocabulario para describirlo puede no haber estado allí. Y por supuesto, el compromiso puede haber sido más o menos sólido (y más o menos consciente) en diferentes prácticas y practicantes. Pero como me señaló recientemente Stuart Hall (conversación personal, 10 de abril, 2005), «Nunca confíes en el narrador, confía en la historia».

⁶ Richard tenía una especie de presencia intelectual continua en la universidad donde cursé mi pregrado, la Universidad de Rochester, y algunos de mis profesores del departamento de historia habían mantenido algún contacto con él.

⁷ Aunque con demasiada frecuencia, las diferencias se han simplificado demasiado, como si pudieran reducirse, por ejemplo, a las diferencias sin duda reales entre Richard Hoggart y Stuart Hall en materia intelectual, estilística y política.

interés en descubrir cómo funcionaba la música popular en la unión de la política y lo popular de un lado, y de otro, las diversas fracciones de lo que entonces se conocía como la contracultura. No tenía idea de qué eran los estudios culturales —mis profesores de la Universidad de Rochester me aseguraban que allí me sentiría intelectualmente como en casa— pero por fortuna, la mayor parte de las personas en el Centro sentían la misma incertidumbre. Para reiterar una frase común (usada primero creo que por Angela McRobbie), todos entendimos que los estábamos construyendo a medida que avanzábamos. Fue en ese espacio del Centro, a menudo atestado, contradictorio y lleno de tensiones,⁷ pero para mí siempre emocionante, generoso y receptivo que se inició la trayectoria de mi vida intelectual y política.

El Centro fue creado por dos dimensiones al menos del contexto de la posguerra: de un lado, los acelerados procesos de cambio social y el impacto cada vez más visible de los cambios culturales parecían poner la confusión mundial en la agenda académica; y del otro lado, los cambios en la institución de la academia y los desafíos a la misma, más las formas de práctica académica parecían pedir que se reconsiderara al menos una parte de la función del intelectual.

No permanecí en el Centro tanto como hubiera querido; de nuevo las fuerzas sociales e históricas incidieron en mis realidades y, no cabe duda de ello, la brevedad de mi permanencia en el CCCS tuvo sus consecuencias, positivas y negativas. Lo más importante, lo que me llevé del Centro no fue algún sentido o incluso algún fragmento en particular de la trayectoria teórica que definió la historia del Centro, ni salí de allí con algún sentido de la serie específica de problemáticas (sobre las que hablaré pronto) que llegaran a asociarse con diferentes épocas y diferentes grupos en el Centro. En lugar de ello, lo que me llevé fue una comprensión de los estudios culturales como respuesta a una serie de frustraciones y críticas a las prácticas académicas existentes y como un intento de hacer el trabajo de manera diferente.

Hoggart había creado el Centro para hacer realidad su visión particular de que la cultura (principalmente la literatura y el arte, pero también la cultura expresiva en su significado más amplio) ponía a disposición, de aquellos formados para hallarlo, un tipo distintivo de conocimiento social. Este conocimiento no puede adquirirse por ningún otro medio. Es un tipo de conocimiento que Hoggart describe en varias ocasiones, como poético, metafórico, intuitivo y subjetivo. Es un conocimiento o acceso privilegiado a lo que Williams llamó la «estructura del sentimiento». Producir dicho conocimiento requiere un riguroso escrutinio de «las palabras en la página» mediante «un análisis literario-crítico», que se mueve entre lo que Hoggart llamó «leer en busca del tono» (en toda su complejidad psicológica, cultural y estética) y «leer en busca de valor». Lo último busca develar el complejo campo de valores que se manifiesta, se refleja o resiste en el trabajo.⁸ De manera crucial, Hoggart afirmó que esos métodos de crítica literaria podían aplicarse de manera útil a una gama más amplia de actividades y productos humanos de lo que pudieran haber imaginado los críticos literarios tradicionales. En particular, Hoggart quería desplazar el análisis del dominio de la alta cultura para llevarla

⁸ Es crucial recordar que Hoggart distinguía entre descripciones de valor —hallando los valores implícitos en ejemplos particulares de cultura expresiva— y juicios de valor.

hacia la clase, las culturas populares y de clase media, que ocupaban cada vez más el centro del escenario de las sociedades occidentales modernas.

Esta práctica de crítica literaria definió uno de los seminarios semanales que constituyeron la actividad regular del Centro. Una vez a la semana, Hoggart (u otro miembro del cuerpo de profesores o investigador visitante) presentaba a

los estudiantes una copia mimeografiada (las únicas formas de reproducción del Centro eran el mimeógrafo y el papel carbón) de pasajes de algún texto: al comienzo de obras de la literatura culta, pero a medida que el año avanzaba, se utilizaron más obras literarias populares e incluso fragmentos de los medios de masas. Si bien al comienzo se identificaban las obras, a medida que pasaba el año era frecuente que recibiéramos textos sin identificación alguna y se nos pidiera pensar cuál sería su procedencia. En ocasiones se nos pedía que comparáramos pasajes, determinando mediante un escrutinio muy riguroso cuáles se clasificaban como «literatura culta», cuáles como literatura popular, y cuáles pertenecían a los medios de masas. Todo el año en ese seminario lo pasamos afinando las habilidades necesarias para leer buscando el tono y los valores.⁹

Los otros seminarios fueron: (1) un seminario de lectura, que más tarde se llamó seminario de teoría, bajo la guía de Stuart Hall, en el que leímos una variedad amplísima de textos sobre teoría sociológica y antropológica, pragmatismo, existencialismo, semiótica, etc. En ese seminario, los participantes exploraban cómo teorizar el proyecto, de manera amplia si bien ingenua, en términos de las relaciones entre cultura y sociedad, como lo habían planteado Williams y Hoggart; y (2) un seminario de investigación en el que las personas presentaban sus investigaciones y eventualmente, se formulaba un proyecto de investigación —grupal— colectivo y cooperativo alrededor de un texto particular. Era aquí, en la práctica, en la investigación, que los participantes trataban de pensar qué eran los estudios culturales, y lo que significaba hacer estudios culturales: ¿Qué significaba entender la cultura en relación con la sociedad, y la sociedad a través de la cultura? Y era aquí que los participantes trataban de encarar la demanda de complejidad e interdisciplinariedad que estaba implícita en la definición de Williams sobre los estudios culturales como el estudio de las relaciones entre todos los elementos en una forma de vida total.

No me sentí atraído hacia la práctica crítica (extraer los valores de los textos),¹⁰ sino hacia las preguntas más grandes que, para Hoggart, fundamentaban el

⁹ Recuerdo el primer seminario, cuando Richard repartió copias de las primeras estrofas de «El tigre» de William Blake, y nos dejó que lo interpretáramos por nuestros propios medios. Después de algunas horas de conversación y análisis, estuvimos listos para presentarle nuestra lectura colectiva a Richard. A pesar de nuestra confianza en que habíamos hecho un trabajo razonable en una lectura minuciosa de las palabras que había allí escritas, Richard no tardó en socavar nuestra confianza y nos dio una clave de lo que una lectura detallada podría tener que decir del texto.

¹⁰ La verdad sea dicha, nunca me ha interesado mucho la lectura o la interpretación de textos particulares.

proyecto de los estudios culturales. La cuestión que Hoggart les planteaba a los textos no era, como pareció llegar a ser en un momento posterior en el Centro, lo que la gente hace con un texto, sino «qué relación tiene este [...] complejo texto para la vida imaginativa de los individuos que constituyen su audiencia» (1969). Para Hoggart, la cultura nos da conocimiento de la vida hecha cuerpo, la vida vivida en toda su

complejidad, lo experiencial de la totalidad de la vida, o lo que Eliot llamó (y que a Hoggart le encantaba citar), «el mundo real de la teología y los caballos». La cultura nos da acceso a la textura de la vida como es vivida, en tanto se desarrolla en un contexto moral e histórico particular; nos dice qué se sentía estar vivo en cierta época y lugar.¹¹

Por supuesto, esta visión fue reconfigurada por sus condiciones materiales, incluyendo: (1) la marginalidad física del CCCS en la Universidad de Birmingham, pero también la marginalidad académica de los proyectos de estudios culturales de Hoggart, Williams, Hall y otros más en general. Después de todo, Hoggart fue contratado en Birmingham como un académico, no como el autor de *The Uses of Literacy*; (2) las contradicciones políticas de la experiencia de los años sesenta; (3) la enorme diversidad, bordeando lo caótico, en el Centro. Esta diversidad fue una característica constante y consistente del Centro, aunque a menudo se eclipsa en historias que presentan únicamente «la diversidad que ganó» (para usar la frase de John Clarke); y (4) los estudiantes de postgrado más bien atípicos que poblaban el Centro. Muchos eran estudiantes de tiempo parcial, que viajaban desde la periferia y tenían sus vidas y empleos en otros lugares. Casi todos tenían lo que puede describirse sólo como intereses y formaciones atípicas (al menos para la educación superior inglesa de la época), pero lo más importante, la mayoría estaban involucrados con sus «objetos de estudio» en formas más que simplemente académicas, sino que eran participantes (habiendo sido configurados por las prácticas y relaciones que estábamos estudiando), lo que de alguna manera los autorizaba políticamente en las cuestiones que trataban de plantear.

Los estudios culturales se propusieron como un tipo de imaginario discursivo en el Centro, que asumía que la cultura (los símbolos, el lenguaje) importaba, al igual que el trabajo intelectual.¹² E importaban no sólo dentro de la academia, sino fundamentalmente fuera de ésta. En ese sentido, el Centro parecía estar tratando de hacer que la academia escuchara las demandas de la política, las demandas del mundo exterior a (o en intersección con) la academia, y que produjera algo que valiera la pena decir tanto afuera como adentro de la academia, de modo que quienes estuvieran involucrados en la política social y cotidiana quisieran escuchar ese trabajo intelectual e incluso, quizá, hasta

¹¹ Podría ser posible en este punto tratar de configurar a Hoggart como precursor de desarrollos actuales: por ejemplo, un énfasis en la representación y el afecto, en la vida cotidiana e incluso tal vez en la sobredeterminación.

¹² En términos sencillos, el supuesto era que lo que pasa con el lenguaje dice algo sobre lo que pasa en la sociedad.

participar en su producción. Cuando tenía que proponerse alguna noción de los estudios culturales, por lo general era el resultado de demandas pedagógicas, y las más de las veces se conceptualizaba en términos que tuvieran sentido pedagógico.

Aún más, me parecía a mí, un joven buscando un proyecto que pudiera mezclar mis variadas pasiones, compromisos e intereses, que el Centro no estaba tratando de crear una nueva norma o campo académico, sino articular un tipo diferente de proyecto intelectual, una manera distinta de plantear y responder preguntas. Es decir, lo impulsaba un sentido sobre la incapacidad de las normas académicas dominantes de proporcionar respuestas adecuadas a las preguntas urgentes e importantes de la época, preguntas que demandaban un nuevo acercamiento al proyecto de conocimiento de las realidades sociales y las posibilidades humanas. Pero más aún, era el fracaso de las normas académicas dominantes incluso para plantear las preguntas, preguntas que venían, al menos en parte, de fuera de la academia, de fuera de los discursos de reproducción académica.¹³

En esta primera época del Centro, el proyecto se vivió más como un sentido de malestar e insatisfacción, y estaba articulado como crítica y como búsqueda, más que como una visión completa y positiva de alternativas coherentes. Los objetos de estas frustraciones y críticas eran una serie de supuestos interrelacionados sobre la forma «adecuada» de realizar el trabajo intelectual: la organización del conocimiento por disciplinas; la lógica dialéctica (negativa, binaria) de los argumentos teóricos; la entrega al reduccionismo y la simplificación; la demanda de universalismo y el deseo de totalización; la demanda de una objetividad que no sólo aislaba cualquier pasión y compromiso, sino también cuestiones de cultura y cambio. Esto parecía

¹³ De modo que cuando se le preguntaba a Williams sobre los límites de los cambios en la cultura universitaria en los años sesenta, respondía que los profesores nunca habían podido renunciar al poder para hacer las preguntas. Quizá esa escucha está arraigada en los escenarios pedagógicos poco tradicionales en los que comenzaron sus carreras muchas figuras importantes de los estudios culturales.

caracterizar las prácticas dominantes de las ciencias humanas, aun dentro de las humanidades, por lo que eran fundamentalmente inadecuadas frente a las demandas y los cambios que estaban tomando lugar en el mundo en el que vivían los integrantes del Centro.

Los compromisos epistemológicos del Centro se ofrecían a menudo de manera implícita y a veces, incluso, como rechazos incipientes de estas lógicas básicas dominantes en la empresa académica. En primer lugar, los estudios culturales se basaron en un sentido de malestar (pero no en un completo rechazo) con la organización del conocimiento por disciplinas, pues seguía luchando con la manera de unir los diversos cuerpos de especialidades. Pero el supuesto fundamental del trabajo del Centro, de que la existencia humana sólo podía entenderse de manera relacional, encapsulado en las primeras concepciones del campo como «cultura y sociedad», significaba que los estudios culturales estaban obligados a transgredir las fronteras entre las disciplinas. Tendrían que hacerse cargo de los objetos que «constituían» varias disciplinas, pero también tendrían que cambiar aquellos objetos, precisamente porque tales objetos disciplinarios aún no se entendían relacionalmente.

Con igual importancia, tendrían el sentido de que ningún aspecto de la vida humana (así como la vida humana en su totalidad vivida) podía separarse de las cuestiones y efectos de la cultura, significaba también que los estudios culturales transformarían aún más y más los objetos disciplinarios, pues tenían que entenderse en parte a través del lente de la cultura, dado que siempre se construían discursivamente, al menos en parte. Como resultado, los estudios culturales tendrían que ser interdisciplinarios y antidisciplinarios; deberían transformar las disciplinas aun a medida que se servían de ellas, y tendrían que ser reflexivos sobre las maneras como hacían esto, haciéndose conscientes de sus propias condiciones de producción de conocimiento. Así, pese a que los primeros trabajos de los estudios culturales británicos se describen a menudo como la unión de los estudios literarios y sociológicos, es mejor pensarlos, así lo creo, como la reescritura de lo que significa hacer cualquiera de éstos precisamente porque deben hacerse juntos. De ese modo, los estudios culturales implicaban cierto riesgo. Reclamaban el riesgo de hablar más allá de las propias competencias disciplinares y en las que se tenían credenciales.

Segundo, los estudios culturales se basaban en un sentido de malestar con lo que podría llamarse la lógica argumentativa de las humanidades, que tendían a pensar en términos de relaciones dialécticas de oposición, contaminación o mediación. Esto era cierto si se estaba pensando en paradigmas (humanismo/estructuralismo, materialismo/idealismo), política (dominación/subordinación, poder/resistencia) o en problemas (individuo/social, estructura/agencia, estabilidad/cambio). A mi manera de ver, la lógica de los estudios culturales es, y ha sido siempre la de ocupar el punto medio, no en el sentido de un compromiso (el punto medio aristotélico), sino en el sentido de funcionar entre campos, de abrir nuevas posibilidades, de percibir multiplicidades en lugar de simples diferencias.

Tercero, los estudios culturales se basaron en un sentido de malestar con la que puede ser la lógica más básica de la empresa académica, que estipula que la comprensión académica se basa en metas de simplificación y reducción. El poder normalizador de la mayoría de las formas modernas de producción de conocimiento depende de un movimiento de lo complejo a lo simple, de lo concreto a lo ejemplarizante, de lo singular a lo típico. Los estudios culturales se construyen sobre el deseo de hallar un modo de conservar la complejidad de la realidad humana, para rehusarse a reducir la vida humana o el poder a una dimensión, a un eje, a un marco explicativo. Rechazan reducir la complejidad de la realidad a un solo plano o dominio de la existencia —sea éste la biología, la economía, la política de estado, las relaciones sociales y sexuales o incluso la cultura—. Cada uno de estos planos existe en relación con los otros sin ser reducible a cualquiera de ellos. Así, al contrario de algunas otras teorías culturales contemporáneas, los estudios culturales creen que hay realidades materiales

(no discursivas), cuyos efectos son reales y mensurables. ¡No convierte todo en cultura! Los estudios culturales no tratan el mundo como si fueran única y absolutamente cultura; y no niega la existencia material del mundo aparte de las maneras como los seres humanos lo entienden y se comunican sobre él. Los estudios culturales no son una forma de idealismo radical en el que el mundo real se pierde en los significados que nosotros (como mentes o como hablantes) construimos de él, sino una celebración de la multiplicidad de las materialidades.

Los estudios culturales tratan, tan bien como pueden, de aceptar el hecho de que las cosas son siempre más complicadas de lo que cualquier perspectiva, cualquier juicio pueda conceptualizar. Si el mundo es complejo y cambiante, entonces parecería obvio —aunque, a la vez, profundamente novedoso— que la práctica de la producción de conocimiento exigía que se hiciera más que descubrir constantemente lo que ya se sabe. En otras palabras, el lugar donde se acaba (en el análisis de lo que sucede) rara vez será el lugar donde se comenzó, o incluso donde se habría esperado llegar. En lugar de la retórica disyuntiva de la academia moderna, los estudios culturales adoptan una retórica conjuntiva, «sí (eso es cierto), pero también lo es ... (y también esto... y aquello...)», una lógica del «sí y... y... y», en la que cada cláusula adicional transforma los significados y efectos de todas las anteriores.

Los participantes de este proyecto tampoco estaban dispuestos a postergar las dificultades, las contradicciones, los excesos, las resistencias, que siempre hacían inadecuadas tales explicaciones singulares a un replanteamiento, un apéndice, un último capítulo. Los estudios culturales reconocían que las personas (los grupos, las instituciones, los estados, etc.) intentan realizar toda clase de cosas, pero ese intento no siempre equivale al éxito, y que las acciones humanas muy a menudo se ven abocadas a enfrentar el fracaso como a construir el éxito. La realidad tiene que ver tanto con las configuraciones de desarreglos, fracasos y remedios, presiones, fuerzas y posibilidades como con visiones y el triunfo. Las complejidades son, de hecho, precisamente de lo que se trata la realidad vivida y deben incluirse desde el principio mismo. Este compromiso con la complejidad entonces manifiesta también un compromiso político fundamental: a saber, que el cambio nunca es bien servido reduciendo la complejidad a la simplicidad. Los estudios culturales son, por consiguiente, ¡decididamente antirreduccionistas!

Cuarto, los integrantes del Centro asumían una actitud de sospecha ante los reclamos de universalismo adelantados por gran parte de la labor académica. Las teorías se suponen, en cualquiera de las condiciones enunciadas que son incluidas en la teoría misma, para ser aplicables universalmente. Ahora mientras muchos proyectos intelectuales contemporáneos se oponen a tal universalidad, por lo general en la forma de teorías particulares que a menudo parecen

implicar el relativismo (o parecen ofrecer poca resistencia a ser considerados como relativistas), lo que presencié en el trabajo que se hacía en el Centro, en especial en los seminarios de teoría e investigación, era un intento de pensar el conocimiento contextualmente, de plantear conocimiento que no pretendiera abarcar necesariamente el mundo entero. Siempre he pensado que este esfuerzo por hacer un trabajo radicalmente contextualista —por llevar ese contextualismo no sólo al objeto, sino también a la teoría y la política, por resistir el universalismo epistemológico de la ciencia— es el corazón mismo de los estudios culturales.

En estrecha conexión con el deseo de universalismo, en especial en las humanidades está el deseo de la completud (y un deseo de protegerse uno mismo de la posibilidad de la crítica). Dicho sueño —de un análisis perfecto— no sólo proporcionaría la medida para nuestro estudio, sino que también garantizaría la política (la pureza política, la utilidad política) de nuestra labor, garantizando que nuestro trabajo sólo produciría los efectos que queremos y aislándonos de la posibilidad de ser cooptados. El reflejo de ese deseo es la práctica cada vez más común de crítica en las humanidades, que determina que estemos siempre e inevitablemente decepcionados con cualquier análisis, puesto que nunca puede estar completo. Aún más, tales fallas marcan la complicidad de cualquier análisis incompleto con los mismos sistemas de poder que se busca entender y desafiar, lo que es incluso más pretencioso. Aparentemente, lo que falla le sirve al enemigo. Lo más común es que esto tome la forma de argumentos por ausencia: usted no habló sobre «tal cosa». De nuevo, el trabajo del Centro parecía oponerse a tales prácticas y supuestos. Los estudios culturales simplemente rechazaban la idea de que fueran posibles tales garantías; la complejidad del mundo simplemente significaba que se tendría que estar siempre trabajando, seguir teorizando, aceptando el fracaso como parte del camino para contar mejores historias.

Y finalmente, había en el Centro una negativa fundamental a la demanda, impuesta con tanta fuerza en la academia, por aislar las propias pasiones, las simpatías biográficas y los compromisos políticos, en nombre de una objetividad (espuria) intelectual (léase científica). Los estudios culturales sabían, al igual que los pragmáticos (cuya influencia era tan fuerte en el asesor de mi tesis doctoral Jim Carey), que sin tales apuestas en el mundo no hay deseo o necesidad o posibilidad de conocimiento, en nuestras vidas ni en las vidas de los otros. El conocimiento siempre depende de lo que Restrepo (2008) llamó la «relevancia visceral». Y mientras se siguiera buscando un mayor entendimiento con el fin de hallar, en cierta medida, otras posibilidades políticas, nunca podría haber garantía alguna de utilidad política o resultados o pureza. Los estudios culturales buscaban combinar el rigor académico y la competencia con la pasión social y el compromiso político.

Al mismo tiempo, había una modestia sobre el sentido de sí del Centro y sobre su práctica, la cual espero que siga dejando huella en los estudios culturales. Nadie en el Centro pensaba que lo que hacían era necesaria o absolutamente mejor o más importante que otras formas de trabajo intelectual. No pensaban que todas las personas debían hacer estudios culturales, o que estuvieran contando las únicas historias dignas de ser contadas. Esa modestia es muy a menudo negada por algunos, que sacan de contexto el trabajo del Centro, y por ende, sus mismas preguntas. Así, los estudios culturales tratan de evitar en forma diligente lo que podría llamar la «hiperinflación de las (pequeñas) disciplinas» y, a menudo, diferencias aun menores. Me refiero aquí no tanto a la universalización de las teorías, sino a los dominios teóricos, donde nociones como la cultura, la comunicación, el performance o la retórica reclaman cada vez más no sólo la omnipresencia (que todo es «x» o que «x» está en todas partes, en lugar de que todo puede existir en relaciones con «x»), sino que además este concepto tiene la «respuesta» a todas nuestras preguntas y problemas. Debo admitir que siempre desconfío de cualquier formación intelectual que piense que su centro, su concepto teórico fundador, es lo que en realidad siempre habíamos estado buscando. Rara vez se definen o localizan estos conceptos en algo que no sea de una forma puramente teórica o incluso ontológica. Es decir, sin dejar en claro las consecuencias empíricas específicas del concepto, es imposible saber cuáles son las apuestas del argumento o cuál es la diferencia que establece dicho concepto. Esa hiperinflación se logra de varias formas: (1) leer cada trabajo intelectual del agrado de uno como un ejemplo de «x» aun cuando el autor sea o no consciente de ello; (2) si un autor usa «x» en un momento específico de un argumento de mayor envergadura, leer la totalidad como si ejemplificara la parte (y así se convierte en un ejemplo de «x»); (3) apropiarse subrepticamente de la polisemia sin teorizarla, de modo que pueda jugarse en las ambigüedades; y (4) aplicar el concepto a un creciente universo de objetos. Y mientras exista un discurso imperialista de este tipo ligado a los estudios culturales, creo que viola en esencia el espíritu y la práctica de los estudios culturales realizados en el Centro.

Me parece que el Centro estaba tratando de hacer algo que yo no había encontrado antes: integrar la convicción en la importancia del mejor conocimiento —el producido con mayor rigor—, un reconocimiento de lo caótico del mundo por fuera de las categorías académicas, y un compromiso con la responsabilidad política de los intelectuales. Esta búsqueda de contra-lógicas epistemológicas, de una manera diferente de hacer el trabajo intelectual, fue lo que vi en el Centro, al menos lo que recuerdo de mi experiencia. Y esa experiencia, así como las relaciones que entablé con la gente que había en el Centro, especialmente con Stuart Hall, ha configurado mi carrera académica desde entonces. La mayor parte de lo que he descrito era en el mejor de los casos implícito, incluso germinal, en los primeros días del Centro. Lo que estaba claro era que había una problemática epistemológica; lo que estaba claro

era que el desafío, el proyecto, era encontrar una práctica diferente de producción de conocimiento, que no sólo rechazara las prácticas intelectuales dominantes de las ciencias humanas, sino que también encontrara una expresión positiva, en su epistemología misma, de su compromiso profundo con (una ontología de) la relacionalidad, y la necesaria efectividad de la cultura. Estas lógicas eran también lo que integraba, como prácticas y proyectos intelectuales, los estudios culturales británicos con el trabajo de Jim Carey, mi profesor en los Estados Unidos, a quien Stuart Hall me envió diciendo que era la única persona que conocía que estuviera intentando hacer estudios culturales en los Estados Unidos en esa época.

Los estudios culturales como contextualidad radical

Ya he sugerido de manera implícita que los estudios culturales se definen por su práctica, entendida ésta como un intento riguroso de contextualizar el trabajo intelectual y político, que el contexto define su objeto y su práctica. De hecho, Hall es, en una serie de entrevistas recientes, bastante explícito sobre la «perspectiva intelectual» de los estudios culturales como una interrogación de contextos (Hall usa el término «coyuntura»): «Tienen una vocación intelectual para producir una comprensión crítica de una coyuntura, una coyuntura histórico-cultural». Y nuevamente, hablando del proyecto colectivo del Centro: «El compromiso de entender una coyuntura es lo que desde el comienzo pensamos era la labor de los estudios culturales».¹⁴

Los estudios culturales parten del supuesto de la relacionalidad, que comparten con otros proyectos y formaciones, pero toman la relacionalidad para implicar o, de manera más precisa, como equivalente de la pretensión más radical de contextualidad: que la identidad, importancia y efectos de cualquier práctica o evento (incluyendo los culturales) se definen sólo por la compleja serie de relaciones que le rodean, interpenetran y configuran, haciéndole ser lo que es. Ningún elemento puede aislarse de sus relaciones, aunque esas relaciones puedan cambiarse, y estén cambiando constantemente. Cualquier evento puede entenderse exclusivamente de manera relacional, como una condensación de múltiples determinaciones y efectos. Los estudios culturales representan así el compromiso con la apertura y la contingencia de la realidad social donde el cambio es lo dado o la norma. Ese contextualismo radical se encuentra en el corazón de los estudios culturales.

¹⁴ Stuart Hall y Bill Schwarz, entrevistas inéditas, 2004.

Es por eso que, por ejemplo, al escribir sobre *Policing the Crisis*, Hall dice:

Si sólo se hubiera tomado la raza como un asunto negro, se habría visto el impacto de la ley y las políticas de orden en las comunidades locales, pero nunca se habría visto el grado en que la raza y el delito eran un prisma para

una crisis mucho mayor. No se habría mirado la imagen mayor. Se habría escrito un texto negro, pero no se habría escrito un texto de estudios culturales porque no se habría visto esta articulación arriba en los políticos, en la institución judicial, hasta abajo en el talante popular de las personas, en la política, así como en la comunidad, en la pobreza de los negros y en la discriminación (1998: 192).

De manera similar, Hall siempre ubica, contextualiza, su trabajo en la raza, como cuando afirma: «Nunca he trabajado sobre la raza y la etnicidad como un tipo de subcategoría. Siempre he trabajado sobre la formación social en conjunto que es racializada» (1995:53-54). El resultado es, por supuesto, que cualquier discusión de asuntos de raza y etnicidad no puede separarse de la formación social particular en la que se ubica y a la que se dirige la discusión de Hall. Él es rigurosamente consistente en esto: «No pido para mi versión particular de una noción no esencialista de raza una integridad permanente. Puedo reclamar para ella sólo una cierta verdad coyuntural [léase ‘contextual’]» (1997: 157). Es demasiado fácil olvidar —y muy a menudo se olvida—, que el trabajo sobre el racismo y, partiendo de ahí, sobre la identidad en sus distintas formas, se aborda en el contexto y como respuesta a cuestiones sobre los cambios en las formaciones sociales. Los estudios culturales abordan de manera «práctica» su contextualismo.¹⁵

Este contextualismo radical está encarnado en el concepto de articulación. La articulación nombra tanto los procesos básicos de la producción de la realidad, de la producción de contextos y del poder (i.e., determinación o efectividad), como la práctica analítica de los estudios culturales. Es la práctica transformativa o el trabajo de hacer, deshacer y rehacer relaciones y contextos, de establecer nuevas relaciones a partir de viejas relaciones o de no relaciones, de trazar

líneas y mapear conexiones.¹⁶ Pero la articulación no es una práctica única o singular. Las distintas conexiones tendrán fuerzas diferentes en contextos particulares y deben medirse; no todas las conexiones son iguales o igualmente importantes. De hecho, hay tantas prácticas de articulación diferentes como formas hay de relacionamiento.¹⁷ No debe permitirse que el uso de la noción de contexto allane todas las realidades, singularice cada territorio, como si hablar sobre contextos necesariamente hiciera equivalente cada sistema de

¹⁵ Stuart Hall, conversación personal, 10 de abril, 2005.

¹⁶ Está relacionado con el concepto de ensamblaje deleuziano, pero no es lo mismo que aquél.

¹⁷ Pueden entenderse éstos como modos o perfomances de articulación. Pueden definirse por los términos que entran en la relación o por la naturaleza de la relación. En el primer caso, debemos distinguir, por ejemplo, las articulaciones que relacionan signos particulares con significados particulares, de los que asocian significados con los eventos «reales» que pueden pretender representar, de los que asocian los significados y representaciones con afiliaciones e identidades políticas, o que asocian posiciones de sujeto con identidades culturales específicas. En el segundo caso, debemos distinguir, por ejemplo, entre articulaciones dominantes y subordinadas, visibles e invisibles, silenciosas y silenciadas, ideológicas y afectivas, etc.

relacionalidad, o pusiera cada territorio en el mismo plano o la misma escala. Su sentido del contexto es siempre una unidad compleja, sobredeterminada y contingente. Si puede entenderse un contexto como las relaciones que se han establecido por la operación del poder, en los intereses de ciertas posiciones de poder, la lucha para cambiar el contexto involucra la lucha por entender esas relaciones y, cuando sea posible, rearticularlas.

La articulación exige deconstrucción y reconstrucción; primero debe verse que lo que parecen ser totalidades o unidades armónicas sin costuras ni grietas ha sido forjado de partes diversas y divergentes, como ha sido forjada la apariencia misma de totalidad. Es decir, los mismos procesos de articulación han sido borrados y ahora deben redescubrirse en la posibilidad de desarticulación. La articulación comienza descubriendo la heterogeneidad, las diferencias, las fracturas, en las totalidades. Pero no puede terminar allí, en la negatividad de la crítica, porque la heterogeneidad nunca se mantiene pura y simplemente allí como heterogeneidad. Siempre se rearticula en otras totalidades; esa es la función misma del poder social. Y si no entran en esta lucha, en el intento de pensar a través de las posibilidades de rearticulación, los estudios culturales abandonan el sentido mismo de la posibilidad política que los impulsa.

Esto no significa que la realidad esté enteramente abierta. Los estudios culturales funcionan en lo que Stuart Hall describe como la lógica de «no garantías», que Paul Gilroy ha llamado «anti-antiesencialismo». El esencialismo representa una lógica de garantías; asume que las relaciones que constituyen la existencia social e histórica son necesariamente de la manera como son. El esencialismo es la aseveración de que todas las relaciones que constituyen la realidad vivida y cognoscible tuvieron y tienen que ser de la manera como son, porque las relaciones son ahora y siempre intrínsecas a los términos de la relación misma. En las posiciones esencialistas, las respuestas están garantizadas y todo se junta de antemano. Las identidades son fijas. Los efectos están determinados aun antes de producirse, porque todas las relaciones importantes en la historia están necesariamente contenidas en el hecho mismo de que algo es lo que es, o en sus mismos orígenes. Si la historia no parece desplegarse de acuerdo con esta trayectoria inevitable, es resultado de algún principio externo de negación, como la falsa conciencia.

Los estudios culturales, como todos los antiesencialismos, niegan que la forma y la estructura de la realidad sean inevitables. Pero también rechazan la universalización de la contingencia que caracteriza muchas versiones del antiesencialismo, las cuales también niegan con demasiada facilidad cualquier realidad estable a las relaciones que define la realidad vivida. Los estudios culturales están comprometidos con la realidad de las relaciones que tienen efectos determinantes, pero se rehúsa a asumir que tales relaciones y efectos tengan que ser, necesariamente, lo que son.

No tenían que ser así, pero, dado que lo son, son reales al igual que sus efectos. Los estudios culturales trabajan en el espacio entre, de un lado, el constreñimiento absoluto, el cerramiento, la comprensión final y completa, la dominación total y, del otro lado, la absoluta libertad y posibilidad y la apertura total. Los estudios culturales tratan de construir teorías y descripciones políticas y contextuales sobre cómo se hacen, deshacen y rehacen los contextos. Rechazan cualquier pretensión de necesarias relaciones (garantizadas), así como de necesarias no relaciones (también garantizadas) en favor de no necesarias relaciones (si bien aceptan que las relaciones son reales).

Ahora podemos ver que la articulación es la versión de los estudios culturales de lo que se llama generalmente construccionismo, la pretensión de que la realidad se construye en lugar de estar dada; la realidad es siempre una organización o configuración compleja que se está constituyendo constantemente. Así planteados, nos permiten ver una verdad muy simple: el hecho de que algo se construya no lo hace menos real, independientemente de cuáles sean las piezas que integren esa construcción. El hecho de que los estudios culturales afirmen que algunas de esas piezas sean, necesariamente, discursivas e incluso significativas, no las hace menos reales. Una mesa no es imaginaria por haber sido ensamblada con piezas de madera separadas, y el hecho de que se usen otras clases de elementos —clavos o tornillos, por ejemplo— no la hace menos real. Los estudios culturales no niegan que haya una realidad material, pero sostienen, en oposición a algunos, que es imposible separar lo que algunos llamarían hechos brutos de hechos sociales. El que se traten algunos hechos como brutos, como si no se hubieran construido, dice más sobre la organización particular de la realidad en la que es necesaria tal diferenciación que sobre los hechos mismos.

Diferentes autores han tratado de limitar las pretensiones del construccionismo, predicando una especie de diferenciación cualitativa entre dos tipos de modos de ser: el real y el discursivo (el significado siendo la naturaleza del discurso más comúnmente asumida). Asumen que estos dos dominios de la realidad (similares en cierta forma al dualismo de Descartes entre la sustancia pensante y la materia) son ontológicamente distintos y, con excepción de circunstancias específicas y limitadas, existen en planos distintos que deben ser comunicados por actos de conciencia distintivamente humanos. Pero me parece que el construccionismo rechaza esta dicotomía radical al afirmar que, por el contrario, el mundo está constituido por organizaciones complejas de diferentes tipos de eventos, algunos de los cuales son siempre expresivos (en el sentido amplio del término), y que el discurso es únicamente la forma de expresión en el nivel de la conciencia humana. Es decir, tal como la mesa está hecha de madera y clavos (y quizá incluso de pegante y barniz), la realidad, cualquier realidad, es siempre una articulación compleja de muchos tipos de eventos diferentes. La cultura o el discurso pueden no entenderse adecuadamente

como simples reflexiones externas sobre la realidad que, en ciertas circunstancias, los afecta. Tal vez deba verse como un elemento integral de la realidad, o como lo he sugerido, como un tipo de pegante, barniz, clavos, etc., que ayuda a unir y darle un sentido de pertenencia conjunta (cf. Hacking 1999).

Los estudios culturales consideran que las prácticas culturales (o discursivas) importan porque son cruciales para la construcción de los contextos específicos y las formas de vida humana y de la realidad que habitamos. Los seres humanos viven en un mundo que es, al menos en parte, creado por sí mismos, y ese mundo se ha construido mediante prácticas que construyen y transforman las realidades discursivas y no discursivas (ambas materiales) en forma simultánea e íntimamente interconectada. No sólo están articulados culturalmente cada práctica o evento humanos, sino que las prácticas culturales se encuentran constantemente involucradas en la producción continua de la realidad, no necesariamente como logro intencional de las acciones humanas. Para ponerlo en términos más simples, la cultura en la que vivimos, las prácticas culturales que usamos, las formas culturales que ponemos e insertamos en la realidad, tienen consecuencias en la manera como se organiza y se vive la realidad. Las prácticas culturales contribuyen a la producción del contexto como una organización del poder, y construyen el contexto como una experiencia del poder vivida diariamente. Es por esto que la cultura importa, porque es una dimensión clave de la transformación o construcción permanente de la realidad. Lo que no quiere decir, como afirmaría mucha de la teoría contemporánea, que la cultura por sí misma (e.g., como la producción de significación o subjetividad) construye la realidad.

Los estudios culturales tratan de entender algo sobre cómo se está construyendo la organización del poder mediante la desarticulación y la rearticulación de relaciones, tomando la cultura como punto de partida e ingreso al complejo balance de fuerzas construidas por las relaciones de ésta con la sociedad, la política, la vida cotidiana, etc. Los estudios culturales se interesan, en primer lugar, por las prácticas culturales como su ingreso al contexto material de las desiguales relaciones de fuerza y poder. Pero el contexto mismo no puede separar de esas prácticas culturales y de las relaciones de poder, porque ellas articulan la unidad y la especificidad del contexto como un entorno vivido. Y esto lleva a uno de los compromisos más visibles de los estudios culturales: su práctica es necesariamente interdisciplinaria. Esto suele malinterpretarse como una especie de compromiso a priori (o ataque político a la organización disciplinaria de la academia) antes que como una conclusión de la lógica de la contextualidad radical. El trabajo de los estudios culturales debe ser interdisciplinario porque la cultura no puede analizarse en términos puramente culturales; entender las formaciones culturales específicas requiere mirar a las

relaciones de la cultura con todo lo que no es cultura. Pero, ¿dónde, cómo y cuánto de interdisciplinariedad se necesita? Nuevamente, la respuesta debe ser contextual, política y estratégica. Su interdisciplinariedad debe ser lo suficientemente responsable para producir un conocimiento útil aun cuando esté limitada por demandas estratégicas de la política del contexto.

Así, puede considerarse los estudios culturales como un análisis contextual de cómo se hacen, desafían, deshacen, cambian, etc. los contextos (o aun mejor, un contexto específico), en cuanto estructuras de poder y dominación. La definición de estudios culturales de Raymond Williams, la que más ha influido en su desarrollo en Gran Bretaña, como el estudio de todas las relaciones entre todos los elementos en una forma total de vida, planteaba dos problemas: primero, ¿dónde se ubica el privilegio de la cultura? Y segundo, ¿cómo se especifica el concepto de una forma total de vida para hacer posible esa tarea? Williams no logró entender que el espacio de una forma total de vida es un espacio fracturado y contradictorio de múltiples contextos y formas de vida y de lucha contrapuestas. Ese espacio —un contexto o lo que Hall llama coyuntura— es una compleja articulación de discursos, vida cotidiana y lo que Foucault llamaría tecnologías o regímenes de poder. En cualquier espacio dado, tales contextos son siempre plurales. Aún más, en cualquier contexto, como resultado de sus complejas relaciones con otros contextos, el poder es siempre multidimensional, contradictorio y nunca suturado totalmente.

Los estudios culturales intentan desplegar la teoría (y la investigación) de manera estratégica para ganar el conocimiento necesario para describir el contexto en formas que puedan permitir la articulación de nuevas o mejores estrategias políticas. Toman lo que Marx llamaba la «desviación por la teoría» con el fin de ofrecer una descripción nueva y mejor, moviéndose de «lo empírico» a «lo concreto», donde siempre se conceptualiza lo último. Pero también deben hacer una desviación a través de lo real, del contexto empírico, para poder seguir teorizando. Intentan llegar a una comprensión del contexto diferente y mejor de aquella con la que comenzaron (o la que podrían haber predicho exclusivamente con bases teóricas) basada en las demandas y cuestiones políticas que se les plantearon al principio. No se supone que los estudios culturales redescubran lo que ya sabemos. Es por eso que sólo al final pueden plantearse las preguntas críticas de política, porque sólo puede alcanzarse la política y la estrategia después del trabajo de los estudios culturales. Aunque ponen el conocimiento al servicio de la política, también intentan hacer que ésta escuche la autoridad del conocimiento (y por ende, su rechazo al relativismo). Así, quiero defender los estudios culturales como una rigurosa actividad de producción de conocimiento, sin desconectarla de otros tipos de actividades y compromisos.

Esta contextualidad radical afecta cada elemento de la práctica misma de los estudios culturales, comenzando con su objeto, el cual como he dicho, es siempre un contexto. En consecuencia, el objeto de la atención inicial de los estudios culturales nunca es un texto aislado, sino un conjunto estructurado de prácticas —una formación cultural, un régimen discursivo— que ya incluye las prácticas discursivas y no discursivas. Pero incluso una formación de éstas debe ubicarse en formaciones superpuestas de la vida cotidiana (como un plano organizado del poder moderno). El discurso en los estudios culturales es un hecho integral —público—. Por consiguiente, la cultura se considera siempre parcialmente constituida por su inserción en el contexto política y económicamente constituido de la vida cotidiana. Como Hall *et al.* lo plantean en *Policing the Crisis*:

Hay fuerzas históricas claras en acción en este periodo, que modelan por así decirlo, desde el exterior, las transacciones inmediatas en el terreno entre «asaltantes», potenciales asaltantes, sus víctimas y sus captores. En muchos estudios comparables, estas fuerzas de mayor envergadura no son más que observadas y citadas; su relación directa e indirecta con el fenómeno analizado queda, sin embargo, como algo vago y abstracto —como parte del «segundo plano»—. En nuestro caso, creemos que esos llamados «problemas de segundo plano» son en realidad, exactamente, las fuerzas críticas que producen el «asalto» en la forma específica como aparece (1978: 185).

Más aún, incluso si la cultura define el comienzo de la trayectoria de alguien en un contexto y a través de él, no hay un modo operativo esencial de las prácticas culturales ni garantía de cómo están funcionando en un contexto particular. Los estudios culturales no comienzan con una teoría general de la cultura. Consideran las prácticas culturales como el punto de intersección de muchos efectos posibles. No comienza definiendo la cultura o sus efectos, o asumiendo de antemano las dimensiones relevantes en las cuales describir prácticas particulares. En lugar de ello, las prácticas culturales son lugares donde pueden darse y se dan diferentes cosas, donde hay intersección de diferentes posibilidades.

La contextualidad radical de los estudios culturales también reconfigura su relación con la teoría. Si bien los estudios culturales están comprometidos con la necesidad del trabajo teórico, consideran la teoría como un recurso que debe ser usado de manera estratégica para responder a un proyecto particular, cuestiones y contextos específicos. La medida de verdad de una teoría es su capacidad de permitir una mejor comprensión del contexto, donde lo «mejor» se define, en primer lugar, en términos de una relación con las complejas realidades del contexto, sin reducir la relación a alguna noción de correspondencia y, en segundo lugar, en términos de su capacidad de abrir nuevas posibilidades, quizá incluso nuevas imaginaciones de posibilidades, para cambiar ese contexto. La elección de paradigmas teóricos es siempre una apuesta por lo que funcionará.

En los estudios culturales, la teoría y el contexto se constituyen y determinan mutuamente. En ese sentido, los estudios culturales «desacralizan» la teoría para retomarla como un recurso estratégico contingente. Así, los estudios culturales no pueden identificarse con un paradigma o tradición teórica singular; se han enfrentado, y siguen haciéndolo, con diferentes filosofías modernas y postmodernas, incluyendo el marxismo, la fenomenología, la hermenéutica, el pragmatismo, el postestructuralismo, el postmodernismo, y con los intereses teóricos (y políticos) del feminismo, la teoría crítica de la raza, la teoría *queer*, la teoría postcolonial, la teoría del discurso, etc.

Ahí radica la importancia del elocuente rechazo de Hall al manto del teórico:

Tengo una relación estratégica con la teoría. No me considero un teórico en el sentido de que ese sea mi trabajo. Siempre me interesa seguir teorizando sobre el mundo, sobre lo concreto, pero no me interesa la producción de teorías como un objeto por sí mismo. Y por lo tanto uso la teoría de maneras estratégicas [...] es porque pienso que mi objeto es pensar lo concreto del objeto en sus muchas relaciones distintas (1997: 152).

Para Hall, esto define una práctica distinta de la teoría: «Esto puede ser un trabajo teórico de un tipo en apariencia impreciso, poroso, pero no falto de rigor. Siempre está conectado con lo específico de un momento concreto».¹⁸ Y esta particular relación con la teoría está de algún modo en el centro de los estudios culturales: «los estudios culturales [...] pueden en realidad funcionar

¹⁸ Stuart Hall y Bill Schwarz, entrevistas inéditas, 2004.

moviéndose de una coyuntura histórica a otra usando un marco teórico en evolución que no esté purificado

conceptualmente». En consecuencia, los estudios culturales no están motivados por cuestiones teóricas; no derivan sus preguntas de sus intereses teóricos. De lo contrario, la teoría se convierte en una manera de evitar los riesgos de la investigación. Al definir por anticipado las preguntas y las respuestas, las apuestas teóricas a menudo reducen la posibilidad misma de contar una historia distinta y mejor, una historia de sorpresa y descubrimiento.

Si los estudios culturales tienen una motivación política, también creen que la política es contextual. El asumir que uno sabe de antemano las apuestas políticas, o la solución políticamente correcta, garantiza que uno cuente la misma historia reemplazando por los compromisos políticos el trabajo intelectual necesario para llegar a un análisis y a una estrategia política apropiada. Los lugares, las metas y las formas de lucha pueden entenderse sólo después de que se ha hecho el trabajo de reconstruir el contexto para entender mejor las relaciones de poder. No se puede asumir, pese a las apariencias, que puedan darse por sentadas las apuestas

o los constituyentes políticos de cualquier contexto particular. No se puede simplemente asumir que porque cierto tipo de lucha política tuvo sentido en los años ochenta, tendrá sentido en los noventa. No se puede asumir que porque cierto tipo de lucha política tuvo sentido en Inglaterra, lo tendrá en Estados Unidos. Los estudios culturales buscan un equilibrio contingente y temporal en la lucha entre las realidades políticas y los recursos teóricos, reconociendo que dicho equilibrio sólo puede determinarse mediante el trabajo empírico.

Los estudios culturales consideran el poder como una organización compleja y contradictoria, en múltiples ejes y dimensiones que no puede reducirse una a otra. No puede explicarse las relaciones sexuales y de género únicamente mediante las relaciones económicas y de clase, ni puede explicarse las relaciones económicas y de clase por las relaciones sexuales y de género. Si se cambian las relaciones sexuales y de género, no hay garantía de que cambien las relaciones de clase (de manera semejante o comparable), y si cambian las relaciones de clase, no hay garantía de que cambiarán las relaciones sexuales y de género (de manera semejante o comparable). El poder es, infortunadamente, más complejo que eso. Pero en el lado optimista, el poder nunca es capaz de totalizarse. Siempre existen fisuras y líneas de fuga que pueden convertirse en puntos activos de lucha y transformación. El poder nunca logra absolutamente todo lo que quisiera para cualquier lugar, y siempre existe la posibilidad de cambiar las estructuras y la organización del poder. Más aún, aunque el poder opera en las instituciones y en el estado, también lo hace donde las personas viven su cotidianidad, y en los espacios en los que se interceptan estos campos. Los estudios culturales tienen un interés permanente en la manera como el poder infiltra, contamina, limita y posiciona las posibilidades que tienen las personas de vivir sus vidas en formas dignas y seguras. Pues si se quiere cambiar las relaciones de poder, si se quiere mover a las personas, aun cuando sea un poco, debe comenzarse desde donde las personas están, desde dónde y cómo viven sus vidas en realidad.

Los espacios-problema de los estudios culturales

Al mismo tiempo, el punto de los estudios culturales no es simplemente el descubrimiento o la afirmación constantes de que todo es contextual, complejo, etc., pues estos supuestos configuran el trabajo de los estudios culturales. Los estudios culturales requieren una «aplicación rigurosa de [...] la premisa de la especificidad histórica» (Hall 1980: 336). Por ende, la tarea de los estudios culturales no puede asumirse a priori, independientemente del contexto. Para decirlo de otra manera, las mismas cuestiones que plantean los estudios culturales —sus problemáticas— tienen que definirse en el trabajo del análisis. En consecuencia, el supuesto común de que los estudios culturales son —necesariamente— una teoría de la ideología y la representación o de la identidad y la subjetividad o de

la circulación de la comunicación (producción-texto-consumo) o de la hegemonía está errado, aun cuando los estudios culturales aborden con frecuencia esos temas. Su contextualización radical cuestiona cualquier supuesto que busque afirmar que las preguntas que hacemos, los desafíos que enfrentamos, son de alguna manera universales; como si el mundo entero se viera siempre impulsado a responder las mismas preguntas —las nuestras—. Con demasiada frecuencia, actuamos como si no hubiera límites para la pertinencia de los debates en los que estamos involucrados, a las teorías que hallamos útiles y a las condiciones o circunstancias que las han condicionado. Tales formas de «parroquialismo», incluyendo sus formas cosmopolitas modernas, pueden hacernos difícil, si no imposible, enfrentar la complejidad de las luchas contemporáneas como analistas críticos de la sociedad y la cultura y, de ese modo, cuestionar nuestra capacidad de embarcarnos en discusiones más amplias y ayudar a imaginar alternativas futuras.

Los estudios culturales comienzan permitiendo que el mundo exterior a la academia nos plantee preguntas a nosotros como intelectuales. Sus preguntas entonces se derivan del sentido mismo del investigador (hay que admitirlo, que son en parte de sentido común) del contexto y las cuestiones y posibilidades políticas que están en juego. Hay, lo sé, una aparente contradicción aquí: el contexto «real» se construye en el análisis y sin embargo plantea las preguntas antes del análisis. No es cuestión de dejar que el contexto hable por sí mismo, pero los estudios culturales creen que el contexto material y discursivo puede responder, por así decirlo (aun cuando sólo medible en posibilidades políticas). Los estudios culturales comienzan reconociendo que el contexto ya está siempre estructurado, no sólo por relaciones de fuerza y poder, sino también por voces de rabia, desesperanza y esperanza políticas. Si los estudios culturales tratan de comenzar donde están las personas, entonces deben comenzar también con las articulaciones ya constituidas de esperanzas y frustraciones populares en la vida cotidiana. Eso no quiere decir, por supuesto, que el análisis deba o vaya a terminar en el mismo lugar, o incluso que esté usando los mismos términos. Pero los estudios culturales tratan conscientemente de traer la caótica y dolorosa realidad del poder —como funciona afuera (pero también dentro) de la academia— a la práctica académica, sin reducirla por ello a la lógica de la academia.

Para comprender los esfuerzos del Centro en la «invención» de los estudios culturales, debemos devolverlos a su contexto. Dicho contexto, creo, tiene que ver en parte con el cambio social, como lo plantea Stuart Hall:

Para mí, los estudios culturales en realidad comienzan con el debate sobre la naturaleza del cambio social y cultural en la Gran Bretaña de la postguerra. Un intento de abordar la ruptura de la cultura tradicional, en especial de las culturas de clase tradicionales, comenzó registrando el impacto de nuevas formas del poder adquisitivo y la sociedad de consumo en la misma

estructura jerárquica y piramidal de la sociedad británica. Tratando de confrontar la fluidez y el impacto desestabilizador de los medios de masas y de una sociedad de masas emergente en esta vieja sociedad de clases europea, registraron el impacto cultural del ingreso, por tanto tiempo diferido, del Reino Unido al mundo moderno (Hall 1990: 12).

Pero existe, por así decirlo, otro lado del contexto, que concierne a la universidad y sus prácticas de producción de conocimiento. Como ha escrito Stuart Hall (1990), al menos una parte del contexto que determina el surgimiento de los estudios culturales en los años setenta fue una crisis de la universidad. Esa crisis se definió de manera más patente con el creciente poder de un estrechamente definido modelo científico de conocimiento, y el consecuente ascenso del «cientificismo» como ideología en todas las esferas culturales, políticas y económicas. Pero también involucraba una compleja serie de desarrollos que ponían en duda las ciencias sociales (en una emergente crítica remanente a su pseudo-objetividad y a la facilidad con la que eran cooptadas para ponerse al servicio de las operaciones de las relaciones de poder existentes) y las humanidades (en una crítica más amplia a su irrelevancia, elitismo y esoterismo cada vez mayores).

Esa fue una crisis no sólo de la universidad, sino también del conocimiento mismo, que se vivió y experimentó no sólo en la academia sino también en muchas de las instituciones culturales dominantes de Occidente. Me parece que Hoggart, Hall y el Centro, así como Williams y Carey en los Estados Unidos,¹⁹ estaban respondiendo a un contexto que, para ellos, planteaba un desafío explícitamente

¹⁹ De hecho, en 1963 Carey propuso el rótulo de estudios culturales para describir no una teoría universal de la cultura, sino «Una disciplina divisiva contra la ciencia positiva».

epistemológico. Aquí podría traer a colación una de las citas favoritas de Hoggart, que le oí citar con frecuencia durante mi estadía en el Centro:

Dios nos guarde de la visión única y del sueño de Newton (William Blake)

Este desafío fundamental fue planteado especialmente en el contexto de la postguerra, principalmente por el estatus y el poder en continua expansión de la ciencia, y más específicamente, por la creciente percepción (si no el reclamo por parte de las ciencias —constituidas como el científicismo y el positivismo—) de que las ciencias duras o de laboratorio constituían la única vía de conocimiento válida. Por ende, la naturaleza «radical» del reclamo por una forma diferente de conocimiento (ya sea la lectura de textos culturales que hacía Hoggart, o el esfuerzo de Williams de localizar cualquier práctica en la totalidad social, o la noción de Carey de la teoría cultural de la comunicación) como una manera de cuestionar no sólo la visión única del científicismo (ya sea en sus formas de conductismo, funcionalismo, utilitarismo o economismo, o incluso en formas más recientes, como la teoría cognitiva, la teoría del caos o la teoría de redes), sino

también cualquier pretensión de una visión privilegiada única (me atrevo a sugerir, el formalismo estético o el fundamentalismo religioso). Y no fue más que un pequeño paso para la crítica más amplia de cualquier supuesto, cualquier reducción, que haga el trabajo del intelectual más fácil de lo que debería ser, que reduzca la propia capacidad de sorprenderse por los resultados de una investigación.

En esta primera iniciativa de creación de los estudios culturales, la respuesta a este desafío epistemológico, o lo que llamaré una problemática, se organizó alrededor de la categoría central de la experiencia, con la intención de hallar lo que Hoggart describió preguntando «cómo se sentiría vivir en un tiempo y lugar particulares», o lo que Williams elaboró como la comunidad de procesos y la estructura del sentimiento, o lo que Carey defendió en las nociones de ritual y comunidad. Sin embargo, el esfuerzo para responder a tal problemática no debe centrarse en cuestiones de experiencia. Por ejemplo, la obra de Foucault puede verse en gran parte como una respuesta comparable a la misma problemática:

Las genealogías son precisamente anti-ciencias [...] una insurrección [...] contra los efectos del poder centralizadores dados a las instituciones y al funcionamiento de un discurso científico organizado en una sociedad como la nuestra [...] La genealogía debe conducir la lucha justamente contra los efectos del poder de un discurso considerado científico (Foucault, 1991: 23).

Pero no quiero sugerir, o dejar que se asuma, que esta problemática epistemológica ha perdido su relevancia para los estudios culturales, que estuvo de algún modo asociada a elementos del contexto de la posguerra que han desaparecido. De hecho, esta problemática ha mantenido su relevancia desde los años cincuenta, y en todo caso, ha cobrado mayor urgencia en los últimos años, aunque de una manera diferente y quizá más complicada. Nosotros también hoy en día, al menos en los Estados Unidos (pues es ese el contexto que he estado estudiando), estamos en medio de una crisis epistemológica, en parte creada por nosotros. Es, creo, una crisis mucho más generalizada y mucho más profunda, que no se limita a las instituciones de educación superior, o a la corporatización, la capitalización y desprofesionalización de la academia (aunque es más como si estuvieran tratando de convertirse en Ford Motor Company en lugar de llegar a ser las anteriores corporaciones innovadoras y exitosas y a pesar de que esto a menudo se haga de maneras completamente contradictorias). Nos inquieta o debería inquietarnos el hecho de que las ideas exitosas de financiamiento y el proceso (la ilusión de la democracia racional) supera la visión, pero hay más. Las preguntas son mucho más amplias en realidad. Para muchas personas, de muchas facciones políticas distintas, la educación está «en problemas». Por supuesto, el contenido del diagnóstico y sus supuestas consecuencias políticas varían ampliamente, pero en

casi cualquier caso, la perspectiva política de alguien parece predefinir la manera como ven la crisis. Podría decirse que la noción misma, el significado y el valor de la educación parecen estar bajo ataque.

Aún más, los conceptos y valores de conocimiento, evidencia y adjudicación racional parecen inciertos. De hecho, un lugar clave en la lucha actual por la configuración futura de la sociedad estadounidense²⁰ implica el intento de redefinir el significado mismo del conocimiento, y con ello, el valor del secularismo en la educación, y al mismo tiempo, de reconstruir los *lovi* de la autoridad «intelectual»:

Es un caso de cuánto valor asigna la cultura a la idea misma de la verdad [...] Vivimos en una cultura relativista en la que se ponen en escena o se manipulan los «reality shows» de la televisión, en la que los sondeos de opinión y los manipuladores de opinión son aceptados como parte de la actividad política, donde los académicos defienden que la historia depende de quién la escriba, donde un asistente del Presidente Bush, restando importancia a las afirmaciones de los reporteros que viven en la «comunidad basada en la realidad», puede afirmar que «somos un imperio ahora, y cuando actuamos, creamos nuestra propia realidad» (Kakutani 2006).

Aun así no deberíamos asumir que la situación que he descrito significa que el cientificismo haya dejado de hacer parte del problema. Por el contrario, la situación es más contradictoria de que solemos admitir, pues la ciencia aún parece mantener su influencia, no sólo en la universidad, sino también en los diversos escenarios públicos. Y, cada vez más, muchos intelectuales de la cultura que deberían desconfiar de la continuidad del poder (y los reduccionismos) de la ciencia se han adherido a lo que en la superficie parecen paradigmas más comprensivos (como la complejidad, o el caos, o los nuevos paradigmas de las ciencias biológicas) porque usan un lenguaje que suena parecido al nuestro (sin siquiera reconocer que las ciencias humanas han estado diciendo estas mismas cosas durante mucho tiempo). Olvidamos por nuestra propia cuenta y riesgo que el cientificismo no es un asunto de paradigmas específicos, sino de autoridad y el poder de posiciones discursivas particulares, de lo que cuenta como conocimiento y evidencia, etc. Sólo porque la ciencia habla sobre los conceptos que usamos (y hemos usado con frecuencia desde mucho antes que las ciencias) como complejidad o *autopoiesis*, sólo porque la ciencia habla de multiplicidades (y realidades múltiples), hay poca evidencia de que las ciencias estén dispuestas a compartir su autoridad. La crítica a la ciencia en las ciencias humanas se basa a menudo en su supuesto «fundacionalismo», que es la creencia en la existencia de un compás o cálculo singular para cualquier decisión

²⁰ Lo que he llamado en otro lugar la lucha sobre la prometida modernidad americana (cf. Grossberg 2005).

ética o epistemológica. Ello implica la posibilidad de un conocimiento universalmente verdadero, basado en

una observación empírica directa y en la manipulación del mundo o la capacidad de modelar el mundo mediante representaciones lógicas (o matemáticas). Si bien tradicionalmente, tales opiniones también asumían que la objetividad independiente del observador no sólo es posible, sino también la norma del conocimiento, esto se ha visto cuestionado cada vez más en diversas perspectivas científicas. Por consiguiente, la vieja hipótesis de que un sólo modelo podía describir todas las realidades, una hipótesis de la posibilidad monológica del conocimiento, también ha quedado hecha añicos con los recientes avances de la ciencia. Lo que parece ser la renuncia a la monológica del conocimiento sigue funcionando como una pluralización únicamente en los regímenes más amplios de la ciencia.

En lugar de ello, cada vez es más común encontrar afirmaciones de que la mente es el cerebro, asumiendo que el lenguaje de la mentalidad puede reducirse al lenguaje de la función cerebral. Considérese un argumento aparecido recientemente en las columnas de opinión de *The New York Times*: podemos explicar falsas creencias mediante la neuroquímica del recuerdo. Los autores no mencionan eso, aunque dicha ciencia bien podría describir qué ha pasado cuando alguien recuerda una mentira como si fuera verdad, no pueden explicar porqué sucede esto únicamente para algunas creencias y para algunas personas. O para decirlo de otra manera, no pueden explicar lo que siempre hemos sabido: se puede engañar a algunas personas durante todo el tiempo, etc. Más aún, pese a la afirmación de que tales conocimientos científicos nos ayudarán a comprender de manera más completa nuestras ideas políticas —haciendo eco a lo que los positivistas han venido afirmando durante siglos, no explican cómo funcionaría exactamente esto, a menos que vayamos a transformar los cerebros de las personas para alterar sus pensamientos— una visión particularmente antidemocrática.²¹

Mi argumento es que la problemática epistemológica, que incluye las preguntas

²¹ Véase, por ejemplo, Lakoff (2008). También, Sam Want y Sandra Aamodt (2008). Finalmente, debe considerarse el hecho de que incluso la derecha se pone nerviosa por el estatus de, por ejemplo, la genómica: «Las afirmaciones de causalidad que se desprenden de tales estudios deben tratarse con el escepticismo adecuadamente intenso que aplicamos a los estudios sociológicos o econométricos» (Manzi 2008: 30). El autor sigue citando el argumento de Hayek de que la planeación económica no es imposible en la teoría, sino que es el resultado de una cuestión de la falta de información suficiente y de poder de procesamiento porque el mundo de la interacción económica es tan complejo. Describe esto como «los mismos problemas analíticos que enfrentamos al tratar de predecir un estado mental que depende de un gran número de genes [...] y sus interacciones con el medio ambiente».

del científicismo y el reduccionismo, y que en parte fue la responsable de la creación de los estudios culturales en el Centro, ha seguido configurando el espacio político y discursivo en el que han evolucionado los estudios culturales, y al que deben responder. Por ende, debemos mantener tal problemática como un lugar continuo de lucha epistemológica, como lo hace Stuart Hall, en uno de sus fragmentos más recientes: «Discuto ‘el trabajo’ como parte de una formación cultural/política, un elemento constitutivo en

un campo de ideas, prácticas, movimientos sociales y acontecimientos políticos —aunque también quiero recalcar que éste ofrece un punto de ventaja privilegiado en ese mundo—» (Hall 2006: 3).

Pero pienso que en ciertos momentos, en diferentes tiempos y espacios, esa problemática epistemológica se ha articulado a otras preguntas y ha sido modificada por otras preguntas, otras problemáticas. De modo que, en cierta medida, en diferentes contextos, los estudios culturales han tenido que ser recreados de nuevo (o se han recreado por sí mismos) en respuesta a «problemáticas» diferentes y cambiantes. Estoy argumentando que los estudios culturales toman su forma como respuesta a su contexto, que los estudios culturales es una respuesta en parte a cambios «experimentados», a desafíos y demandas políticos cambiantes, así como a recursos y debates teóricos emergentes. Sin dicho sentido de la complejidad del proyecto y de la historia de los estudios culturales, puede caerse en la trampa de Francis Mulhern (2000) de identificar la totalidad de los estudios culturales con una sola visión: la crítica cultural del cambio social, y con las preguntas que Williams identificó como constituyentes de lo que llamó la tradición de «cultura y sociedad».

Permítanme tratar de explicar esta noción de «problemáticas», tomando por un instante el argumento de David Scott (1996) que afirma que demasiada crítica cultural se contenta con desafiar las respuestas que se dan por sentadas —en nombre de la deconstrucción, la historización o el antiesencialismo, por ejemplo—, pero rara vez cuestionan las preguntas mismas. Scott plantea que pensamos los contextos como «espacios problema»: «pensamos en diferentes coyunturas históricas como constitutivas de diferentes espacios problema ideológico-conceptuales; y [...] pensamos en estos espacios problema menos como generadores de nuevas proposiciones que como generadores de nuevas preguntas y demandas». En otras palabras, si los estudios culturales responden a los contextos, los cuales plantean sus propias preguntas y demandas específicas. Y obteniendo las respuestas incorrectas, no escuchando a los contextos por así decirlo, garantizará con mucha certeza que uno cuente malas historias.

Quiero usar este concepto para insinuar que durante las pasadas cuatro décadas, los estudios culturales han asumido diferentes configuraciones (lo que Williams llamó formaciones) respondiendo al menos a cuatro problemáticas distintas (y, en ocasiones, a las interacciones entre ellas), constituyendo los espacios-problema en los que se situaban a sí mismos, aunque siempre sobre las bases de una problemática epistemológica:

Primero, un espacio problema (o problemática) de agencia y resistencia, que construye una narrativa cuyo objeto debe «desplazar una historia de sumisión con una historia de resistencia» (Scott, 2004: 114). Esa problemática rechaza de

manera explícita las teorías que asumen una oposición simple entre la dominación y la subordinación, donde la primera tiene el potencial (si no realmente el éxito) de «colonizar» por completo y hacer pasiva a la segunda. Hacen énfasis en la capacidad de las personas de orientar los recursos de que disponen a sus propias necesidades y deseos, incluso hasta el punto de diversos modos de resistencia.

Esto es, de manera muy evidente creo, la fuerza que impulsa los paradigmas más estrechamente asociados a los estudios culturales británicos: en primer lugar, las teorías subculturales de la resistencia simbólica, y en segundo lugar, una teoría de la cultura asumida como comunicación, entendida con base en un modelo de producción y consumo o de codificación y decodificación.²² Ambas ponían de relieve las nociones de la audiencia activa. Esta problemática ha reaparecido a lo largo de todo el siglo XX —como la cuestión del tema revolucionario en la izquierda y la cuestión del tema liberal en los debates de la llamada cultura de

²² Esto a pesar de los esfuerzos de Hall por definir la relación como un circuito modelado en el circuito de producción marxista. Carey siempre se negó al paradigma codificador-decodificador de los estudios culturales en base a que reinscribía un modelo de comunicación como transmisión de información.

masas en los Estados Unidos—. En el Centro, así como en otros lugares, se planteó esta problemática en parte para hacer frente a los argumentos sobre el aburguesamiento de la clase obrera (o de los colonizados) después

de la Segunda Guerra Mundial, y por otro lado, como un argumento contra esas formas de análisis político y cultural que presuponían la pasividad de las masas políticas y las audiencias culturales. Este enfoque se hizo evidente en el trabajo del Centro sobre las subculturas, así como en su modelo de la «codificación/decodificación» de la comunicación mediática. En el trabajo británico, fue aquí que llegó a pensarse en los estudios culturales principalmente en términos de teorías y prácticas de la etnografía socio-fenomenológica, si bien continuó basándose también en diversas formas de análisis ideológico.

Segundo, se ofreció un espacio problema (o problemática) de subjetividad en parte como crítica del realismo sociológico ocasionalmente *naïve* presente en algunas nociones de identidad, aun en los estudios culturales, y que aborda la autoridad de la experiencia. Su trabajo dominante sostiene que debe entenderse la cultura como la producción simultánea e interconectada de subjetividad, experiencia y diferencia. Este fue, obviamente, el desafío planteado por las críticas feminista y post-estructuralista (así como por las relecturas estructuralistas de Marx y Freud) de las teorías esencialistas sobre la identidad y las teorías fenomenológicas de la experiencia. La cultura aquí se entiende como la producción de experiencia y de conciencia, inevitablemente ligada a las nociones de identidad y de posiciones de sujeto, que se producen mediante la construcción semiótica de la diferencia. Este trabajo se basó principalmente en teorías semióticas y post-estructuralistas de la textualidad (comenzando con las obras de Althusser, Lacan y Derrida), y fue más

visible en estudios literarios y de cine, en las teorías feminista y crítica de la raza, en especial en los Estados Unidos. Dicho trabajo con frecuencia llega a definir los estudios culturales en los Estados Unidos, y ello ha llevado a muchos a identificar los estudios culturales con una política multicultural.

Tercero, un espacio-problema (o problemática) de la política del estado hegemónico, o mejor, de la lucha hegemónica como contexto de la lucha nacional contemporánea político-económica, relacionada con el intento, de parte de un bloque o alianza histórica, de ganar el favor popular hacia formas particulares de poder económico y político-estatal, operando en el terreno y en los espacios de lo popular y el sentido común. Tenía sus raíces en las re teorizaciones marxistas sobre la naturaleza y la relación entre el estado y el poder ideológico, incluyendo los trabajos de Lukacs, Adorno y Gramsci, y en las reflexiones del periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial sobre la aparición de las democracias de la cultura de masas en Europa y los Estados Unidos, y en ocasiones, su posible relación con el fascismo (en la obra de Arendt, Mills y Marcuse, así como en una tradición completa de comentaristas liberales y conservadores en la sociedad de la posguerra en los Estados Unidos). Sin embargo, a finales de los años setenta apareció una rearticulación exclusivamente de los estudios culturales sobre la problemática, como respuesta a tres desarrollos: una crisis global del capitalismo y sus complejas articulaciones con una serie de desafíos emergentes para la legitimación del liberalismo capitalista; el enfrentamiento entre el liberalismo del siglo XX y los movimientos de liberación (de los mundos colonizados y los movimientos sociales y contraculturales de los años sesenta en las democracias industrializadas avanzadas); la aparición y el éxito de una formación de «nueva derecha», que a menudo empleaba nuevas formas de política racial, de clase y de género. No fue sólo la práctica particular de la derecha de una política de alianzas que parecía demandar una nueva respuesta, sino también su práctica política, como lo que Gramsci llamó una «guerra de posiciones», que buscaba ganar el favor de la gente para su posición de liderazgo en un amplio rango de lugares sociales, antes que lograr consenso ideológico en una gran batalla entre dos bandos homogéneos. Aún más, la derecha parecía reconocer la necesidad política de trabajar en el campo del sentido común y con los lenguajes y la lógica de «lo popular». Este trabajo de los estudios culturales, que en mi opinión marcó un viraje significativo para los estudios culturales en lengua inglesa, fue inaugurado en el Centro por *Policing the Crisis* si bien se asocia con mayor frecuencia con el trabajo de Stuart Hall sobre el thatcherismo, de John Clarke y Angela McRobbie sobre el neoliberalismo, y de Paul Gilroy sobre la raciólogía contemporánea. En gran medida, con la sola excepción del mío, ese trabajo hizo falta en los Estados Unidos, aunque han aparecido más obras sobre el surgimiento de la nueva derecha, en conjunto con la cuarta problemática, en años recientes.

Cuarto, un espacio problema (o problemática) de periodización histórica, relacionado con cambios más coyunturales e incluso «trascendentales», incluyendo los debates contemporáneos que van de la postmodernidad a la globalización, etc. En los estudios culturales británicos, tales intereses dieron lugar al conjunto de obras menos conocidas sobre los «nuevos tiempos».

Conclusiones

Se deduce que cualquier formación de los estudios culturales debe reflexionar continuamente en su propia contextualidad, en las preguntas que se plantea a sí misma y en las herramientas que emplea como respuesta a esos desafíos. Tal contextualización —y, por lo tanto, autorreflexión concreta— es necesaria si los estudios culturales van a responder a las demandas (las preguntas planteadas), las limitaciones y las posibilidades del contexto, incluyendo las posibilidades dispersas para prácticas y recursos intelectuales que puedan constituir un trabajo intelectual comprometido políticamente en ese contexto. Los estudios culturales siempre deben reflexionar sobre sus supuestos del contexto que analizan, y su lugar en él o en su relación con él. Debe hacer sus propias preguntas —y las categorías y conceptos en los que son concebibles tales preguntas— y es por eso que la parte más difícil de cualquier proyecto en los estudios culturales con frecuencia es descubrir cuál es la pregunta. El contexto es el comienzo y el final de nuestras investigaciones. La trayectoria desde el comienzo hasta el final da la medida de nuestro éxito en el mapeo y el logro de una mejor descripción/comprensión del contexto.

Esa contextualización radical interrumpe cualquier deseo de hablar antes de haber completado el trabajo, pues entonces somos propensos a abandonar el compromiso con la complejidad, la contingencia, la contestación y la multiplicidad, que es un sello distintivo de los estudios culturales. Con demasiada frecuencia, ante necesidades políticas aparentemente urgentes, aun los académicos dedicados a los estudios culturales podrían verse abocados a acoger con demasiada facilidad las mismas simplificaciones, reduccionismos y esencialismos a los que se supone que deberían oponerse los estudios culturales. Con demasiada frecuencia, como intelectuales, nos mostramos renuentes a comenzar por asumir que no entendemos lo que sucede, que quizá lo que funcionó ayer en ese lugar no funcionará hoy en el mismo sitio. En lugar de ello, mantenemos tanta carga teórica y política que rara vez nos sorprendemos, porque casi siempre encontramos lo que íbamos a buscar, y que lo que ya conocíamos como explicación ha demostrado, una vez más, ser cierto. Los estudios culturales están, creo, comprometidos con decirnos cosas que no sabemos; buscan sorprender a sus productores, a sus interlocutores, a sus audiencias y a sus potenciales constituyentes, y de esa forma, ofreciendo mejores descripciones y explicaciones —de nuevo, explicaciones que no rehúyen la complejidad, la contingencia y la contestación—, busca abrir nuevas posibilidades.

Por consiguiente, los estudios culturales deben evitar dos discursos cada vez más seductores que dejan al analista libre de responsabilidades. El primero toma sus propias suposiciones políticas (sin importar el sentido común de que puedan estar revestidas) como si fueran la conclusión de algún análisis, que siempre se asume ha sido completado en algún lugar (pero siempre queda ausente). El deseo político sobrepasa el trabajo de análisis teórico y empírico real. En el extremo, el periodismo partidista (que algunas veces degenera en diatribas) reemplaza el trabajo intelectual. Los estudios culturales deben combatir la convicción de la certeza política, reconociendo que cualesquiera sean las motivaciones, esperanzas y supuestos que lo llevaron a uno a un estudio particular, la política llega a la conclusión del análisis. El segundo, para parafrasear a Derek Gregory (2004), asume que el mundo existe para proporcionar ilustraciones para nuestros conceptos. En lugar de un rodeo por la teoría, sustituye con la teoría el análisis social como si las categorías teóricas fueran —por sí mismas— suficientes como descripciones de una coyuntura. Con frecuencia confunde la filosofía y la ontología por el análisis contextual de lo concreto. Los estudios culturales requieren que se traiga lo conceptual y lo empírico (aunque obviamente la separación nunca está tan bien delineada y ambos términos deben repensarse juntos a la luz de un materialismo radicalmente contextual), con la posibilidad de que el último pudiera alterar en realidad al primero aun cuando el primero lleve a una nueva descripción del último. Es esta posibilidad la que parece retroceder a menudo en algunas versiones del trabajo crítico contemporáneo.

Finalmente, los estudios culturales se niegan a secundar el esfuerzo cada vez más común de reducir todo trabajo intelectual a una simple lógica de productividad y eficiencia (generalmente funcionalista), como si toda la academia funcionara dentro de la misma temporalidad. Por el contrario, los estudios culturales, reflexionando sobre su existencia como práctica cultural, deben aceptar y aun defender el casi (pero no mucho) inevitable desplazamiento de sus propios efectos y efectividad. Después de todo, una de las cosas que han hecho visibles los estudios culturales es que los efectos de las prácticas culturales están rara vez dónde y cuándo se espera que estén. Están casi en cualquier otro lugar, en algún otro tiempo. Aunque sería agradable si los efectos del trabajo intelectual (y sus intervenciones) fueran tan inmediatos y obvios como nos imaginamos que son algunas otras formas de intervenciones políticas, ese infortunadamente no suele ser el caso.

Como han subrayado muchos intelectuales políticos, el trabajo crítico siempre tiene dos polos políticos: una crítica negativa de lo dominante del presente y una esperanza positiva de un futuro imaginado o posible. Gramsci distinguía entre el pesimismo del intelecto y el optimismo de la voluntad; Ricoeur entre la hermenéutica de la sospecha y la fe, y Sedgwick entre una política paranoide y una reparadora. Obviamente podría enumerar otros que funcionan en ese espacio,

incluyendo a Marx, Jameson, Hall, Fanon, Gilroy, Cesaire, Chatterjee, C.L.R. James, etc. El trabajo crítico en el mejor de los casos trabaja en la brecha entre el presente fallido y el futuro utópico, pero no hay garantía, no hay lógica dialéctica, que conecte las dos dimensiones. Con demasiada frecuencia el trabajo crítico hace demasiado énfasis en la negatividad del presente, reinscribiendo su pesimismo, y dejando lo positivo —como la imaginación de un futuro distinto— a la deriva, disociada del análisis negativo del presente. Quiero establecer una diferencia entre la imaginación utópica de las posibilidades (lo que podríamos pensar como pre-emergente), de las maneras como ello puede realizarse como lo emergente.²³ Si lo primero se mantiene de algún modo independiente de cualquier sentido del presente, lo último está siempre fundado en la cuestión política práctica de cómo iremos de aquí a allá. Es decir, el trabajo crítico debe articular el negativismo del presente con el positivismo del futuro. La imaginación de un posible futuro debe construirse y hacerse posible por el análisis del presente. Sólo porque el presente no tenía que ser como es, el futuro puede ser de algún modo diferente de como parece que será.

Aunque los estudios culturales buscan cambiar el contexto de su propio trabajo, rara vez es capaz de señalar, con alguna confianza, los beneficios inmediatos de su propio trabajo. Sin embargo, los estudios culturales siguen creyendo que su trabajo intelectual es importante, aun cuando no sea nuestra salvación. Los estudios culturales no van a salvar el mundo ni siquiera a la universidad; en lugar de ello, esta es una modesta propuesta de práctica político-intelectual flexible y radicalmente contextual. Intenta producir la mejor posibilidad de conocimiento al servicio de la construcción de un mundo mejor. Y como tal, puede ayudarse

²³ En cierto sentido, esta es una diferenciación deleuziana entre lo virtual y lo posible, pero también quiero sugerir que los deleuzianos no logran hacer una diferenciación adecuada entre lo pre-emergente y lo emergente. Hay siempre una multiplicidad de emergentes posibles en lo virtual, que debe distinguirse no sólo de la actualización de lo emergente y de su posible rearticulación. Véase también Benjamin sobre el tiempo mesiánico y Bloch sobre la esperanza, así como los argumentos de Marx para un socialismo científico.

²⁴ Agradezco a Eduardo Restrepo por señalarme esto.

a ir un poco más allá hacia nuestra meta de hacer del mundo un lugar más justo y equitativo para todas las personas. Por supuesto, el que las malas historias den lugar a una mala política no garantiza que mejores historias hagan una mejor política. No existe una relación necesaria entre el conocimiento y la política, sólo las posibilidades de que se articulen.²⁴

Bibliografía

Foucault, Michel. 1991. *Genealogía del racismo*. Barcelona: Editorial la Piqueta.

Gregory, Derek. 2004. *The colonial present : Afghanistan, Palestine, and Iraq*. Malden: Blackwell Publisher.

- Grossberg, Lawrence. 2005. *Caught in the Crossfire: Kids, Politics and America's Future*. Boulder: Paradigm.
- Hall, Stuart. 2006. Black diaspora artists in Britain: Three 'moments' in post-war history. *History Workshop Journal*. 61(1): 1-24.
- Hall, Stuart. 1998. Cultural composition: Stuart Hall on ethnicity and the discursive turn. (entrevistado por Julie Drew). *Journal of Composition Theory* 18 (2): 171-196.
- Hall, Stuart. 1997. Politics, contingency, strategy. (entrevistado por David Scott). *Small Axe*. (1): 141-159.
- Hall, Stuart. 1995. Not a postmodern nomad. (entrevistado por Les Terry). *Arena Journal*. (5): 51-70
- Hall, Stuart. 1992. "Cultural Studies and its Theoretical Legacies". En: Lawrence Grossberg, Carry Nelson y Paula Treichler (eds), *Cultural Studies*. Londres: Routledge. pp 277-294.
- Hall, Stuart. 1990. The Emergence of Cultural Studies and the *Crisis of the Humanities*. *October* (53): 11-23.
- Hall, Stuart *et al.* 1978. *Policing the crisis: mugging, the state, and law and order*. London: Macmillan.
- Hacking, Ian. 1999. *The social construction of what?* Cambridge Mass: Harvard University Press.
- Hoggart, Richard. 1969 [1957]. *The Uses of Literacy*. London: Pelican.
- Kakutani, Michiko. 2006. Bending the Truth in a Million Little Ways. *New York Times*. January 17.
- Lakoff, George. 2008. *The political mind: why you can't understand 21st-century politics with an 18th-century brain*. New York: Viking.
- Manzi, Jim. 2008. Undetermined. *National Review*, 2 de junio. 26-31.
- Mulhern, Francis. 2000. *Culture metaculture*. London: Routledge.
- Restrepo, Eduardo. 2008. "What does it mean to do cultural studies in Colombia today?" Conferencia en Crossroads Seventh International Cultural Studies Conference University of the West Indies, Kingston, Jamaica. July 3-7.
- Scott, David. 2004. *Conscripts of modernity: the tragedy of colonial enlightenment*. Durham: Duke University Press.
- Scott, David. 1996. The aftermath of sovereignty: Postcolonial criticism and the claims of political modernity. *Social Text*. (48): 1-26.
- Want, Sam y Sandra Aamodt. 2008. Your Brain Lies to You. *New York Times*. 27 de junio, A19.