

Eduardo Restrepo

FORCEJEANDO CON LOS ÁNGELES

Introducción interesada a Stuart Hall



la izquierda
ensayos

Forcejeando con los ángeles
Introducción interesada a Stuart Hall

La Siniestra Ensayos es una editorial de ciencias sociales y humanidades. Apuesta por promover nuevos lenguajes y saberes para imaginar diversos rumbos en nuestro país y América Latina. Nuestro objetivo es desempolvar clásicos, convertir tesis en libros, impulsar traducciones y provocar debates.

Lo siniestro de nuestra labor es escapar de los espacios comunes y visibilizar temas pendientes que necesiten verdades, originalidad, pasión y buen juicio.

Pablo Sandoval

Eduardo Restrepo

FORCEJEANDO CON LOS ÁNGELES

Introducción interesada a Stuart Hall

EDUARDO RESTREPO

Forcejeando con los ángeles. Introducción interesada a Stuart Hall

1ª ed.- Lima. La Sinistra Ensayos, 2022.

332 pp.; 14,5 cm x 22,5 cm

ISBN: 978-612-5030-14-6

1. INTELLECTUALES 2. ESTUDIOS CULTURALES 3. ETNICIDAD
4. MULTICULTURALIDAD 5. IDENTIDAD 6. STUART HALL 7. RAZA

Forcejeando con los ángeles. Introducción interesada a Stuart Hall

© Eduardo Restrepo

Primera edición: agosto de 2022

© 2022, Estación La Cultura S.A.C.

Para su sello *La Sinistra Ensayos*

Av. Fray Luis de León 391, San Borja, Lima, Perú

info@estacionlacultura.pe

Sello dirigido por Pablo Sandoval López

Dirección editorial: Diego Bardález

Diseño de portada y diagramación: Nicole Mesarina

Corrección: Mónica Yaji

Impreso en Litho & Arte S.A.C., Jr. Iquique 026, Breña

Lima - Perú

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N°: 2022 - 06558

ISBN: 978-612-5030-14-6

Registro de Proyecto Editorial: 31501302200401

Agosto 2022

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción y distribución total o parcial de esta obra, por cualquier medio o procedimiento, sin la autorización escrita de los editores, bajo las sanciones establecidas por la ley.

ÍNDICE

Agradecimientos	9
Introducción	11
1. Derroteros	15
Un sujeto colonial en huida	16
Publicaciones	29
2. Estudios culturales	35
3. Hábitos de pensamiento	63
4. Coyunturalista radical	81
Articulación	84
Antirreduccionismo, determinación y contingencia	94
Especificidad histórica y lo concreto	103
Operando desde la problemática marxista	107
5. Prácticas de significación y relaciones de poder	111
Ideología	112
Hegemonía	125
Resistencia	139
Cultura	142
Representación	173
6. Diferencia y desigualdad	185
Raza y racismo	185
Etnicidad	212
Sujeto, identidad y diferencia	222
El final del “sujeto ‘negro’ esencial”	248

7. Descentrando a la Europa hiperreal	265
Occidente y el resto	267
Giro postcolonial	278
Díaspóra	283
Cuestión multicultural	298
Conclusiones	313
Referencias citadas	319

Agradecimientos

El corazón tiene sus razones, escribió una vez Hall. Son de este tipo las razones que me han empujado a escribir este libro. Conocí la obra de Hall a comienzos del milenio de la mano de Lawrence Grossberg. Aunque me había cruzado varios años antes con alguno de sus textos, es solo en el marco de los seminarios doctorales con Larry que pude dimensionar los alcances de la obra y el significado de Stuart Hall. Nunca terminaré de agradecerle a Larry por la generosidad y pasión de las conversaciones en torno a Hall que se han mantenido a lo largo de los años. Sin Larry, este libro nunca hubiera podido ser.

Una versión de este libro fue generosamente comentada por María Graciela Rodríguez. Además de ser una de mis más cercanas cómplices en la apreciación del significado de Hall para los estudios culturales desde América Latina, le agradezco el cariño y contundencia de sus comentarios a uno de los borradores de este libro. He de agradecer también en la Argentina, pero una mucho más al sur, a dos colegas: Julio Monasterio y Julia Kejner, quienes corrigieron generosamente el manuscrito y me regalaron unas inspiradoras observaciones.

Aunque este libro se alimentó de las interpelaciones de numerosos estudiantes y colegas durante los años en los que propuse varios cursos sobre Hall en diferentes lugares de América Latina, he de resaltar la fascinante conversación que se gestó en torno a la última versión del manuscrito, durante el primer semestre de 2021, en el marco de la Maestría virtual de Estudios Culturales

Latinoamericanos de la Universidad Javeriana. Amigos de muchos años (como el “viejo Douglas”) confluyeron con otros apasionados participantes (Laura Torrado, Erick Borda, Yamil Assi, Lina Duque, Claudia Afanador, Verónica Cortés, Diana Piraquive, Leidys Mena, Juan Carlos Segura, Luz Milena Sarmiento, Natalia Londoño y Jaime Abad) en unos encantadores debates que enriquecieron el último envío en el largo proceso de escritura de este libro. Como autor, no podría ser más afortunado, por eso, mis infinitas gracias. A Laura Torrado he de agradecer, además, sus detalladas correcciones y sugerencias, que todas las semanas, sin falta, me compartía antes de nuestras sesiones del seminario.

Finalmente, agradezco al colega y amigo Pablo Sandoval por la cálida acogida que recibió la idea de publicar este libro bajo el sello de La Sinistra. Esto me impulsó a terminar el manuscrito y ponerle punto final a un proceso que, en medio de las múltiples urgencias, terminaba dilatando.

Introducción

Cada lectura de un texto es básicamente una traducción, no una transmisión de la verdad originaria de un momento a otro.

STUART HALL (1999: 239)

“Forcejeando con los ángeles” es una expresión utilizada por Stuart Hall para describir su relación con ciertos cuerpos teóricos y autores: donde la tensión y disputa apunta a decantar los más adecuados instrumentos conceptuales en su búsqueda por entender, situada y contextualmente, una coyuntura. Al respecto, anotaba Hall: “Quiero sugerir una metáfora diferente para el trabajo teórico: la metáfora de la lucha, *del forcejeo con los ángeles*. La única teoría que vale la pena tener es aquella con la que uno tiene que luchar, no aquella de la que uno habla con una fluidez profunda” ([1992a] 2010: 54; énfasis agregado).

Hall es un pensador que abandona las certezas de los modelos teóricos absolutos que ofrecen, en sus deslumbrantes elucubraciones, todas las respuestas (aquellos de los que se “habla con fluidez profunda”), para situarse en un forcejeo permanente con una labor teórica situada y terrenal que busca comprender mejor algo que existencialmente incomoda en el mundo concreto: “[...] mi propia experiencia de la teoría [...] es de forcejeo con los ángeles, una metáfora que puede tomarse tan literalmente como se quiera” ([1992a] 2010: 54). Este libro de introducción a Stuart Hall quiere tomar en serio esa metáfora.

En plena hegemonía del thatcherismo en la década de 1980, ante la desconcertada izquierda británica, Hall realiza una conferencia, que luego se publicará en *Marxism Today* sobre la relevancia de Gramsci. En un pasaje, Hall argumenta: “No digo que,

de ninguna forma sencilla, Gramsci tenga todas las respuestas o guarde las claves de nuestros problemas actuales. Sí creo que debemos pensar nuestros problemas de una forma gramsciana, que es distinto” ([1987] 2018: 259). De la misma manera, considero que la mayor relevancia de Hall para nosotros hoy se encuentra principalmente en su *estilo de trabajo intelectual*, en la forma cómo y para qué ha pensado sus problemáticas.

Este libro ofrece una *introducción interesada* a Stuart Hall, esto es, una mirada panorámica, parcial y situada desde mis todavía inacabados tránsitos por sus textos. Encontrarán, entonces, trazos de esos tránsitos que han logrado atrapar mi atención. No sobra indicar que no pretendo dar cuenta de la obra de Hall ni mucho menos arrogarme la autoridad de cerramientos interpretativos absolutos de su trabajo. Por supuesto que mi lectura es parcial y situada, lo que no significa que considere que cualquier interpretación sea igualmente relevante. Probablemente, como los espejos, este libro diga mucho más de quien escribe que sobre Hall. De ahí que solo espero que los lectores sensatos no pierdan de vista lo de introducción *interesada*.

Este libro es el resultado de un acercamiento a la obra de Hall desde hace ya más de veinte años. Aunque contaba con algunas lecturas de un par de artículos y había referido en particular ciertos aportes de Hall sobre la noción de identidad, es con mi participación en los seminarios doctorales de Lawrence Grossberg en la Universidad de Carolina del Norte, en Chapel Hill, cuando realmente me acerqué con detalle al amplio trabajo de Hall. No pocas lecturas que adelantamos entonces, en el marco de estos seminarios, consistían en fotocopias de textos escritos a máquina, algunos de ellos con páginas faltantes y con anotaciones a mano sobre el cuerpo del texto o en sus márgenes. Gracias a los comentarios de Grossberg sobre su contenido y del contexto de su escritura, tuve la posibilidad de dimensionar a Hall.

Para la formulación de mi tesis de maestría, en el 2002, ya me encontraba seducido por el potencial analítico y por las implicaciones políticas del trabajo de Hall. De ahí que haya destinado una parte significativa a escudriñar sus planteamientos conceptuales y metodológicos sobre la etnicidad en un diálogo con Foucault.

De este inicial ejercicio, resultó publicado un pequeño libro en el 2005, titulado *Teorías contemporáneas de la etnicidad: Stuart Hall y Michel Foucault* (Popayán: Editorial del Cauca). Dados los pocos y dispersos artículos traducidos de Hall al castellano, acaricié desde entonces la idea de traducir y editar una parte significativa de su trabajo. Con el apoyo de dos colegas, Catherine Walsh y Víctor Vich, quienes compartían esta urgencia, y después de muchos años y avatares, se publicó en castellano un libro que incluye 26 de sus artículos: *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*.

Gran parte de este libro ha sido redactado en el contexto de varios seminarios dedicados a Hall, dictados en Bogotá, Buenos Aires, Lima y Santiago, así como en dos cursos realizados desde el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Ya sea como notas de clase o como resultado de las conversaciones sostenidas con mis estudiantes, este libro nunca hubiera sido escrito sin sus cuestionamientos y debates. Quien alguna vez haya dictado un curso sabe por experiencia propia que el profesor suele aprender más que sus estudiantes, no solo por el ejercicio mismo de diseño del curso y de cada una de las clases, sino también por las interpelaciones que los estudiantes hacen. Nunca se piensa solo y, cuando se toma en serio, la docencia es un escenario privilegiado para pensar con otros.

Con respecto a la estructura, este libro se divide en siete capítulos, los cuatro primeros están dedicados a asuntos referidos a su trayectoria vital y estilo de trabajo intelectual y político. Los tres restantes se enfocan en conceptos y problemáticas que he considerado relevantes y desde los cuales he leído a Hall.

En este libro, hago énfasis en la urgente relevancia de un pensamiento sin garantías para evitar las clausuras morales y los reduccionismos que hoy les endosan a sujetos idealizados, puridad de resistencia y exterioridades de la modernidad, occidente, el capitalismo, el heterosexismo, el eurocentrismo, que nos salvarán de “nosotros mismos”. No puede dejar de ser toda una ironía que la retórica salvadora y el “deber moral del hombre blanco”, desde la que se legitimó el colonialismo y el despojo de geografías y gentes a lo largo del planeta, sea hoy regurgitada en una simple inversión

que, a menudo, mantiene intactos los términos de esa arquitectura argumentativa otrerificante y los supuestos de la nostalgia imperial que le subyace.

Antes de cerrar esta introducción, quiero reiterar que este libro es una *introducción interesada* a Stuart Hall: otras historias y cartografías conceptuales de su vida y obra son posibles (muchas de ellas seguramente mejores). Probablemente, en los próximos años, aparecerán en diferentes idiomas. No puede olvidarse que no hay relatos inocentes, así como tampoco hay lector sin pregunta (Zuleta [1980] 2004). Tampoco se puede olvidar, sin embargo, que frente a una rumiante lectura de los autores de la talla de Hall (dichosamente, diría) no hay atajos posibles. Por esto, este libro no ha sido escrito para ahorrarle a nadie la lectura de Hall. Esos forcejeos, con sus placeres y desgarres, no se le pueden, afortunadamente, evitar a nadie. El propósito es más el de seducir a que se lo lea directamente. Espero, eso sí, que esta introducción interesada no tenga el desafortunado efecto de academizar a Hall, ni de osificar su pensamiento. Nada más contrario a su memoria, a sus cotidianos esfuerzos por un pensamiento sin garantías.

1

Derroteros

Todos escribimos y hablamos desde un lugar y un momento determinados, desde una historia y una cultura específicas. Lo que decimos siempre está “en contexto”, posicionado. [...] todo discurso está “situado”, y [...] el corazón tiene sus razones.
STUART HALL ([1990a] 2010: 349)

Cuando nace Hall, Jamaica era un territorio colonial del Imperio Británico. Esta isla en el Caribe, producto del colonialismo y donde el modelo de plantación se había articulado e impulsado con la trata esclavista, marca de múltiples maneras a Hall. Casi al final de su vida, Hall se referiría a esta marcación como el “prisma caribeño” que constituyó su manera de encarar el mundo. Otra isla también definió su lugar de enunciación, pero esta vez ocupaba el lugar de la metrópoli: Inglaterra, a la cual viaja a comienzos de los cincuenta para realizar sus estudios universitarios y en donde, sin haberlo planeado, se queda a residir por el resto de su vida. Una existencia entre dos islas, vinculadas por las historias del colonialismo, tejida al crisol de las experiencias de la diferencia y la desigualdad racializada. Es en este encuadre en el que transcurrió, por más de ochenta años, la vida de Hall¹.

¹ En su libro *Familiar stranger*, Hall recapitula en un tono cercano a lo biográfico su experiencia como sujeto colonial en medio de estas dos islas. Es un libro rico en detalles, recuerdos en filigrana, de sus tempranos años en Jamaica, tanto como de su primer periodo en Inglaterra hasta cuando es contratado en Birmingham por Richard Hoggart con la creación del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos en 1964.

Un sujeto colonial en huida

Stuart Hall nace en 1932, en una familia de clase media. Su padre, Herman, que había recibido una buena educación, fue empleado durante casi toda su vida de la United Fruit Company, logrando el más alto puesto como el jefe contable de la compañía. Un hombre amigable y callado, que pertenecía a la “clase media baja de color”, era hijo del dueño de una farmacia en un poblado en las afueras de Kingston. Su madre, Miss Jessie, era una mujer de carácter fuerte, de una posición social un poco más elevada que su padre y quien se identificaba visceralmente con el orden colonial inglés y con las expectativas familiares de una clase adinerada.

Las familias de las que provenían sus padres “[...] eran de clase media, pero de formaciones de clase muy diferentes”. Mientras que la familia de su padre “[...] era étnicamente muy mixta: africana, india del este, portuguesa, judía [...]”; la de su madre “[...] era de un color mucho más claro; de hecho, si hubieras visto a su tío, hubieras pensado que era un expatriado inglés, casi blanco, o lo que llamaríamos ‘blanco local’” (1996: 484).

Stuart fue el menor de tres hijos. Su hermano mayor, George, le llevaba 12 años. Patricia, su hermana, era 6 años mayor. De los tres, Hall fue el más oscuro, al heredar su color del lado de la familia de su padre. En diferentes pasajes, Hall se refería a un relato familiar que recordaba cuando sus padres lo trajeron por primera vez del hospital donde había nacido a su casa. Su hermana, al verlo, había preguntado de dónde habían sacado ese bebé *coolie*². Con esta expresión, la pequeña niña mostraba su reacción de rechazo al color oscuro de su hermano recién nacido. Como veremos, esta marcación como el *coolie* de la familia, como el que está fuera de lugar pero que tampoco pretendía encajar, constituye parte importante de la experiencia vivida de Hall.

Su hermano, luego de realizar estudios de agricultura química en los Estados Unidos, trabajó por unos años en las Islas Caimanes y, finalmente, regresó a Jamaica (2017a: 52). Fue perdiendo paulatinamente su visión hasta quedar prácticamente ciego, lo

² *Coolie* era un término despectivo utilizado en Jamaica para referirse a los vendedores ambulantes provenientes de la India (2017a: 34).

que lo hizo depender de los cuidados de su entorno familiar de por vida. Escasas son las menciones que hace Hall de su hermano George. En contraste, su hermana es a menudo recordada, sobre todo por su colapso nervioso, que tuvo un significado profundo en la vida de Hall. Paty, como le decían cariñosamente a su hermana, se había enamorado de un joven estudiante de medicina proveniente de Barbados, a quien su madre no aprobaba simplemente porque era marcadamente negro y no encajaba en el perfil racialmente adecuado para un futuro miembro de la familia. Cuando su hermana tuvo que abandonar esta relación obligada por su madre, sufrió una convulsión nerviosa que fue tratada con choques eléctricos y fue brutalmente medicalizada. Nunca se recuperó totalmente, ni nunca más tuvo un nuevo pretendiente en su vida.

Para cuando esto sucedió, Hall contaba con 17 años. Interpretó esta experiencia de la enfermedad de su hermana como la cristalización de la contradicción entre sus más profundos deseos y las inquebrantables demandas familiares que reproducían las jerarquías racializadas y expectativas coloniales. En una conversación con la feminista negra estadounidense Bell Hooks hacia los últimos años de su vida, Hall lamentaba:

Había visto esta crisis familiar que la había puesto enferma. Sabía por qué estaba enferma, porque esta familia, en esta cultura, en esta colonia, la enfermó. Sabía que estaba enferma por el colonialismo. Estaba enferma por eso, por la forma en que vivimos estas estructuras más grandes dentro del interior de nuestras mentes. Lo sabía (Hooks y Hall 2018: 86).

De esta desgarradora experiencia, Hall aprendió que la diferenciación entre lo histórico-estructural y lo subjetivo, entre lo social y lo individual, no es tajante (como suele asumirse en muchos análisis teóricos fragmentados), sino que se espejan y tensionan de complejas maneras:

¡Ella [su hermana] fue víctima del colonialismo! Ya sabes, no conozco ninguna otra forma plantearlo. Fue sacrificada al sis-

tema social [...] Realmente nunca he podido hacer una clara distinción entre lo emocional y la psique, por un lado, y lo social y lo cultural por el otro, los veo interpenetrarse todo el tiempo entre sí³.

También contribuyó a cristalizar en Hall la convicción de que no había ningún lugar para alguien como él en el marco de las expectativas familiares:

A los diecisiete años entendí eso, y transformó mi vida. Me hizo una persona completamente diferente. Me di cuenta de a) “Tienes que salir de esto, porque no puedes lidiar con esto”, y b) “Nunca puedes volver aquí, porque hay un lugar justo al lado de ella, en la cama de al lado, esperándote” (Hooks y Hall 2018: 86).

Desde muy pronto en su vida, Hall había comprendido que no encajaba en su entorno familiar, que *estaba fuera de lugar* (2017a: 34). En una larga entrevista en la que volvía sobre aquellos años, Hall se refería a sí mismo como una *anomalía* con respecto a lo que era su familia, por lo cual nunca se sintió realmente en su hogar⁴. Lo que esa familia encarnaba no podría ser nunca su hogar. Las aspiraciones de su familia (sobre todo las de su madre), nunca lo convencieron. No se concibió a sí mismo de la manera que ellos esperaban: que asumiera una “respetable” carrera profesional en Jamaica, que contribuyera a la acumulación del prestigio racializado y de clase de una sociedad colonial en decadencia.

Su madre se plegaba con ciega pasión a los designios y aspiraciones coloniales: “Ella pensaba que Inglaterra era la madre patria, se identificaba con el poder colonial. Ella tenía aspiraciones para nosotros, su familia, que materialmente no podíamos seguir, pero a las que aspiraba culturalmente” (1996: 485). Al respecto, Hall odiaba lo que ella defendía, lo que intentaba representar-

³ <https://discover.ukdataservice.ac.uk/QualiBank/Document/?id=q-445da7a1-14a9-4d2e-86e3-c2b14fcd437b>

⁴ <https://discover.ukdataservice.ac.uk/QualiBank/Document/?id=q-445da7a1-14a9-4d2e-86e3-c2b14fcd437b>

me” (1996: 490). Aunque ella intentó imponer su voluntad como siempre, Hall no fue fácilmente doblegable. De ahí que su relación con ella fuera particularmente conflictiva: “Mi madre era una persona abrumadoramente dominante. Mi relación con ella fue cercana y antagónica [...]. Pero todos teníamos un vínculo cercano con ella, porque ella dominaba nuestras vidas” (1996: 490). Aunque Hall no fue finalmente sometido, tuvo que huir de todo lo que ella representaba. Tomar distancia de sus demandas suponía alejarse: “No me iba a quedar allí. No iba a ser destruido por eso. Tenía que salir” (1996: 488).

Al comienzo, fue una huida hacia sí mismo, guardándose para sí amistades y los lugares que empezaba a frecuentar, las lecturas que lo apasionaban realmente, sus impresiones de la gente que les servían en su casa, sus cercanías a las tías y abuela paterna que vivían fuera de Kingston.

“Así que siempre tuve la identidad en mi familia de ser el de afuera, el que no encajaba, el que era más negro que los demás, ‘el pequeño *coolie*’, etc.” (1996: 485). Esta marcación como el *coolie* de la familia es experimentada por Hall como un rechazo a las expectativas sociales de su entorno familiar y lo que encarnaban. En esta pugna se forja gran parte de su personalidad: “Mi propia formación e identidad se construyeron en gran medida a partir de una especie de rechazo de los modelos personales y culturales dominantes que se me presentaron” (1996: 485).

Esta huida se concretó luego, con la decisión de quedarse a vivir en Inglaterra, a donde había viajado en 1951 con una beca Rhodes Scholar⁵ para estudiar en Merton College, en Oxford. Aunque esta decisión no se cristalizó hasta 1957, Hall había salido acompañado de su madre rumbo a la metrópoli colonial sin estar

⁵ “Toda la idea de la beca de Rhodes era la de reunir en Oxford y dar educación superior a los hijos blancos del imperio. Pero por supuesto, gradualmente, usted sabe, el color de los estudiantes de Rhodes se volvió más y más trigueño hasta que llegaron a mí. Pero, sabe que es una experiencia extraordinaria llegar como estudiante Rhodes enviado desde Jamaica, a beber de la fuente de conocimiento de la universidad de Merton, Oxford, que fue lo que hice” (Hall y Sakai 1998: 362).

convencido de querer regresar ungido por el capital simbólico de haber estudiado en una respetada universidad inglesa: “Así que desde el inicio era consciente de esta paradoja, de ser de cierta forma sacado, ilusionado de hecho por mi propia familia, que fuera al centro y de alguna forma arrebatara algo del fuego que había allí, y desde luego lo llevara a la periferia” (Hall y Sakai 1998: 362).

Las expectativas de la familia y de su madre en particular pasaban por querer convertir a Hall en un respetable abogado que, tras sus estudios en Inglaterra, regresaría a Jamaica para enaltecer el nombre y prestigio de la familia. Ante este poderoso chantaje emocional, Hall no se inclinó: “Este es el punto en donde la ironía de la historia de alguna forma se rompe. Yo nunca regresé. Me rehusé [...]” (Hall y Sakai 1998: 362). Su madre, que fue de visita unos pocos años después con su hermana Patricia, como parte de su tratamiento psiquiátrico, fue testigo de una de las manifestaciones en las que habló Hall. Ya para ese momento era claro que el hijo rebelde no cumpliría ninguna de sus expectativas, por lo que con amargura le dijo: “Quédate, no vuelvas y nos generes problemas con esas ideas locas” (1996: 490).

Hall solo volvería de visita, en pocas ocasiones y, sobre todo, muchos años después, cuando se había casado con Catherine. Pero incluso entonces, cuando ya se había producido la ruptura con su familia en Jamaica, sorprende el peso de los comentarios de su madre como desencadenantes de sus posicionamientos y elaboraciones. Uno de estos comentarios, por ejemplo, que aparece en varios textos en los que Hall reflexiona sobre cómo se constituyen las identidades, refiere a la observación despectiva de su madre sobre los inmigrantes caribeños en Inglaterra:

En los años sesenta, luego de haber estado en Inglaterra por diez años durante ese período en el que los afrocaribeños llegaron a Gran Bretaña por primera vez, volví a casa y mi madre me dijo “Espero que por allá no piensen que eres uno de esos inmigrantes”. Nunca me había llamado a mí mismo inmigrante, y de repente dije: “Eso es lo que soy”. Después de todo, he ido al lugar del pueblo, quiéranlo o no me voy a quedar, pretendo obtener un trabajo si me van a dar uno.

¿Qué soy, sino un inmigrante? (1998: 294-295).

Aunque no dejó de considerarse jamaiquino⁶, nunca más regresó a residir permanentemente en Jamaica. Como lo explicó en varias entrevistas: Jamaica era, en su situación particular y expectativas familiares, *la vida que eligió no seguir*. Alejarse de su familia, le impulsó a dejar Jamaica: “La verdad es que estoy aquí porque es aquí donde mi familia no está. En realidad, vine aquí para huir de mi madre” ([1993] 2015: 11).

El hecho de que no haya residido durante su vida adulta en Jamaica no significa que su labor intelectual y política no haya sido marcada por su relación con el Caribe (2007a: 272). Algunas veces, de forma directa, como cuando considera su propia condición diaspórica y racializada como un *sujeto colonial*; otras, de manera indirecta, como cuando su particular relación de dislocación con el Caribe signa su trayectoria intelectual por el tipo de preguntas y ciertas formas de abordarlas. Esto es lo que denomina “*prisma de mi formación caribeña*” (2007a: 271).

El contexto intelectual y político de la Gran Bretaña de los años cincuenta y sesenta también marcó el pensamiento de Hall. Es allí donde se perfilan sus intereses políticos y donde se configura su formación intelectual. Entre los primeros intereses políticos, se encuentran sus posiciones anticoloniales y sus búsquedas por comprender sus bagajes culturales jamaiquinos, con la dimensión racial y colonial que esto implicaba para entonces. En este marco, Hall se involucra en el movimiento de los estudiantes del Caribe en el Reino Unido.

Hall llega a Gran Bretaña a estudiar en Oxford sin haber cumplido sus veinte años, con unas sensibilidades políticas que él mismo caracterizaba como “esencialmente ‘antiimperialistas’” ([1988a] 2010: 165). Estas sensibilidades se traducirían prontamente en una identificación con las luchas y debates anticoloniales de otros estudiantes de origen antillano:

Igual que el resto del pequeño número de estudiantes del “Tercer Mundo” en Oxford, mis principales preocupacio-

⁶ “[...] Siempre seré jamaiquino toda mi vida, no importa dónde viva” (2017a: 10).

nes políticas se centraban alrededor de las cuestiones coloniales. Me impliqué mucho en la política estudiantil sobre las Antillas occidentales. Debatíamos y discutíamos principalmente sobre lo que estaba ocurriendo en nuestra tierra, en la confianza de que, antes de que pasara mucho tiempo, todos estaríamos allí implicados en ello. Discutíamos sobre la Federación de las Antillas Occidentales y sobre las perspectivas de un nuevo orden económico en el Caribe, sobre la expulsión de la izquierda del PNP de Manley en Jamaica bajo las presiones de la Guerra Fría y la caída del gobierno de Jagan en la Guayana británica, con la suspensión de la Constitución y la entrada de tropas británicas ([1988a] 2010: 165).

Estas elaboraciones no estaban enmarcadas para entonces en términos de políticas de la identidad negras o en asuntos de migración (la cual apenas iniciaba), sino en disputas anticoloniales y de independencia nacional (2009: 668). Es la impronta colonial la que hace que Hall estuviese interesado en este tipo de problemáticas más nacionalistas y anticolonialistas: “Llegué [a Inglaterra] como una especie de nacionalista, una especie de anticolonial, en gran parte por la independencia y romper el nexo colonial” (2013: 757).

De su participación en los asuntos agenciados por los estudiantes antillanos, Hall se empieza a interesar cada vez más por la política británica entrando en contacto con la izquierda de Oxford ([1988a] 2010: 165). Es su estadía en Gran Bretaña de los años cincuenta la que hace que Hall se oriente hacia una serie de debates y experiencias políticas que no había adquirido en Jamaica:

En Inglaterra me encontré con el movimiento laboral, los sindicatos, la historia de la clase obrera británica, E. P. Thompson y todo eso. Me encontré con el marxismo. Me encontré con personas que habían estado en el Partido Comunista. Entonces me políticé en otro mundo, en el mundo de la tradicional izquierda independiente (2013: 757).

Cuando Hall llegó a Gran Bretaña, no contaba con una formación marxista, aunque había tenido algunas lecturas superficiales de Marx y Lenin. Recordando las lecturas realizadas en Jamai-

ca, impulsadas por uno de sus docentes que era particularmente hostil con el marxismo, Hall anotaba: “Leí los ensayos de Marx: el *Manifiesto comunista*, *Salario, precio y ganancia* y *El capital*. Leí a Lenin sobre el imperialismo” (1996: 487). Ya en Oxford: “Comencé a leer a T. S. Eliot, James Joyce, Freud, Marx, Lenin y algo de la literatura circundante y la poesía moderna” (1996: 486). De esta manera, puntualiza Hall: “Obtuve una lectura más amplia que la educación habitual, estrechamente académica y de orientación británica. Pero estaba muy formado como miembro de una intelectualidad colonial” (1996: 486).

Desde muy temprano, Hall mantuvo una actitud crítica con el marxismo, sobre todo hacia el marxismo más autoritario y ortodoxo:

Sentía afinidad por la izquierda y, aunque las lecturas de Marx durante mi educación me habían influido, en aquel entonces no me habría definido como marxista en el sentido europeo. En cualquier caso, me preocupaba el fracaso del marxismo ortodoxo a la hora de tratar adecuadamente tanto los temas de la raza y la etnicidad en el “Tercer Mundo”, y las cuestiones del racismo, como la literatura y la cultura, que me interesaban intelectualmente como estudiante ([1988a] 2010: 165).

A pesar de su sensibilidad con la izquierda, Hall nunca militó en el partido comunista, identificándose a sí mismo en la tradición del “socialismo independiente”, que manifestaba distancia con las concepciones y políticas más verticalistas y autoritarias del partido comunista en Gran Bretaña.

Entre 1951 y 1954, estudió en Oxford como un becario Rhodes: “En ese momento de mi vida no estaba seguro si me iba a quedar en Inglaterra o no. En algún momento pensé en regresar. No lo hice, pero lo pensé. Así que estaba en una especie de transición” (2013: 757). Decidió quedarse para hacer su doctorado en Estudios Literarios. Hall empezó a trabajar su disertación sobre Henry James, pero sus pasiones y compromisos políticos hicieron que la abandonara definitivamente en 1957. Los eventos del Canal de Suez y el aplastamiento de la revuelta en Hungría, hicieron

que “Para muchos de nosotros, la vida normal había quedado más o menos en suspenso en 1956” (2010: 169).

Para ganar su sustento, Hall se dedicó a ser profesor de educación secundaria: “Una vez que decidí abandonar Oxford, en 1957, vine a Londres y enseñé en la escuela secundaria como profesor suplente, principalmente en Brixton y el Oval en el sur de Londres” (1996: 493). En 1961, empieza a enseñar medios, cine y cultura popular en el Chelsea College of Advanced Technology, que hacía parte de la Universidad de Londres. “Fui a enseñar lo que entonces se llamaban estudios complementarios, y lo que ahora llamaríamos estudios culturales” (1996: 497). Sobre cómo logró ser contratado en este trabajo, Hall recordaba:

Obtuve el trabajo porque daba clases ocasionales sobre cine en el British Film Institute (BFI): era el único lugar donde se discutía la *nueva ola* del cine, pero también discutía sobre el cine popular: después de todo, me crié viendo películas populares norteamericanas. Incluso hice algunas clases en la prisión de Wandsworth sobre películas de criminales, utilizando extractos tomados del BFI (2013: 758).

Luego de dos años de trabajo con Paddy Whannel, en 1964 publica su primer libro, *The Popular Arts*: “[...] empecé ese trabajo y me uní a un amigo que era el encargado de educación en el BFI, Paddy Whannel. Tomamos bastante tiempo en escucharnos y discutir sobre cultura popular, y de allí surgió el libro” (2013: 758).

Con la fundación en 1964 del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos (CECSC), en la Universidad de Birmingham, Stuart Hall empieza una de las facetas más relevantes de su vida intelectual. Invitado por Richard Hoggart, a sus 32 años Hall se muda a Birmingham para impulsar el Centro. Antes de hacerlo, ese mismo año contrae matrimonio con Catherine, una joven estudiante de pregrado en Historia con quien había mantenido relación por algún tiempo. Con Catherine, madre de sus dos hijos, se concretiza un proyecto de vida que supone quedarse a residir definitivamente en Inglaterra.

Los crudos recuerdos de Hall de aquellos años en los que lle-

gaba con Catherine a Birmingham, en los cuales, como joven pareja interracial, trataban de abrirse un lugar en el mundo abrumadoramente conservador y racista de aquellos años, perviven hasta sus últimos días:

Antes de mudarnos a Birmingham nos casamos. Decidimos que esa era la solución al problema de la distancia, y ella se mudó a Birmingham. Ella estaba haciendo historia. Así que estábamos en Birmingham, tratando de encontrar un lugar para hospedarnos, lo cual no era agradable ni fácil. Una pareja mixta, muchos gritos, burlas y obscenidades en los autobuses y cosas así (2016a: 289).

En 1968, asume la dirección del Centro —primero, como director interino y, en 1972, como director en propiedad—. Bajo su dirección, el Centro se convierte en el más destacado escenario de los estudios culturales y en lo que algunos denominan (erróneamente) la “escuela de Birmingham”. Ejerció como director del Centro hasta 1979, cuando renuncia y pasa a ser parte del equipo docente de la Open University, por lo cual regresa a vivir a Londres.

La Open University le hizo un ofrecimiento laboral en un momento donde Hall sentía que su tiempo en el Centro ya se había agotado. Estaba cansado de un ritmo de trabajo de seminarios que implicaba rehacer permanentemente lecturas, entre otros roces y tensiones que se habían ido acumulando. Le ofrecieron un puesto como profesor de Sociología, lo que le sorprendió. No se imaginaba como sociólogo, pero sus tránsitos por la teoría sociológica no habían sido menores, aunque no por los caminos convencionales: “[...] para entonces había leído muchísima sociología, pero no del tipo sociológico estadounidense tradicional. Había leído la tradición europea, leía a Marx, leía a Gramsci, etc. Había hecho muchas cosas, había leído mucha teoría social, pero no había hecho sociología funcionalista al estilo estadounidense” (2016a: 301).

Hall recordaba jocosamente que, cuando le hicieron el ofrecimiento, el vicerrector de la Open University le preguntó si estaba dispuesto a trabajar en sociología, a lo que él respondió: “Bueno, ¡estoy dispuesto a trabajar en lo que logre tener un empleo!”

(2009: 665). Y, aunque Hall no tenía una formación formal en sociología, ni se imaginaba como un sociólogo, fue contratado como tal.

Aceptó el ofrecimiento para ser parte del equipo docente en un programa que otorgaba un título en Ciencias Sociales debido a lo que significaba la Open University: “Sus propósitos sociales me convenían y me gustó el hecho de que estaba enseñando a adultos. Estaba ayudando a los adultos a volver a estudiar y remediar una falla, una falla grave de nuestro sistema educativo, que es un sistema tan selectivo en Gran Bretaña” (2016a: 301). La Open University era menos cuadrículada y disciplinariamente definida en sus programas de estudio que otras universidades en Gran Bretaña, sobre todo aquellas que hacían parte de la pléyade de las instituciones en las que se formaba la élite. Así, recordaba Hall muchos años después:

[...] pensé: “Bueno, esto es lo correcto, no para ir a Essex o Sussex o Brighton o algo así, sino para ir a un lugar como este, como la Open University, que está apegado a fines sociales con los que te identificas, que intenta mejorar las oportunidades de las personas que han estado hambrientas” (2016a: 301).

Además, en la Open University estaban embarcados en “[...] producir una serie de materiales didácticos para reconocer el giro cultural dentro de las ciencias sociales” (2016a: 301). De esto se derivaron un buen número de publicaciones en libros colectivos, algunos de los cuales fueron editados o coeditados por Hall. Estos libros eran resultado de la escritura de cursos que se dictaban en la universidad. Aunque dictaba algunas clases en la Escuela de Verano, su trabajo consistía principalmente en producir los textos de los cursos, escritos por un equipo que en ocasiones coordinaba. También apoyaba la realización de programas de radio y de televisión.

Para Hall, su desplazamiento a la Open University también significaba una prueba para los estudios culturales, que se habían consolidado en un entorno como el del CECSC. Suponía hacer

estudios culturales con estudiantes muy distintos, mucho menos formados que los estudiantes de posgrado en Birmingham, sin muchos bagajes académicos previos. La nueva audiencia suponía hacer estudios culturales de otros modos.

Varios de estos textos son escritos como contribuciones a libros colectivos y algunos aparecieron inicialmente como libros de texto de la Open University (cfr. Hall y Gieben eds. 1992, Hall ed. 1997). La mayoría de estos trabajos están escritos en un tono de introducción a una temática haciendo un balance por los diferentes abordajes y autores para confluir en su elaboración teórica de la temática en cuestión. Hall siempre leyó problemática y creativamente. Nunca fue un obtuso comentarista, a pesar de las muchas páginas o pasajes de sus charlas donde se refería y explicaba conceptos y autores.

Para los años ochenta, Hall había devenido en el referente más inmediato de los estudios culturales en Gran Bretaña. Para esa década, el aspecto más académico de su obra empieza a llamar la atención en Estados Unidos y Australia, en gran parte a través de sus antiguos estudiantes y colegas. Comienza a viajar a los Estados Unidos, sobre todo, a participar de conferencias y cursos, algunos de los cuales aparecen solo hasta después de su muerte en forma de libros⁷.

Es para este momento que se puede considerar que se presenta la primera ola de la “internacionalización” de los estudios culturales, teniendo una gran difusión en los Estados Unidos y Australia. En uno de los congresos fundacionales de los estudios culturales en Estados Unidos, Hall ([1992a] 2010) ya anotaba cómo atestiguaba un desplazamiento de una situación de cierta marginalidad institucional de este campo en Gran Bretaña a una situación de un abrumador éxito institucional en establecimientos académicos como el estadounidense, con todas las dificultades y retos que esto implicaba.

En los años noventa, algunos textos y planteamientos de Hall, particularmente los referidos a la identidad, empiezan a circular en algunos países de América Latina. Hasta entonces, con excepción de algunas referencias en estudios de comunicación, Hall había

⁷ Ver el apartado de publicaciones, más adelante en este capítulo.

sido una referencia marginal. No obstante, con la creación de los programas de posgrado sintonizados con estudios culturales (aunque no se nominen como tal) y recientes traducciones al portugués y castellano, en la última década se puede sentir un creciente interés en la obra de Hall.

En los noventa, se marca un giro hacia las artes visuales⁸. En 1994, sus esfuerzos se dirigen hacia la fundación en 1994 del Instituto Internacional de Artes Visuales (INIVA), una organización que promueve el trabajo de fotógrafos y cineastas negros y asiáticos en Gran Bretaña, al igual que participó activamente en el apoyo a la Asociación de Fotógrafos Negros (Autograph). Con su gestión, se logró conseguir los recursos públicos necesarios (tres millones de libras) para la construcción de un edificio diseñado por el arquitecto David Adjaye, sede permanente del INIVA y Autograph, donde funciona la galería Rivington Place, en Londres, que se inauguró en el 2007. En la sede de INIVA, se le dio el nombre de Stuart Hall a su biblioteca (<https://iniva.org/library>), en su honor por haber sido su primer presidente.

Asociados con su experiencia en el INIVA y Autograph, se evidencia en sus textos de aquellos años un énfasis en asuntos relacionados como las artes visuales, la fotografía y el arte. Esto no significa que sus preocupaciones por el arte y lo visual se circunscriban a este momento. No se puede olvidar, por ejemplo, que ya en 1964 Hall publica *The Popular Arts* en coautoría con Paddy Whannel.

A sus 82 años, y luego de padecer una enfermedad renal durante largo tiempo que limitó grandemente su movilidad y le causó gran pena, muere en Londres el 10 de febrero de 2014. Fue sorprendente ver que aparecieron sentidos obituarios en diferentes lugares del mundo, lamentando la muerte de uno de los pensadores más inspiradores de nuestros tiempos. Sus restos reposan en el Cementerio de Highgate, en Londres, muy cerca de la tumba de Karl Marx. Un hecho simbólico para muchos, sin duda. Uno que, supongo, no debió de ser producto del azar. Luego de una vida de forcejeo con ángeles, como ese fetichizado y monumentalizado

⁸ En este libro no se justiprecia este momento en el trabajo de Hall. Para más detalle sobre su interés en las artes visuales, en la fotografía y su labor al frente de INIVA y Autograph, ver Hall (2009).

Marx, el espectro de Hall debe recorrer, irreverente y siempre carcajeándose, el venerado cementerio.

Publicaciones

Hall nunca fue un simple académico. Los cientos de publicaciones que dejó, a lo largo de sus más de cincuenta años de labor intelectual, responden más a sus intentos de entender particulares aristas de un mundo que buscaba transformar. No pocos de sus esfuerzos intelectuales se concretaron en programas de televisión, en debates públicos y conferencias.

La obra de Hall se encuentra dispersa en un gran número de publicaciones de artículos y capítulos de libros, así como una multitud de charlas y entrevistas, algunas de las cuales han sido editadas y han aparecido publicadas después. No existe un libro escrito individualmente por Hall que sea el referente de su trabajo, al que suele asociarse⁹. Los libros que publicó o editó son parte de un trabajo colectivo con la participación de varios autores¹⁰. No pocos de estos libros, sobre todo en el período de su trabajo en la Open University, tienen un carácter pedagógico y presentan problemáticas teóricas o políticas más generales como la modernidad,

⁹ El único libro publicado en vida como autor individual por Hall es una compilación de textos que habían aparecido en su mayoría en la revista *Marxism Today*. Este libro, que fue titulado *The Hard Road to Renewal. Thatcherism and the Crisis of the Left*, se publicó en 1988. Para el 2018, apareció en España la primera traducción al castellano.

¹⁰ Tal vez el libro colectivo más destacado es el de *Policing the Crisis. Mugging, the State, and Law and Order*. Además de Hall, los autores son Chas Critcher, Tony Jefferson, John Clarke y Brian Roberts. Publicado en 1978, aborda la conexión entre el ascenso de la nueva derecha (el thatcherismo) y el pánico moral producido por los asaltos callejeros atribuidos a los migrantes negros. Dos años antes, Hall con Tony Jefferson editaron un libro con base en los borradores de trabajo que publicaba el CECSC, titulado *Through Rituals: Youth subcultures in post-war Britain*. Este libro ha sido publicado en castellano, primero por el Observatorio de jóvenes, comunicación y medios de la Universidad Nacional de La Plata, en Argentina (2010) y, después por Traficantes de Sueños (2014).

la representación o la identidad¹¹. Antes que presentar resultados de investigaciones empíricas, el grueso de estos textos evidencia la faceta de su gran capacidad de síntesis conceptual y de cruce de los más diversos autores y corrientes teóricas. Marx, Gramsci, Althusser, Volshinov, pero también Saussure, Lacan, Foucault, Derrida y Laclau son algunos de los más mencionados en su labor de síntesis y de comentarista. No solo marxismo, sino también estructuralismo, postestructuralismo, feminismo y postcolonialismo son algunas de las corrientes teóricas a las que Hall hace mayor alusión en sus trabajos.

La proyección de Hall más allá de las fronteras de Gran Bretaña se asocia a la internacionalización de los estudios culturales, proceso que se inicia en la segunda mitad de los años ochenta y que, para los años noventa, había trascendido el establecimiento estadounidense y australiano para interpelar escenarios no anglosajones en América Latina y Asia, pero también algunos países europeos como España y Francia, que se habían mantenido al margen. Durante los noventa, Hall es invitado reiterativamente a diferentes eventos y universidades, sobre todo en los Estados Unidos.

Es en este marco que se publica uno de los libros que más se conoce de Hall: *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. Aparecido en 1996, con David Morley y Kuan-Hsing Chen como sus editores, en este libro se compilan ocho de sus artículos y varias

¹¹ Entre los libros editados por Hall en este período cabe destacar el de *Representations. Cultural representations and signifying practices*, publicado en 1997. Con David Held y Toni McGrew, editó *Modernity and its Futures* en 1992; y con Bram Giebaen, editó *Formations of Modernity* también en 1992. Todos estas compilaciones, que contienen uno o dos capítulos de autoría de Hall, fueron publicadas por la Open University. En 1996, aparece publicada por Blackwell Publishing una extensa compilación editada por, además de Hall, David Held, Don Hubert y Kenneth Thomson, y cuyo título fue *Modernity. An Introduction to Modern Societies*. De este mismo año es la compilación que Hall hace con Paul du Gay, *Questions of Cultural Identity*, la cual fue traducida al castellano en 2003. Tanto en inglés como en castellano, esta es la compilación editada por Hall más conocida más allá del campo de los estudios culturales, y su introducción “¿Quién necesita ‘identidad?’”, es quizás uno de los textos más referenciados de Hall.

entrevistas, así como de un número significativo de textos de otros autores sobre aspectos referidos al trabajo de Hall. Este libro nace de un número especial del *Journal of Communication Inquiry* dedicado al trabajo de Hall, que había sido publicado diez años antes, editado por Chen. Gran parte de la apropiación de Stuart Hall en los programas de posgrado estadounidenses se circunscribe a sus artículos en este libro y a la introducción de un libro editado por Hall con Paul du Gay titulado *Questions of Cultural Identity*.

En 2003, apareció publicado en portugués un libro de Hall, editado por Liv Sovik, titulado *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Este libro se origina en una visita que realizó Hall a Brasil en el año 2000, donde participó en Bahía con la charla inaugural del VIII Congresso da Associação Brasileira de Literatura Comparada. El libro es una compilación de catorce textos de Hall, con una presentación de Liv Sovik titulada “Para ler a Stuart Hall”. Un pequeño libro, con base un extenso artículo (“The question of cultural identity”), apareció en portugués con el título *A identidade cultural na pós-modernidade*. Este libro ha sido todo un éxito, porque ya para el 2006 contaba con once ediciones. Finalmente, de las traducciones de Hall al portugués podemos referir el libro *Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais*, el cual es una compilación de tres artículos, uno de ellos “¿Quién necesita ‘identidad’?”, de Hall.

Al castellano, de Hall habían sido traducido algunos pocos artículos y el libro que editó con Paul du Gay, *Cuestiones de identidad cultural* (Amorrortu Editores, 2003). Entre los artículos aparecidos, cabe destacar la traducción de 1978, realizada por las Unesco, del libro *Raza y clase en la sociedad postcolonial*, donde aparece el artículo de Hall: “Pluralismo, raza y clase en la sociedad Caribe”. Con la excepción de un par de textos¹², es solo hacia finales de los años noventa que empiezan a aparecer una serie de traducciones al castella-

¹² En la internet han circulado las siguientes traducciones desde la primera mitad de los noventa: “Estudios culturales: dos paradigmas”, “Codificar y decodificar”, “Lo local y lo global: globalización y etnicidad” y “Notas sobre la desconstrucción de ‘lo popular’”. Las páginas de Nombrefalso y Cholonautas fueron algunos de los sitios en los que se publicaron estas traducciones.

no de diversos artículos de Hall. Así, “Significado, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas” se publica en 1998 con la traducción de la compilación de James Curran, David Morley y Valerie Walkerdine *Estudios culturales y comunicación* (Barcelona, Paidós). Para 1999 aparece “Identidad cultural y diáspora” en una compilación realizada por Santiago Castro, Carmen Millán y Oscar Guardiola, titulada *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (Bogotá, Instituto Pensar)¹³.

El siguiente año (2000), aparece traducido “El gran espectáculo hacia ninguna parte”, en un libro editado por Martin Jacques: *¿Tercera vía o neoliberalismo?* (Barcelona, Icaria Editorial). El artículo “Pensando en la diáspora: en casa, desde el extranjero” fue publicado en castellano en el libro editado en el 2003 por Carlos Jáuregui y Juan Pablo Dabove *Heterotopías: Narrativas de identidad y alteridad en Latinoamérica* (Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana). En la *Revista Colombiana de Antropología* de 2004, aparece la traducción “La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad”. En el mismo año, en la revista *Cuadernos de Información y Comunicación*, se publica un texto clásico escrito en 1973: “Codificación y descodificación en el discurso televisivo”.

De una versión que había circulado durante varios años en la internet se edita y publica, en 2008, el artículo “¿Qué es lo ‘negro’ en la cultura popular negra?”, en el libro *Textos en diáspora. Una antología sobre afrodescendientes en América*, con Elisabeth Cunin como editora. El mismo año, la editorial Traficantes de Sueños realiza una compilación titulada *Estudios postcoloniales: ensayos fundamentales*, donde traduce “¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensar al límite”. Finalmente, en el 2010 apareció publicada una compilación de 26 textos de su autoría bajo el nombre *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. El libro, editado colectivamente por académicos de Ecuador, Perú y Colombia, tenía como uno de sus propósitos visibilizar la obra de Hall entre los lectores en castellano¹⁴.

¹³ Algunas de estas publicaciones presentan notables problemas de traducción.

¹⁴ Este libro tuvo una segunda edición en 2014, publicada por la Editorial

En el 2011 aparece un pequeño libro bajo el título de *La cultura y el poder: conversaciones sobre los cultural studies*, editado simultáneamente en Argentina y España por Amorrortu Editores. Resultado de una extensa entrevista realizada por Miguel Mellino en el 2007 y publicada originalmente en italiano, se refieren en este libro a diferentes aspectos de la historia de los estudios culturales, de su internacionalización o indigenización, así como diversas elaboraciones de Hall con respecto a aspectos de nuestro tiempo.

Finalmente, en 2013, Ricardo Soto toma la iniciativa de compilar una serie de textos de Hall en castellano que circulaban en la internet y publica en Huancayo, Perú el libro titulado *Discurso y poder*. En este libro, aparece traducido por vez primera “Occidente y el resto: discurso y poder”, y se recogen otros cinco artículos de Hall: “Pluralismo, raza y clase en la sociedad Caribe”, “Pensando en la diáspora: en casa desde el extranjero”, “Notas sobre la deconstrucción de ‘lo popular’”, “Codificar y decodificar” y “Codificación y descodificación en el discurso televisivo”¹⁵.

Después de la muerte de Hall, han aparecido un buen número de libros, en su mayoría, publicados desde editoriales universitarias estadounidenses, en particular, desde Duke University Press. A partir de las transcripciones de tres ponencias que realizó en la Universidad de Harvard, en abril de 1994, como conferencista invitado a las The Du Bois Lectures, se publicó, en el 2017, en inglés, el libro *The Fateful Triangle: Race, Ethnicity, Nation*. La traducción al castellano apareció dos años después, editada por Traficantes de Sueños.

Desde la editorial de la Universidad de Duke se han publicado una serie de libros. El primero, aparecido en 2016, recoge las transcripciones de sus conferencias en la Universidad de Illinois, realizadas en 1983, titulado *Cultural Studies 1983. A Theoretical History*. Fue traducido al castellano y publicado ese mismo año

de la Universidad del Cauca, incorporando una presentación de Lawrence Grossberg y anexando un índice analítico.

¹⁵ En francés, la obra de Hall ha sido menos visible aún que en castellano. Además de unos cuantos artículos sueltos, en el 2007 se publicó una compilación de cerca de veinte artículos de Hall bajo el título *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies* (París, Amsterdam).

por Paidós. Para el 2017, se publica *Familiar stranger. A Life Between Two Islands*. Editado por Bill Schwarz, este es primero de una serie de tres libros sobre los que estaba trabajando Hall al momento de su muerte. Aunque es explícito en que no es una biografía, en este libro, Hall recurre a sus recuerdos y trayectoria de vida para la elaboración de su argumento. Este primer libro comprende desde su temprana infancia en Jamaica hasta cuando se desplaza a Birmingham para participar, junto con Richard Hoggart, en la creación del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos.

También en 2017, aparece publicado por Duke *Selected Political Writings. The Great Moving Right Show and Other Essays*. Este libro, editado por Sally Davison, David Featherstone, Michael Rustin y Bill Schwarz recoge veintiún textos publicados por Hall desde 1957 hasta 2011. Para 2018, Duke University Press lanza una nueva edición de *The Popular Arts*, un libro que Hall publicó en 1964 con Paddy Whannel. En 2019, se publica, desde esta misma editorial, el volumen uno y dos de selecciones de textos. El primero, sobre estudios culturales, titulado *Essencial Essays, volume 1: Foundations of Cultural Studies*. El segundo, sobre identidad y diáspora, *Essencial Essays, volume 2: Identity and Diaspora*. Finalmente, en el 2021, también publicados por Duke University Press, aparecen dos libros compuestos por artículos de Hall que habían visto a la luz en diferentes años y lugares. El primero de ellos, editado por Gregor McLennan, se titula *Selected Writings on Marxism*, incluye doce artículos; mientras que, el segundo, editado por Paul Gilroy y Ruth Wilson Gilmore, se titula *Selected Writings on Race and Difference*, y se encuentra compuesto por veintidós artículos.

Como se puede apreciar, el volumen de libros académicos aparecidos después de la muerte de Hall es sustancial. Aunque muchos de ellos están en inglés, es probable que, en los próximos años, comiencen a circular sus traducciones en castellano. En proceso se encuentra la edición de los otros dos volúmenes del libro que Hall estaba escribiendo al momento de su muerte, con el apoyo de Bill Schwarz.

2

Los estudios culturales

Vi los estudios culturales, al menos en las primeras etapas —luego se convirtieron en otra cosa—, como una forma, dentro de un marco académico e intelectual, de perseguir el mismo tipo de preguntas que estaban en la raíz de lo que había creado la nueva izquierda a mediados de la década del cincuenta.

STUART HALL (2007c: 153)

Stuart Hall fue uno de los gestores de la Nueva Izquierda en Gran Bretaña durante los años cincuenta y sesenta, siendo uno de los referentes durante más de medio siglo. Sus apariciones en la televisión británica con documentales, sus labores como editor de la *New Left Review* y su participación en diferentes movilizaciones y debates públicos hicieron de Hall una figura visible en Gran Bretaña. Parte importante del proyecto intelectual y político de Hall se encuentra anudada a los bemoles, retos y logros de la primera Nueva Izquierda. Su estilo de labor intelectual, abiertamente contextual y antirreduccionista, resuena con lo que se perfiló como la primera Nueva Izquierda desde finales de los años cincuenta.

La invasión soviética a Hungría para aplastar con sus tanques las revueltas en Budapest y la intervención militar británica en Suez para garantizar sus intereses sobre el canal en 1956 fueron dos hechos de gran trascendencia política: “En un sentido más profundo, definieron para la gente de mi generación los límites y fronteras de lo tolerable en política” ([1988a] 2010: 163). Por un lado, las supuestas “democracias occidentales” mostraron sus bríos imperiales y dejaron claras sus intolerancias hacia cualquier iniciativa que

interrumpiera sus privilegios con el canal de Suez: “Suez hizo estallar la cándida ilusión (adaptando una frase de Tawney) de que ‘se podía despellejar al tigre del capitalismo imperialista raya a raya’” ([1988a] 2010: 166). Por el otro lado, la desilusión con las concepciones del comunismo asociadas al modelo estalinista evidenció los límites del espectro político en la izquierda y en la socialdemocracia: “Los tanques soviéticos en Budapest pusieron fin a cualquier esperanza de que una variante más humana y democrática del comunismo pudiera desarrollarse en Europa del Este sin prolongados traumas y convulsiones sociales” ([1988] 2010: 166).

Hall es enfático en señalar la centralidad de estos eventos de 1956 en la consolidación de su posicionamiento político en el plano de la izquierda independiente. Más de medio siglo después, en una entrevista, casi al final de su vida, Hall recuerda en clave personal cómo estos dos hechos se asocian con su decisión de abandonar Oxford sin terminar sus estudios doctorales y con la consolidación de su posición como un “izquierdista independiente”, que se mantuvo desde entonces:

Abandoné Oxford en 1957, sin terminar mi tesis sobre Henry James; la que nunca culminé, por lo que no tengo un doctorado, descontando un montón de grados honorarios. Pero había decidido no volver. No terminé mi doctorado porque hubo dos cosas que lo interrumpieron. Primero, las situaciones en Suez y Hungría en 1956, que definieron de algún modo mi posición política porque yo nunca fui ni tuve la intención de ser un comunista en el sentido estricto de la palabra, y nunca creí que el imperialismo tuviera un final. Así que Suez y Hungría demostraron, en cierta forma, por qué, ¿sí? Así que, desde entonces, he sido una especie de izquierdista independiente, y no he cambiado. Es un poco molesto, a decir verdad [risas], pero no he cambiado (2013: 758).

Así, la Nueva Izquierda surge en gran parte como una respuesta a la frustración política de una generación derivada de estos dos acontecimientos que, más que hechos aislados, prefiguraron una coyuntura política muy específica.

El surgimiento de los estudios culturales es la expresión en el campo intelectual de lo que en el campo político encarna la cristalización de la primera Nueva Izquierda. No solo hacen parte del mismo momento histórico, sino que comparten las preocupaciones políticas frente a las transformaciones de la Gran Bretaña de la posguerra. Los estudios culturales se originan en la búsqueda de respuestas tendientes a comprender e intervenir, en lo general, en las rupturas que se experimentaban en la sociedad británica de entonces y, en lo particular, en las formaciones culturales de las clases obreras o de la cultura popular

Para mí, los estudios culturales empiezan realmente con el debate acerca de la naturaleza del cambio social y cultural en Gran Bretaña de la posguerra. Constituyen una tentativa para dar cuenta la manifiesta ruptura de la cultura tradicional, especialmente las culturas tradicionales de clase; se sitúan en el registro del impacto de las nuevas formas de opulencia y la sociedad de consumo en la muy jerárquica y piramidal estructura de la sociedad británica ([1990b] 2010: 18).

En otro pasaje, concretando estas transformaciones en su propia experiencia como sujeto colonial, Hall puntualizaba: “Así que ahí es realmente donde comenzaron los estudios culturales para mí. No comenzaron con Raymond Williams, comenzaron con mi lucha por aceptar esa experiencia [la de un migrante negro del Caribe en la metrópolis], que fue cuando descubrí por primera vez que era un intelectual negro” (2009: 662).

Los estudios culturales son expresión de un intento de responder, desde el prisma de la cultura, a una problematización de la Gran Bretaña de la posguerra. Son una respuesta muy específica a una preocupación política que apelaba al concepto de cultura:

La problemática de los estudios culturales apareció en la historia intelectual británica en la década de 1950 y comienzos de la siguiente. Es importante comprender que el concepto de cultura se propuso no como la respuesta a la gran pregunta teórica, sino como una respuesta a un problema político y

un interrogante muy concreto: ¿qué pasó con la clase trabajadora a partir del advenimiento de la abundancia económica? ([1983a] 2017: 27).

Hall asocia el nacimiento de los estudios culturales británicos a nombres como los de Richard Hoggart, Raymond Williams, E. P. Thompson¹⁶. Aunque la relación con Hoggart y Williams es más inmediata y explícita con los estudios culturales que la de Thompson, Hall hace esta relación porque identifica en ellos una serie de preocupaciones y una práctica intelectual compartida por el naciente proyecto de los estudios culturales. En las conferencias impartidas en la Universidad de Illinois a comienzos de los años ochenta, Hall anotaba al respecto:

Muchas de las figuras fundadoras de los estudios culturales estaban posicionadas en la órbita de la primera Nueva Izquierda y el tipo de pensamiento político que la nutrió, incluidos Raymond Williams y, en cierta medida, Richard Hoggart. Y otros de los que estuvimos implicados en el desarrollo inicial de los estudios culturales, entre quienes me incluyo, nos identificábamos más vigorosamente aún con ella, escribiendo en la *New Left Review* y otras publicaciones de esa tendencia y comprometiéndonos activamente en el movimiento político. Se puede decir que, en esta primera etapa, había una sensación real de que el mismo personal compartía los dos ámbitos ([1983a] 2017: 31).

En términos institucionales, el nacimiento de los estudios culturales en Gran Bretaña se encuentra vinculado a la fundación, en 1964, del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos (CECSC) en la Universidad de Birmingham. La creación de este Centro no se explica por una preocupación académica, ya

¹⁶ Entre las obras que jugaron un importante papel en establecer las condiciones de posibilidad teóricas y analíticas de los estudios culturales británicos, se han comúnmente resaltado *The Uses of Literacy* de Richard Hoggart (1957), *Culture and Society* (1958) de Raymond Williams y *The Making of the English Working Class* (1963) de Edward P. Thompson.

que, como vimos, constituye una particular respuesta a los debates intelectuales y políticos articulados sobre los cambios sociales y culturales que se experimentaban en la época de la posguerra en Gran Bretaña.

La idea de fundar el CECSC en Birmingham fue de Richard Hoggart quien, en gran parte, financió el Centro con dinero dado por la editorial Penguin Books para que Hoggart pudiera seguir trabajando en estudios como los que llevaron a su publicación de *Uses of Literacy*, un auténtico *best seller*. Además, Hoggart recibe dinero para contratar un investigador asistente y le escribe a Hall ofreciéndole el trabajo. Para Hall, esta invitación se derivó de su trabajo sobre televisión y medios: “Así que creo que era conocido por él como alguien interesado en la televisión y los medios. Era conocido por él como alguien que hacía este tipo de preguntas culturales sobre política” (2016a: 288).

En una de las últimas entrevistas antes de su muerte, Hall resalta la publicación de su por entonces reciente libro, en coautoría con su amigo Paddy Whannel, sobre cine, *Popular Arts*, como la razón por la cual Hoggart lo contactó para que fuera a Birmingham: “Gracias a ese libro, Richard Hoggart me escribió [...]” (2013: 758-759)¹⁷. Según recuerda Hall décadas después, la propuesta fue planteada por Hoggart en los siguientes términos:

Allen Lane [de Penguin Books] nos dio algo de dinero para que yo siga trabajando en estudios como el de *Uses of Literacy*, en vez de ser un profesor de literatura. Pero tengo que

¹⁷ Sobre el libro, Hall recuerda “[...] un amigo y yo habíamos publicado un libro llamado *Las artes populares*, sobre cultura popular. Estaba dirigido a profesores de secundaria, para que enseñaran sobre medios en sus clases. Para ese entonces, no había un compromiso formal, no había educación universitaria en estudios de medios, no había estudios de cine; nada, y ciertamente tampoco en las escuelas. Yo siempre pensé que había una necesidad de abordar esas cuestiones. ¿En qué están interesados los estudiantes? Están interesados en el rock, en la publicidad, en las imágenes: allí es donde están sus cabezas. Por ello, se deben abordar esos temas. Así que escribimos un texto, bastante bueno, sobre cómo enseñar publicidad, cómo enseñar géneros populares como el *western*, qué problemas subyacen a la publicidad, etc.” (2013: 758).

dedicarme a enseñar y a supervisar, así que tengo que gastar el dinero contratando a un investigador asociado. ¿Te gustaría hacerlo? (2013: 758-759)¹⁸.

Hall aceptó complacido el ofrecimiento y empezaron ambos a imaginar lo que podría llegar a ser el Centro. Para entonces, Hoggart era una figura ampliamente conocida y su libro, *The Uses of Literacy*, era ampliamente leído entre quienes estaban interesados en entender las transformaciones que sucedían en la Gran Bretaña de la posguerra.

Cuando llega Hall, todo estaba por definir, incluso el nombre:

[...] tuvimos una conversación, ¿cómo llamaremos a este lugar? ¿Se llamará el Instituto de Estudios Culturales? Dije que no estamos instituidos [risas] [...]. No hay nada instituido al respecto. ¿Qué tal un centro de reunión? Un centro de reunión para el estudio de este tipo de cosas. Nunca se le dio un solo nombre, estudios culturales. Entonces la universidad dijo que todo el mundo enseña cultura, departamento de clásicos, por ejemplo, ¿sabes? ¿Cómo pueden ser las únicas personas que enseñan cultura? Entonces dijimos cultura contemporánea, ¿de acuerdo? El Centro de Estudios Culturales Contemporáneos lo llamamos (2013: 760).

Aunque el término de “estudios culturales” emerge como tal en ese momento, Hall reconoce años después que los contenidos y derroteros que luego vinieron a caracterizar el campo de los estudios culturales constituyeron un proceso de exploración, dado que nada como los estudios culturales existía para entonces.

En una entrevista, Hall es explícito sobre su concepción y la

¹⁸ El dinero entregado a Hoggart por Penguin Books se derivaba del papel jugado por este frente a la demanda que buscaba censurar la publicación de la novela *El amante de Lady Chatterley*, escrita por D. H. Lawrence, por su supuesto contenido obsceno. Hoggart, junto a otros teóricos como Raymond Williams, defendió el valor literario de la novela, con lo cual la justicia británica autorizó su publicación por parte de Penguin, lo que significó que Penguin Books ganara mucho dinero (2013: 758).

de Hoggart al respecto:

Y para ser sincero, no creo que Hoggart lo hubiera visto en los términos de los que estoy hablando ahora. Él, por supuesto, vio la pregunta sobre lo que le está sucediendo a la cultura de la clase trabajadora, y entendió los fundamentos culturales de la política. Pero no vio que había problemas sobre la naturaleza de la relación entre cultura y capitalismo en un sentido más profundo y estructurado. No creo que haya visto el Centro como un lugar para esas preguntas. Y para ser honesto, no fui al Centro con eso como un proyecto claro. Surgió cuando insistí en no hablar de cultura sin hablar de política y sociedad. Algo que Raymond me enseñó: siempre el paradigma de la cultura y la sociedad, no la cultura aislada, porque por sí misma la cultura se convierte en otra cosa, un reino enrarecido de la estética, etc. y no a la sociedad de alguna manera determinista en la que la sociedad le dice a la cultura qué hacer (2007b: 21).

No había algo así como un proyecto de los estudios culturales ya definido con claridad desde el cual se fundaría el Centro. Pero sí existían algunas sospechas, unos avances, ciertas preguntas e incertidumbres que se vinieron a cristalizar en la labor misma del Centro, junto a jóvenes colegas y estudiantes que, con gran entusiasmo, hicieron parte de esos tempranos años.

En el establecimiento académico de la época, nadie parecía estar tratando la cultura seriamente, atendiendo a sus imbricaciones con la formación social para entender las transformaciones que se experimentaban en Gran Bretaña: “En esta etapa no existía ningún lugar, ya fuera en las ciencias sociales o en las humanidades, donde uno pudiera encontrar el concepto de cultura seriamente teorizado” ([1990b] 2010: 21). Más todavía: “Las formas culturales contemporáneas no constituían un serio objeto de estudio en el mundo académico. Y las cuestiones políticas, las relaciones tan complejas como son cultura y política, no eran un asunto considerado apropiado para el estudio [...]” ([1990b] 2010: 21).

Para cuando se constituye el Centro en Birmingham, no existía una disciplina que estuviese asumiendo con el debido detenimien-

to el estudio de las formas culturales contemporáneas y, menos aún, que estuviera tratando de comprender las transformaciones que se estaban sucediendo desde un prisma que se tomara en serio la cultura. Tampoco tenía entonces cabida el examen detallado de las estrechas y complejas relaciones entre lo cultural y lo político.

La noción de “cultura” que Hoggart y Hall tenían en mente cuando empezaron en el CECSC era bien distinta de la que circulaba en estudios ingleses, en sociología y, por supuesto, en antropología. Lo que se buscaba con el CECSC era decantar una serie de herramientas conceptuales para tratar de entender más adecuadamente las transformaciones históricas que enfrentaban en la sociedad inglesa de la posguerra. En este esfuerzo, el concepto de cultura tuvo un papel seminal:

Nuestro objetivo era desarrollar teorías y conceptos como una caja de herramientas con la cual pensar. Y lo que se estaba pensando no era cultura. Se pensaba en toda la formación social con la cultura como una especie de prisma privilegiado. La cultura, en cosas como las ciencias sociales tradicionales o el marxismo, había sido degradada. En el Centro, se actualizó para mostrar que, desde este punto de vista, se podía contar algo sobre toda la sociedad (2013: 769).

Para lograr este propósito de la investigación de las formaciones de la cultura contemporánea, Hall recuerda que la estrategia desde el Centro fue realizar una “[...] serie de incursiones en otros terrenos disciplinarios” ([1990b] 2010: 22). Así,

Esquivando lo que los sociólogos consideraran que era la sociología, incursionamos en la sociología. Esquivando los defensores de la tradición de las humanidades, incursionamos en las humanidades. Nos apropiamos de los fragmentos de la antropología mientras insistíamos que no estábamos en el proyecto antropológico humanístico, y así sucesivamente ([1990b] 2010: 22).

Esto significó que, desde los mismos inicios, hacer estudios culturales en el Centro pasaba por asumir los retos y dilemas de un

trabajo interdisciplinario. Recordando la labor interdisciplinaria asociada al surgimiento de los estudios culturales, Hall señalaba:

Lo que descubrimos era que ese trabajo interdisciplinario riguroso no significaba que uno pone la bandera interdisciplinaria y entonces tiene una especie de coalición de colegas de diferentes departamentos, cada uno trayendo su propia especialización a una clase de buffet académico del cual los estudiantes pueden probar en turno cada una de estas riquezas. El trabajo interdisciplinario serio implica el riesgo intelectual de decirle a sociólogos profesionales que lo que ellos dicen que la sociología es, no lo es realmente. Tuvimos que enseñar que lo que pensábamos sería una clase de sociología al servicio de personas que estudian la cultura, algo que no podríamos obtener de los autodesignados sociólogos. Nunca fue una pregunta de cuáles disciplinas contribuirían al desarrollo de este campo, sino de cómo uno puede descentrar o desestabilizar unas series de campos interdisciplinarios. Tuvimos que respetar y comprometernos con los paradigmas y tradiciones del conocimiento y del trabajo empírico y concreto en cada una de estas áreas disciplinarias en aras de construir lo que llamamos los estudios culturales [...] ([1990b] 2010: 22).

En un mundo cómodamente disciplinarizado, donde cada cual había establecido sus particulares “cotos de caza”, no es sorprendente que la aparición del CECSC en la Universidad de Birmingham fuera recibida con escozor por el departamento de sociología, lo cual se manifestó en el envío de una carta del director del departamento donde se les alertaba sobre lo impropio de definir como sociológicos sus trabajos. Hall recuerda aquel momento:

Teníamos un departamento de sociología enorme en Birmingham, donde nos odiaban y odiaban a Hoggart. Ellos decían que, si pensábamos que *The Uses of Literacy* era una forma de hacer sociología de la cultura, estábamos completamente equivocados porque era especulativo: podíamos hacer lo que quisiéramos, pero no podíamos llamarlo sociología. Así que nos advirtieron desde un principio (2013: 761).

El CECSC pertenecía al Departamento de Inglés, en la Facultad de Artes. Allí también fue visto con recelo e incompreensión por parte de los colegas de la Facultad de Artes:

Estoy seguro de que algunos de los profesores del departamento pensaron que éramos miembros de la policía secreta soviética, filisteos, sin educación, etc. Estábamos en una facultad donde el decano pensó: ¿qué estamos haciendo con estas personas? ¿Qué ha hecho Hoggart? Él ha abierto la puerta a estos incivilizados renegados, etc. Reclutando estudiantes que no estaban en las artes [...] (2013: 761).

La administración de la Universidad tampoco estaba muy entusiasmada con la idea del Centro, pero fue permitido, en gran medida, debido a que Hoggart aportaba gran parte de su financiamiento con el dinero de la editorial Penguin. Era un momento en que el sistema universitario posibilitaba anomalías como el Centro. En una entrevista dedicada a esos años en Birmingham, Hall recuerda:

Teniendo en cuenta, claro, que hacíamos tres seminarios y, si uno iba al Centro, tenía que hacerlos. No publicábamos un currículo detallado y en la universidad no nos molestaban con eso. Sólo querían saber, ¿van a tener problemas? ¿Los estudiantes iban a empezar a hacer revueltas en la universidad? ¿Ellos iban a producir un montón de basura marxista? ¿Van a ser una molestia? ¿Van a empezar a pedir que los estudiantes de primer año vayan a la sala de estudios de los de último año? Si alguien prevenía que eso sucediera, se podía hacer lo que nos diera la gana (2013: 765-766).

En muchos sentidos, el Centro y su proyecto de estudios culturales nace en una posición marginal. Antes que una bienvenida y apoyo por parte del cuerpo docente y administrativo de la universidad, emergen siendo rechazados y en condiciones de precariedad. Esto se expresaba incluso en el lugar físico que ocuparon:

[...] ocupamos los lugares más marginales en el campus de Birmingham, nos encontrábamos debajo de la torre del reloj (nadie sabía que había una habitación debajo de la torre del reloj). Luego nos trasladamos a las afueras del campus, donde podíamos ver las canchas, y nadie sabía que había estudiantes allí tampoco. Así, nos movimos de una posición marginal a otra, no era el desarrollo de algún proyecto intelectual preordenado, fue la construcción de un proyecto intelectual¹⁹.

Desde su fundación por Richard Hoggart en 1964, Hall participó como docente e investigador adjunto al Centro de Estudios Culturales Contemporáneos en la Universidad de Birmingham. En 1968, asume la dirección del Centro —primero, como director interino y, en 1972, como director en propiedad— hasta 1979, cuando abandona el Centro para incorporarse como profesor en la Open University. Incluso en los primeros años, cuando Hoggart era el director del Centro y debido a sus múltiples ocupaciones, la responsabilidad de gran parte de la dinámica del Centro recaía en Hall: “Richard todavía era profesor de literatura, enseñaba a muchos estudiantes universitarios, supervisaba tesis y escribía su libro sobre Auden. Entonces yo era la persona que debía organizar el Centro” (2013: 762).

Además de Hoggart y Hall, Michael Green —profesor del Departamento de Literatura— participó en el Centro trabajando, inicialmente, medio tiempo. “Después de la rebelión estudiantil de 1968, Richard Johnson, quien trabajaba en historia social, se unió a nosotros” (2013: 765). Esa era la planta profesoral del Centro.

Hoggart estuvo solo los primeros años del Centro y fue tomando distancia, encargando la dirección a Hall por unos años, hasta que definitivamente renunció: Una de las razones por las que Hoggart se fue es porque el Centro se involucró en las protestas, y sentía, como un profesor titular, que había perdido el control de lo que ocurría allí. Él no podía dar tan-

¹⁹ Stuart Hall. Conferencia Università L'Orientale di Napoli. 16-17 de junio de 2006. Video en <https://www.youtube.com/watch?v=I1KfHxui4sw>

to como con los estudiantes tradicionales, bien portados, de buenos orígenes y posturas tradicionales. Por eso se fue a la UNESCO (2013: 770).

Bajo la dirección de Hall, el Centro se convierte en el más destacado escenario institucional de consolidación de los estudios culturales y en la figura más visible de lo que algunos denominan la “escuela de Birmingham”. Con la partida de Hoggart, el Centro “[...] inevitablemente asumió mis intereses intelectuales, políticos y críticos. Yo era mucho más teórico que Hoggart; comenzamos el seminario de teoría en ese período” (2016a: 292).

No debe olvidarse, sin embargo, que el trabajo adelantado en Birmingham fue más heterogéneo y contradictorio de lo que las mitologías convencionales sobre los orígenes de los estudios culturales tienden a conceder: “[...] ;ni siquiera aquí —en Gran Bretaña— los *cultural studies* pueden tener o haber tenido homogeneidad!” ([2007] 2011: 18)²⁰. No es de sorprender que Hall ([1990b] 2010: 17) descarte, incluso, que se pueda hablar de la “escuela de Birmingham” y confiesa su desconcierto cuando escucha que otros refieren a tal escuela, como si ella hubiese existido.

Los estudios culturales adelantados desde el Centro suponían una estrecha conexión entre el compromiso y una labor intelectual empíricamente orientada que buscaba tener relevancia política. Antes que un conocimiento angelical distanciado de las problemáticas mundanales, los estudios culturales nacen como un intento de comprender cómo, en concreto, opera el mundo en aras de potenciar las intervenciones transformadoras:

[...] no era posible presentar el trabajo de estudios culturales como si no tuviera consecuencias políticas ni compromiso

²⁰ “A veces pienso: la gente a veces habla de la ‘Escuela de Birmingham’, modelando la frase de la ‘Escuela de Frankfurt’, pero no se parecía en nada a la Escuela de Frankfurt. La Escuela de Frankfurt era Adorno y otras lustrosas figuras filosóficas. No teníamos grandes figuras filosóficas, solo éramos parte del *hoi polloi* tratando de descubrir y obtener algunas ideas útiles, ideas viables con las que pudiéramos analizar las tendencias en la cultura contemporánea. Eso es lo que estábamos tratando de hacer” (2016a: 293).

político porque lo que invitábamos a los estudiantes a hacer era lo que nosotros habíamos hecho: comprometerse con algún problema real allí en el sucio mundo, y utilizar la enorme ventaja dada a un puñado diminuto de nosotros en el sistema de enseñanza británico de quienes tuvieron la oportunidad de entrar en las universidades y reflexionar esos problemas, para dedicar útilmente ese tiempo en tratar de entender cómo funcionaba el mundo ([1990b] 2010: 23).

Ahora bien, esta voluntad política de los estudios culturales no implicaba abogar por un simple activismo político y menos por uno que pregonara la labor intelectual como una actividad superflua. La idea era tomar seriamente la teoría y los estudios concretos porque conocer mejor el mundo, las relaciones de poder que lo constituyen en su densidad y situacionalidad, es un insumo indispensable si se pretende hacer intervenciones políticas adecuadas a las condiciones realmente existentes.

La pregunta por estudiar seriamente es importante porque, correcta o equivocadamente, el Centro no decía: ‘Todo lo que usted tiene que hacer es ser un buen activista y nosotros le daremos un título por ello’. Correcta o erradamente, y especialmente en los años setenta, el Centro desarrolló, o trató de desarrollar, lo que llamaría un proyecto gramsciano (2007b: 23).

Desde esta perspectiva gramsciana del “pesimismo del intelecto, optimismo de la voluntad”, en el Centro no se defendía una cancelación de lo intelectual en nombre de la política. No era encorsetar el trabajo intelectual a lo que desde la posición política adecuada debería ser el mundo, a lo que a los “camaradas” les gustaría escuchar. El lugar del trabajo intelectual no era el de un simple comité de aplausos para las posiciones y movilizaciones políticas con las que nos identificamos. Tampoco se abogaba por confundir el análisis empíricamente orientado de cómo es realmente el mundo con las descripciones idealizadas de cómo le gustaría a uno que fuese el mundo. No era activismo a pesar del trabajo intelectual, sino trabajo intelectual serio para catalizar el

activismo (lo que a menudo implica socavar ciertas certezas).

Se entendía el papel de la labor intelectual como un esfuerzo por conocer mejor lo que nos constituye, en aras de contribuir a habilitar prácticas más contundentes que transformen eso que no permite que el mundo sea lo que nos gustaría que fuera. Una clara inspiración gramsciana, sobre la que Hall escribía:

Tomamos el corazón del mandato gramsciano de que la práctica de un intelectual orgánico tendría que ser la de comprometerse con el fin filosófico del proyecto, con el conocimiento en su mayor dificultad. Porque eso importaba, teníamos que saber más de lo que ellos sabían sobre nuestro objeto a la vez que tomábamos la responsabilidad por traducir ese conocimiento nuevamente en práctica: esta última operación era lo que Gramsci denomina “sentido común”. Ni el conocimiento ni la práctica por separado (2007b: 24).

Esto no se traducía en una demanda por una militancia partidista en particular. Al contrario, en el Centro se promovía que confluyeran las más variadas tendencias políticas:

[...] quería que todas estas tendencias fueran perfectamente libres y abiertas para expresar sus puntos de vista [...] Pero me opuse a la idea de que el Centro mismo debería pertenecer, o ser colonizado por cualquier tendencia; no era un centro comunista, ni un centro trotskista, ni un centro socialdemócrata. La política estaba en el trabajo intelectual, no en la colonización por una tendencia fuera de sí misma. Por lo tanto, tenía que incorporar la crítica al trabajo en sí y mostrar justificación de por qué está allí, por qué es importante, por qué hacer esa pregunta (2016a: 294).

Las labores en el Centro implicaron la puesta en marcha de tres seminarios, uno los martes, en el cual participaban los invitados que pasaban por Birmingham. Este seminario era abierto al público: “Decidimos que tendríamos tres seminarios. Uno fue un seminario del martes, al que llegaba gente. Entonces Raymond

vendría, Thompson vendría, vendrían personas de los Estados Unidos, australianos, cualquier persona en la ciudad que estuviera trabajando en estas áreas afines, y participaba mucha gente en la facultad” (2013: 762). Este seminario era la “cara pública” del Centro.

El segundo, llamado seminario teórico, comenzó con la lectura y discusión de los textos y autores que se consideraban relevantes para las problemáticas que se abordaban en el Centro. En este seminario confluían los participantes de los grupos de trabajo del Centro, siendo un escenario de lecturas y debates que alimentaba la vitalidad de las exploraciones teóricas de aquellos años: “El marco común de todos estos grupos de trabajo era el amplio debate teórico que tenía lugar semanalmente en el Seminario de Teoría, donde se trabajaba con un vigoroso programa de lecturas interdisciplinarias y debates conceptuales” (Hall y Jefferson [1975a] 2014: 16). Una vez que se formalizó, el seminario estuvo a cargo de Hall (2013: 764).

En este seminario se abordaba una herética lista de lecturas, que suponía moverse por múltiples campos disciplinarios. Estas lecturas y debates se hacían traduciendo esos materiales a las preocupaciones de los estudios culturales. Una práctica herética en unos años donde las fronteras disciplinarias aparecerían para muchos como insalvables, como gratificantes alacenas del reconocimiento mutuo de un puñado de iniciados. Al respecto de este seminario y sus dinámicas, en la introducción al libro colectivo del Centro, *Rituales de resistencia*, se escribía:

Los textos fundamentales de la sociología y la antropología contribuyeron a la mezcla interdisciplinaria de la cual surgió el particular enfoque teórico del Centro. Los trabajos de Weber, Durkheim, Mauss, la tradición *verstehen* alemana, Dilthey y Schutz, además de Marx y Lévi Strauss, estuvieron entre los “textos fundacionales” del Seminario de Teoría. Lo que no se llegó a plantear nunca fue la incorporación de la sociología como una disciplina cerrada cuyos métodos pudiesen ser asumidos y aplicados. La cuestión subyacente era siempre ésta: ¿En qué medida contribuye la sociología al desarrollo de un nuevo enfoque en materia de estudios culturales? ¿Qué

aspectos de esta tradición de pensamiento se pueden integrar, junto a otros elementos, en un marco teórico más amplio? ¿Cuáles serían los efectos a nivel analítico y conceptual? (Hall y Jefferson [1975a] 2014: 19).

El tercer seminario se articulaba en torno a los trabajos de cada uno, constituyéndose en una especie de laboratorio de investigación. Allí se presentaban los trabajos en proceso, con sus avances y dificultades, para que pudieran ser comentados por los participantes: “[...] montamos una sesión de trabajo, en la que cada quien hablaba de su trabajo en el momento y de sus avances. Preguntábamos cosas al respecto, y la siguiente semana hablaban de sus avances, y así sucesivamente. Era una especie de avance de trabajo” (2013: 762).

Los grupos de trabajo fueron muy importantes en la dinámica del Centro. Algunas de las intervenciones y libros más visibles son el resultado de su trabajo. Entre los grupos de trabajo, estaban el de estudios de medios, el de teoría literaria, el de subculturas y el de historia:

Algunas personas estaban trabajando en los medios de comunicación; ese era el grupo de estudios de medios. Otras personas estaban trabajando en literatura; ese era el grupo de teoría literaria. Algunas personas estaban interesadas en la desviación, debido a su carga política; bueno, ese era el grupo de subculturas. Algunas personas tenían interés en la historia; bueno ese era el grupo de historia (2013: 764).

Los grupos y los seminarios en el Centro se adelantaron a partir del trabajo colectivo y colaborativo. Como una opción política de priorizar el trabajo intelectual colectivo, que apuntaba a promover relaciones horizontales, en el Centro se definían entre todos los contenidos de los seminarios, los cuales no se componían de un listado de textos y autores canonizados, sino que se iban definiendo según los intereses y dinámicas de sus participantes. En los grupos de trabajo se definían colectivamente las temáticas, las estrategias metodológicas y se dividían las labores de investigación y escritura, cuyos resultados eran discutidos entre todos los parti-

cipantes. Como se vislumbra en la introducción a *Rituales de resistencia*, uno de los libros resultado de uno de los grupos de trabajo:

Para bien o para mal, en un esfuerzo por no salirse de los objetivos del Centro de Estudios, todo el trabajo ha sido colaborativo: se intenta mantener vivo el debate alrededor de los conceptos teóricos clave, de este modo, se han escrito y revisado los artículos de manera colectiva. En la práctica, este tipo de colaboración es enormemente difícil y para nada posible en todos los casos, pero a algunos de los que nos hemos implicado en este trabajo, nos gustaría dejar aquí constancia de nuestra continua sensación de recompensa, pese a los problemas que haya traído consigo (Hall y Jefferson [1975b] 2014: 57).

En el Centro se empezaron a publicar los avances y resultados de las investigaciones que se venían adelantando desde los diferentes grupos de trabajo. Estas publicaciones, conocidas como *Working papers*, eran en general bastante rústicas, puesto que eran reproducciones mimeografiadas sin mayor sofisticación en términos de diseño. Estos *Working papers* empezaron a circular visibilizando el trabajo que se venía realizando en el Centro. A través de estas publicaciones, el Centro empezó a posicionarse por fuera de los círculos más cercanos.

Además de los *Working papers*, la apropiación de una serie de autores franceses desempeñó un papel importante en la configuración de los estudios culturales. En el establecimiento británico de la época, algunos de estos autores eran prácticamente desconocidos, cuando no escasamente valorados. De ahí que los ejercicios de traducción, tanto en el sentido literal como en el más amplio de la palabra, no fueron un asunto menor durante los años tempranos del Centro. En este punto, Hall subraya la conexión con las traducciones de estos pensadores europeos adelantados desde la Revista de la Nueva Izquierda: “Los estudios culturales no habrían existido, y ciertamente no habrían sobrevivido los años setenta, sin el enorme programa de traducción del trabajo europeo emprendido hacia finales de los sesenta y en los setenta por la *New Left Review*” ([1990b] 2010: 22).

En la historia del Centro, fue muy relevante la irrupción del feminismo. Hall acudió a una fuerte metáfora para referirse al radical impacto del feminismo: “Yo utilizo la metáfora deliberadamente: como el ladrón que por la noche, penetró, interrumpió, hizo un ruido, se tomó el tiempo, cagó en la mesa de los estudios culturales” ([1992a] 2010: 58). En el documental biográfico *Stuart Hall Project*, realizado en el 2013 por John Akomfrah, Hall relata vívidamente aquel momento de la interrupción feminista no solo para el Centro, que hasta entonces se había mantenido como un “boys’ club”, sino también en su vida personal, en su relación con su esposa, la historiadora feminista Catherine Hall. En el documental, Hall (1975) afirma que el feminismo le enseñó la radical diferencia entre una idea en la cabeza y una convicción que se hace práctica de vida.

Con respecto a los estudios culturales, Hall resume en cinco puntos los efectos de la interrupción feminista:

Primero, la apertura de la cuestión de lo personal como político, y sus consecuencias para cambiar el objeto de estudio en los estudios culturales fue completamente revolucionaria de forma práctica y teórica. Segundo, la expansión radical de la noción de poder, que hasta el momento había sido desarrollada dentro del marco de la noción de lo público, del dominio de lo público, con el efecto que no podíamos utilizar el término poder —tan clave para la problemática inicial de la hegemonía— de la misma forma. Tercero, la centralidad de las cuestiones de género y sexualidad para entender el poder mismo. Cuarto, la apertura de muchas de las preguntas que pensábamos que habíamos eliminado en torno a las áreas peligrosas de lo subjetivo y el sujeto, que situaban esas cuestiones en el centro de los estudios culturales como práctica teórica. Quinto, la “re-apertura” de la frontera cerrada entre teoría social y la teoría del inconsciente-psicoanálisis ([1992a] 2010: 57).

Hall estuvo al frente del Centro hasta 1979, cuando pasó a ser profesor de la Open University, desde donde siguió impulsando una serie de proyectos que se encuentran asociados al campo de los

estudios culturales. Su salida del Centro es el resultado de tensiones con la dinámica misma de estar permanentemente repensando las lecturas que se hacían en los seminarios y la horizontalidad de las relaciones con los estudiantes, donde se entendía que la labor de los profesores era enseñar tanto como dialogar y aprender. Llegó un momento donde Hall sintió que debía hacerse a un lado, ya que, por su edad y trayectoria, se le hacía ya difícil seguir esta dinámica de siempre rehacerlo todo. Además, el posicionamiento del feminismo dentro del Centro, que había impulsado con ahínco, cuestionaba su lugar como el director. Al respecto, Hall anotaba

Estaban bastante bien. Muy bien. Pero es un viejo hábito que no podía aprender en esa etapa. El feminismo me enseñó una lección muy importante sobre la distinción entre el cambio en la teoría, y en la práctica. Los hombres pueden ser tan feministas como quieran en su orientación, creencias, lo que se suscriben, su ideología, su política, pero su práctica real permanece obstinadamente fijada a los modos de género más antiguos.²¹

También confluyó el hecho que la Universidad de Birmingham no tenía interés en contratar a Hall como un profesor titular. A pesar de que había estado por años al frente del Centro y de las evidentes contribuciones y visibilidad que este había adquirido bajo su dirección, los escozores que se habían producido con su creación no se habían diluido. Al respecto, Hall recordaba: “Un decano muy amable de la Facultad de Artes me dijo: ‘Si quieres un puesto de profesor, no te quedes aquí, porque esta universidad nunca te dará uno. Nunca. Eres considerado como un cuco en el nido. Un practicante. Un forastero’”²². Aunque dice Hall que el puesto de profesor no le interesaba, esto evidenciaba las condiciones de precariedad en las que el Centro y él mismo estaban en relación con la Universidad. Todos estos factores hicieron que,

²¹ <https://discover.ukdataservice.ac.uk/QualiBank/Document/?id=q-445da7a1-14a9-4d2e-86e3-c2b14fcd437b>

²² <https://discover.ukdataservice.ac.uk/QualiBank/Document/?id=q-445da7a1-14a9-4d2e-86e3-c2b14fcd437b>

para finales de los años setenta, Hall sintiera era momento de dejar el Centro. Con su partida, el Centro se mantuvo durante varias décadas, hasta que finalmente fue cerrado en el 2002.

Aunque la institucionalización de los estudios culturales era inevitable, puesto que posiblemente eso que hoy se asocia con estos hubiese desaparecido, no estaba exenta de dificultades y contradicciones. Haciendo un análisis retrospectivo muchos años después de haber dejado el Centro, Hall argumentaba al respecto: “La institucionalización fue inevitable, creo. Los estudios culturales habrían desaparecido si no se hubieran institucionalizado, pero el proceso de institucionalización en sí mismo le robó parte de su vanguardia. Supongo que el elemento más importante tiene que ver con la política” (2007b: 28).

Dados los precarios comienzos del Centro en los años sesenta era difícil imaginarse lo que podrían llegar a ser los estudios culturales un par de décadas después. Hall nunca pensó que los estudios culturales se convertirían en un movimiento transnacional, con una visibilidad tal en los establecimientos académicos de muchas partes del globo, pero principalmente en los Estados Unidos:

Cuando estuve en el Centro de Estudios Culturales, pensamos que habría algunas personas interesadas en lo que estábamos haciendo y tal vez tratarían de enseñarlo en los departamentos de inglés. Pero como movimiento global, como movimiento transnacional, que es un movimiento transnacional en estudios culturales, ciertamente fue mucho más allá de todo lo que había previsto (2007b: 28)

Ahora bien, Hall nunca consideró que Birmingham fuese la única manera de realizar estudios culturales ([2007] 2011: 18). No hay una sola forma de hacer estudios culturales, ya que, desde su perspectiva, constituyen una práctica coyuntural: “Los estudios culturales eran, y han sido desde entonces, una adaptación a su propio terreno: ha sido una práctica coyuntural” ([1990b] 2010: 17). Los estudios culturales no existen en abstracto, por fuera de las coyunturas históricas específicas, de los entramados institucionales y de las problemáticas relevantes en los que emergen y se

consolidan: “[...] los *cultural studies* deberán afrontar, en cada una de estas sociedades, coyunturas históricas específicas muy diferentes” ([2007] 2011: 15).

De ahí que Hall considerara que: “La heterogeneidad forma parte de la naturaleza misma de los *cultural studies*” ([2007] 2011: 14). No hay un camino definido ni unos anclajes y disputas desde los cuales surjan necesariamente: “[...] hacer *cultural studies* no significa transitar sendas que alguien fijó de antemano: pueden surgir de disciplinas, intereses y tradiciones extremadamente heterogéneos” ([2007] 2011: 14). Recurriendo a una expresión de Edward Said, esto constituye la necesaria mundanalidad de los estudios culturales, que supone su vitalidad y heterogeneidad: “Su desarrollo debe necesariamente depender de lo que ocurre en la sociedad, de algo más sucio y profano que la mera teoría. Los *cultural studies* no pueden representar un saber momificado y rígidamente codificado” ([2007] 2011: 27-28). No se percibe en Hall un esfuerzo por disciplinar los estudios culturales, y mucho menos de clausurarlos ni monumentalizarlos: “[...] no tengo interés alguno en definir qué deberían ser, esto es, en disciplinarlos, institucionalizarlos, fortificarlos para defenderlos del resto del mundo o de eventuales contaminaciones. No deben volverse un ‘monumento’” ([2007] 2011: 25).

Es claro que, para Hall, los estudios culturales han sido múltiples cosas, que han sido y serán heterogéneos, pero esto no quiere decir que considere que cualquier cosa pueda ser considerada estudios culturales. Más allá de esta mundanalidad, de esta heterogeneidad de los estudios culturales, para Hall es claro que se pueden identificar una serie de rasgos que definirían la *especificidad* de los estudios culturales, sin los cuales es difícil de imaginarlos.

Las estrechas y complejas relaciones entre lo cultural y lo político constituyen uno de estos rasgos indispensables: “En mi opinión, se puede hablar de *cultural studies* tan sólo si se trabaja para desenmascarar la interrelación entre cultura y poder” ([2007] 2011: 15). De ahí que, cualquiera que sea su articulación contextual, los estudios culturales suponen una preocupación por la relación constitutiva y problemática entre cultura y poder. Hall no permite ambigüedad sobre este punto: “Hay una cuestión que

unifica los *cultural studies*, algo que siempre se debe tener en cuenta para poder hablar de ellos: es el lazo, la conexión y la interacción entre cultura y poder” ([2007] 2011: 15). Esto hace que los estudios culturales no sean un estudio cualquiera sobre la cultura o desde la cultura. No se puede confundir estudios culturales con estudios sobre la cultura. Sobre este punto, vale la pena citar en extenso a Hall:

Los estudios culturales siempre han considerado esto en el contexto de las relaciones sociales en las que ocurre, y han formulado preguntas sobre la organización del poder. Entonces, creo que el poder cultural es el núcleo de lo que distingue los estudios culturales de, digamos, los estudios clásicos, que es, después de todo, el estudio de la cultura de la época romana. Hay todo tipo de estudios culturales en curso, pero este interés en combinar el estudio de formas simbólicas y significados con el estudio del poder siempre ha estado en el centro. Por muy variada que sea la apropiación, dudaría en llamarlo estudios culturales si ese elemento no estuviera allí. Entonces, distinguiría entre estudios culturales y ciertas versiones de la deconstrucción, por ejemplo. Muchos deconstruccionistas realizan trabajos que consideran un tipo de estudios culturales. Pero un deconstruccionismo formal que no hace preguntas sobre la inserción de procesos simbólicos en contextos sociales y su imbricación con el poder no está interesado en la problemática de los estudios culturales, como yo lo veo; aunque puede ser una práctica perfectamente apropiada. No significa que se descarte la deconstrucción. Pero alrededor de la circunferencia de los estudios culturales siempre ha habido este vínculo con algo más: estudios culturales y psicoanálisis; estudios culturales y feminismo; estudios culturales y raza (1997: 24-25).

Para Hall, no hay estudios culturales si no se pone en juego, además, una explícita voluntad política de intervenir y transformar, desde prácticas concretas y situadas, el mundo de la vida social que nos molesta y constituye. No es suficiente con pensar

la relación entre cultura y poder, sino que se debe traducir en una práctica que haga que los estudios culturales no se queden en solo *estudios*. Para Hall, la vocación política de los estudios culturales no se circunscribe a conocer mejor el mundo y pararse allí considerando que el trabajo está hecho. No es suficiente con estudiar y escribir sobre el poder, la hegemonía o la subalternidad. No lo es, incluso si estudios o escritos se realicen planteándose su relación constitutiva con la cultura.

Los estudios culturales tienen que ser más que unos estudios, y definitivamente algo muy distinto de como se ha entendido la investigación en el establecimiento académico. Si se quedan en estudios, en sesudas investigaciones que llevan a un puñado de publicaciones para la acumulación del prestigio de los académicos, se pierde la vocación política de los estudios culturales. Esto era visto por Hall como “[...] su despolitización. Algunos empezaron a realizar los *cultural studies* como si se tratase de un tipo de formalismo o produciendo ensayos y artículos acerca de las cosas más disparatadas” ([2007] 2011: 21).

Producir textos —desde las cómodas oficinas de privilegiados académicos— que divagan conceptualmente sobre la dominación y la resistencia no es lo que tiene en mente Hall cuando habla de este rasgo de la vocación política de los estudios culturales. Esta es, precisamente, una de las fuentes de la molestia que evidenciaba Hall con la manera dominante en la que en los Estados Unidos se hablaba de estudios culturales. Hall cuestiona ciertas versiones estadounidenses que, parapetadas en el formalismo y la fetichización de la teoría, han confundido las intervenciones políticas en el mundo con hablar sobre el poder:

[...] en el caso estadounidense, donde los *cultural studies* se vieron cada vez más dominados por un tipo de deconstruccionismo que podemos llamar “formalista”. Allí, daba la sensación de que el tema del poder quedaría resuelto, simplemente, escribiendo ensayos considerados “transgresores” o interpretando de modos alternativos novelas y poesías. Los *cultural studies* no pueden reducirse a esto ([2007] 2011: 27).

Esto ha generado que mucho de lo que se enuncia como estudios culturales en los Estados Unidos sea visto por Hall como una suerte de autismo hiperteorista que coloca lo que aparece como teoría como el fin último de los estudios culturales y no, como Hall solía indicar, como un desvío para algo más relevante, que era la transformación social: “[...] la transformación del campo ha hecho que los estudios culturales miren más hacia adentro que hacia afuera, que estén más preocupados por la reificación de la teoría que por la teoría como un medio para entender un fin” (2013: 769).

Hall es muy crítico de este tipo de malabarismos teóricos: “Lo que eso produjo en los estudios culturales fue el ventriloquismo. ¡Todos escribiendo como Foucault, haciendo juegos de palabras en francés, en inglés! [risas] [...], Entonces produce una especie de explosión interna y, sin embargo, una especie de abandono del mundo” (2013: 769). De ninguna manera esto debe ser entendido como una posición antiteorista o antiintelectualista de Hall. Al contrario, es expresión del convencimiento de Hall de que el lugar de la teoría o del ejercicio intelectual en los estudios culturales deben estar vinculados con el mundo, que no es su propósito limitarse a ofrecer un deleite angelical derivado del tránsito con “fluidez” por autores y teorías:

Lo que se debe [...] es el indispensable eclecticismo de su campo, lo que denomino —volvamos también a Said— worldliness de los cultural studies. Su desarrollo debe necesariamente depender de lo que ocurre en la sociedad, de algo más sucio y profano que la mera teoría. Los cultural studies no pueden representar un saber momificado y rígidamente codificado ([2007] 2011: 27-28).

Como se ve, Hall es contundente en este punto: “¡La teoría cultural ciertamente no es de lo que se tratan los estudios culturales!”²³. El propósito de los estudios culturales no es producir teoría sobre la cultura. Esto contrasta, no solo con los sofisticados

²³ <https://discover.ukdataservice.ac.uk/QualiBank/Document/?id=q-445da7a1-14a9-4d2e-86e3-c2b14fcd437b>

académicos estadounidenses, sino también con colegas en América Latina que hasta hablan de los “nuevos estudios culturales”, entendiéndolos como un intrincado ejercicio de citación de grandes y prestigiosos autores europeos. Así, para Hall, los estudios culturales no son alta teoría, no son filosofía de otra manera.

Desde la perspectiva de Hall, un tercer rasgo de los estudios culturales es el trabajo interdisciplinario. Este rasgo ha estado presente desde sus albores en el Centro, “Los estudios culturales surgieron *contaminándose* con otros campos y *contaminándolos* a su vez. Desde siempre se proponen como campo híbrido y transdisciplinario, contingente, en constante formación” ([2007] 2011: 25). La interdisciplinariedad —o, en un vocabulario contemporáneo, la transdisciplinariedad— no es el resultado de una simple sumatoria de diferentes perspectivas disciplinarias en el abordaje de un problema determinado, donde se invita a sus representantes para que traigan a colación lo que cada disciplina aportaría sobre tal problema. Sin este rasgo de la inter/transdisciplinariedad, para Hall, no es posible hacer estudios culturales: “Los estudios culturales son un campo transdisciplinario de indagación, no una disciplina” (2007a: 276).

El trabajo interdisciplinario supone el riesgo intelectual de apropiarse crítica y creativamente de conceptualizaciones disciplinarias ajenas para transformarlas radicalmente en su confrontación con otras conceptualizaciones a la luz de preguntas que trascienden los cánones disciplinarios. Labor que involucra, por supuesto, la desestabilización de las certezas y sentidos comunes disciplinarios que lo constituyen a uno debido a las particulares trayectorias de formación académica.

La interdisciplinariedad invoca una irreverencia epistémica con las prohibiciones y las fronteras que mantienen la autoridad disciplinaria. Interrumpe los patriotismos y nacionalismos disciplinarios que suelen clausurar otras lecturas, las disidencias y desvíos con el canon y de las normalizaciones agenciadas por el establecimiento disciplinario. Para Hall, los estudios culturales operan interdisciplinariamente, por lo que no pueden reposar en los estrechos marcos fijados por las fronteras disciplinarias ni de circunscribirse a reproducir las lógicas del establecimiento académico.

Para Hall, los estudios culturales no son cualquier cosa, sino que involucran unos rasgos constitutivos. Esto no se debe entender, sin embargo, como que Hall buscara defender una etiqueta, ni mucho menos que pretendiera ocupar un lugar desde el cual pontificar sobre qué son o no los estudios culturales:

[...] el tema de los rótulos me parece en verdad irrelevante. Desde que dejé el Centro, siempre me negué a defender algo que se pudiera definir como “territorio” de los *cultural studies*. Creo que nadie puede pronunciarse acerca de qué son o no son estos últimos, y por cierto tampoco yo ([2007] 2011: 24).

Su interés se vinculaba más con hacer estudios culturales que con definir estudios culturales: “[...] siempre estuve más interesado en la práctica, en hacer *cultural studies*, en llevarlos hacia temáticas siempre nuevas (Hall [2007] 2011: 24).

A pesar de las indudables contribuciones que se le puedan atribuir a E. P. Thompson, Richard Hoggart o Raymond Williams en el surgimiento y consolidación de los estudios culturales, no es muy descabellado afirmar que es Stuart Hall quien realmente logró que los estudios culturales sean lo que han llegado a ser. Aunque ambos no pudieron haber existido sin la participación y la contribución de muchas personas —algunas de las cuales hacen parte de un panteón de sus figuras icónicas—, aunque de ninguna manera podemos hablar tampoco de un heroico demiurgo individual por fuera de condiciones históricas particularmente favorables, se hace muy difícil imaginar que sin el liderazgo intelectual, sin la capacidad de gestión académica de Stuart Hall durante quince años al frente del Centro y de las demandas derivadas (cfr. Mattelart y Neveu 2002), sin su particular estilo y carácter, ese balbuceante y brumoso proyecto intelectual y político llamado estudios culturales hubiese llegado a ocupar el lugar y a producir los efectos e interpelaciones que ha tenido en el terreno intelectual y en el establecimiento académico no solo de Gran Bretaña, sino en muchos lugares del mundo.

Considero que sin Hall no podríamos hablar de los estudios culturales en los términos que hoy lo hacemos. Sin Hall, gran parte

de los anudamientos, autores, preocupaciones y esfuerzos que han sido usualmente apalabrados desde el significante de estudios culturales hubieran encontrado otros derroteros y cristalizaciones que nos son difíciles de imaginar, o simplemente no hubiesen podido ser.

Por supuesto, lo contrario es en gran parte cierto: por fuera de eso que devino el Centro y los estudios culturales, Hall no hubiese existido. No el individuo, por supuesto. Su nacimiento en Jamaica como un sujeto colonial, sus tránsitos a Gran Bretaña para escapar de su destino, incluso sus improntas en la primera Nueva Izquierda, la fundación del Centro por Hoggart y hasta un imaginado lugar como un referente intelectual son perfectamente posibles. Pero lo que para muchos hoy significa Stuart Hall, su lugar en los imaginarios teóricos y políticos en diferentes lugares del mundo, las sensibilidades asociadas a ese excepcional personaje... o este libro, para no ir muy lejos, nunca hubieran sido.

3

Hábitos de pensamiento

[...] en una sociedad tipo estalinista yo estaría entre los primeros para ser enviado a Siberia.

STUART HALL (2007b: 15)

En palabras de Hall (2007a: 278), ciertos hábitos de pensamiento y formas de enfrentar un problema definen la especificidad de su labor intelectual. Estos hábitos de pensamiento y formas de abordar problemas constituyen un estilo del trabajo intelectual que tiene presente sus implicaciones políticas. Dentro de estos hábitos de pensamiento, amerita resaltarse su permanente esfuerzo por evitar cualquier tipo de reduccionismo.

Hall cuestiona los reduccionismos del marxismo economicista tanto como los reduccionismos textualistas del postmodernismo. Sus explicaciones no se reducen mecánicamente a la economía ni al significado o texto, aunque esto no significa que desconozca la relevancia explicativa de las condiciones materiales de existencia, así como de lo discursivo como constituyente de lo real. El cuestionamiento a los reduccionismos, sin embargo, no hace de Hall un “postmoderno”, como algunos quisieran ubicarlo. Critica los reduccionismos predicados en el determinismo simplista postmoderno que plantea, en una negatividad absoluta, la imposibilidad de establecer cualquier determinación.

En cuanto a las formas de abordar los problemas, a través de su larga trayectoria, Hall ha constituido un tipo de pensamiento que puede ser denominado como “contextualismo radical” (Grossberg 2014).

En tanto contextualista, Hall consideraba que sí puede haber mejores relatos de un contexto que resulten más adecuados al

mismo. Grossberg señala cómo este contextualismo se contrapone a una posición epistémica universalista o relativista:

Stuart Hall fue quizás el practicante más constante del contextualismo. Su versión del contextualismo se expresó en su compromiso de estudiar la coyuntura, una construcción del contexto que fue, sobre todo, una opción política. El suyo fue un estudio coyunturalista de las cambiantes coyunturas. En consecuencia, su anti-universalismo y anti-esencialismo no eran simplemente la afirmación del relativismo o del perspectivismo o de la indecisionalidad. Al contrario, estaba comprometido con la verdad, con la especificidad histórica de cualquier verdad, con la verdad del contexto. Por supuesto, la complejidad y el cambio significaban que la verdad es siempre incompleta, lo que no socava su autoridad y utilidad (2014: 20-21).

Sobre sus hábitos de pensamiento, no se puede dejar de considerar la actitud profundamente pedagógica con la que Hall asume su labor intelectual. La relativa sencillez de sus palabras y el propósito de hacerse entender, de ilustrar la relevancia de un concepto o de las implicaciones de una problemática, son evidentes en su estilo y tono de escritura. En muchos de sus escritos, Hall opera como un hábil comentarista que busca identificar, traducir y aplicar los aportes y categorías de autores como Gramsci, Althusser y Foucault. En la mayoría de sus textos se evidencia un claro afán pedagógico. Un comentarista, que en mucho constituye sus argumentaciones no solo mostrando la relevancia de conceptos y posiciones de estos autores, sino también tomando distancia y cuestionando puntos esenciales de estos en una a menudo respetuosa pero clara contra argumentación.

Estos hábitos de pensamiento y formas de abordar problemas constituyen un *estilo del trabajo intelectual* que tiene claramente presente sus implicaciones políticas. De ahí que no es sorprendente que Hall se considere a sí mismo como un intelectual antes que un académico: “[...] nunca me he considerado como académico. No estaba seguro si quería enseñar dentro de la academia. Nunca sentí que estaba dentro de la academia [...] no me veo como

académico. Pienso de mí mismo que soy un intelectual y un profesor. No un académico” (2013: 772). En otro pasaje, Hall insistía en este punto: “Nunca me he llamado ‘académico’, nunca. [La academia] es donde hice mi vida, es donde me encantaba enseñar, es donde trabajé con otras personas, cosas maravillosas, pero mi ambición no era ser un académico [...]”²⁴. Así:

[...] a diferencia de otros tipos de personas a las que valoro muy grandemente, no podía dejar ir ideas. Entonces, si uno está siguiendo una las ideas como vocación, debería ser un cierto tipo de intelectual: se está comprometido con las ideas, se está comprometido con tensionarlas, se está comprometido con el pensamiento crítico, se está comprometido con desenredar problemas, etc. Así que quería ser un intelectual, siempre quería ser un intelectual [...]”²⁵.

Y se puede decir que en efecto Hall fue intelectual, uno que resaltaba el poder y la necesidad de las ideas. Sin caer por esto en un mentalismo o idealismo puesto que su enfoque sigue siendo materialista en tanto enfatiza que el mundo no se agota en los discursos o las representaciones que lo constituyen. Las ideas son indispensables para comprender e intervenir sobre el mundo, pero no son suficientes ya que los anclajes en las fuerzas sociales y en la materialidad del mundo son indispensables: “Las ideas sólo se vuelven efectivas si es que, al final, *se conectan* con una constelación particular de fuerzas sociales” ([1983] 2010: 150).

Las nociones de ideología, representación o cultura que abordaremos más adelante, explican el entronque entre las relaciones de poder y las ideas sin caer en una posición ingenua que argumentaría que la efectividad de las ideas se deriva de su correspondencia absoluta y transparente con el mundo, como si no estuviesen atravesadas por las políticas de la verdad y los dispositivos que las hacen subjetividades, cuerpos, prácticas.

²⁴ <https://discover.ukdataservice.ac.uk/QualiBank/Document/?id=q-445da7a1-14a9-4d2e-86e3-c2b14fcd437b>

²⁵ <https://discover.ukdataservice.ac.uk/QualiBank/Document/?id=q-445da7a1-14a9-4d2e-86e3-c2b14fcd437b>

Hall no confundía la labor intelectual con el jugueteo abstracto que aparece para muchos como teoría. No se consideraba un teórico de esta manera. Para Hall, la teoría no es el propósito mismo de la labor intelectual, sino un desvío indispensable para algo más importante: la intervención, la política. En sus palabras: “La teoría es siempre un rodeo en el camino hacia algo más substancial” ([1991a] 2010: 315). Esto no significa, sin embargo, que hiciera un llamado al abandono de la teoría:

¡Yo me desharía de la teoría si pudiese! El problema es que no puedo. Uno no puede, porque el mundo se presenta a sí mismo en el caos de las apariencias y la única manera por la cual se puede entender, descomponer, analizar, asir, para hacer algo acerca de la coyuntura actual con la que uno está confrontado, es forzar la entrada a esa serie de apariencias congeladas y opacas con las únicas herramientas que se tienen: los conceptos, las ideas y los pensamientos. Irrumpir en él y regresar a la superficie de una situación o coyuntura que uno está intentando explicar, después de haber hecho “el desvío a través de la teoría” (2007a: 276-277).

No es una posición anti-teoría lo que movilizaba la labor intelectual de Hall, pero tampoco suponía una fetichización de la teoría. No confundía teoría con un engolosinamiento con plutónicas abstracciones o una banalizante sucesión de citas de grandes autores. Prefería hablar de teorización desde lo concreto, que de teoría. El propósito nunca fue la teoría por la teoría, aunque tenía claro que sin teoría no se podía adelantar ninguna labor intelectual relevante para la transformación del mundo.

De ahí que Hall cuestione a la concepción de que de la teoría constituye un fin en sí mismo y a la “fluidez teórica” desplegada y altamente valorada cada vez más por el establecimiento académico convencional. Esto no significa, sin embargo, que Hall abogue por un anti-teoricismo ni por un rampante empirismo. No es un anti-teoricismo lo que caracteriza el trabajo intelectual de Hall, sino un rechazo a fetichizar la producción teórica como un fin en sí mismo cuyo único propósito es alimentar las carreras y el ego de

los académicos. Hall no es del tipo de teóricos que encuentran su lugar en la fabricación de alambicadas elucubraciones sin ningún asidero en el mundo.

Cuando Hall se refiere a lo indispensable de la teoría, no tiene en mente sin embargo una conceptualización plutónica o angelical de la teoría. Lejos se encuentra Hall de abogar por una idea de teoría como una disquisición abstraída de los anclajes y relevancias del mundo para, una vez formada por grandes (o pequeñas) genialidades, imponerla con violencia epistémica sobre los registros empíricos. Antes que teoría como delirio, es la teorización como herramienta de comprensión situada.

Hall cuestiona lo que podríamos denominar el totalitarismo epistémico tanto como el relativismo epistémico. El totalitarismo epistémico sería cuando, al partir del hecho mismo de una única verdad (ya sea como un trascendental o como una correspondencia con el referente), se deriva a una actitud de rechazo a cualquier problematización de esta premisa y a cualquier modalidad de conocimiento que no la comparta. En contraste, el relativismo epistémico es que no hay verdad como tal porque todo son verdades relativas a los históricos sistemas de conocimiento (o culturales) en los que se produce la verdad. De ahí, el relativismo epistémico concluye que no hay verdades más adecuadas o mejores que otras, sino relativas a los sistemas (o regímenes) en los cuales se han constituido. Todo vale igual.

Para Hall sí existen formas más adecuadas de comprender teóricamente la realidad, existen ejercicios intelectuales más acertados, si lo que se pretende es intervenirla y transformarla. De otro modo, su labor de intelectual, la de forcejear con los conceptos y de realizar investigaciones concretas, no tendría ningún sentido. Para Hall la teoría importa en tanto permite comprender el mundo y, por tanto, perfilar una más adecuada intervención sobre éste para transformarlo. No es un relativista; es, como espero mostrar más adelante, un coyunturalista.

La teoría es necesaria, pero una que opere en un nivel de concreción y que dé cuenta de la complejidad y densidad de las coyunturas en aras de generar intervenciones más adecuadas. En sus palabras:

El propósito de la teorización no es para hacerse una reputación académica o intelectual, sino para permitirnos asir, entender y explicar —para producir un más adecuado conocimiento de— el mundo histórico y sus procesos, y de ese modo configurar nuestra práctica y así poder transformarlo (1987: 36).

Esto no debe leerse como que Hall considerará irrelevante la academia. Al contrario, valoraba la posibilidad de articular un trabajo intelectual crítico también, aunque no solo (y podríamos decir que no fundamentalmente) desde la academia. Es pertinente aquí citar un pasaje de sus palabras de cierre a una conferencia que fue convocada en su honor en Jamaica:

[...] es un deber de los intelectuales hablar un tipo de verdad. Quizá no la verdad con V mayúscula, pero si algún tipo de verdad, la mejor verdad que ellos sepan o puedan descubrir: decirle esa verdad al poder. Y tomar responsabilidad —lo cual puede ser desagradable y no hay receta alguna para el éxito— de lo que se ha dicho. Tomar responsabilidad de decirlo a grupos más amplios que aquellos conformados por personas que están absolutamente involucradas en la vida profesional de las ideas. De hablarlo más allá de los confines de la academia. Hablarlo, sin embargo, en su completa complejidad. Nunca decirlo de manera demasiado simple porque “la gente no entenderá”. Porque de esa manera sí entenderán, ¡pero lo entenderán mal que es mucho peor! Poder decirlo entonces en su complejidad completa, pero intentar decirlo en términos en que otras personas que, después de todo, pueden pensar y tienen ideas en sus cabezas, así no sean intelectuales pagados o sobre-pagados, lo necesitan. Les encargo la vocación de la vida intelectual en este sentido. Les recuerdo que la academia es uno de los lugares en donde esto echa raíz. No es el único lugar, y les suplico no sobrestimar su papel o enredarse en sus rituales interiores. Sólo porque uno está en el sitio, podría pensar que de algún modo, porque se está allí, se está por consiguiente pensando. ¡Esto absolutamente no es así, créame! Pero yo les encomiendo el deber de defender éste

y los otros sitios de pensamiento crítico. Pero sí les encargo el deber de defenderlo como un espacio de trabajo intelectual crítico; y eso significará siempre subvertir las formas establecidas de conocimiento, interrogar las disciplinas en las que han sido formados; interrogar y cuestionar los paradigmas sobre los cuales deben seguir pensando (2007a: 289-290).

El compromiso del trabajo intelectual pasa por la comprensión lo más adecuadamente posible de las correlaciones de fuerza existentes en un momento determinado y elaborar argumentos e intervenciones más consistentes que la de los oponentes. Este nuevo y mejor conocimiento debe encarar al mundo, así no nos guste lo que enfrentamos:

Así que hay que producir nuevo conocimiento. La aplicación de métodos intelectuales y de un estudio crítico riguroso debe producir reflexiones a las que no se habría llegado sin ellos. Gramsci decía que uno debía mirar la realidad en la cara y decir las cosas como son porque, si uno era materialista histórico de alguna manera, la realidad no se iba a ir. Allí está... Uno puede desarrollar, entonces, un programa político derivado del análisis. Pero el análisis debe ser riguroso y tan honesto como se pueda, y no debe derivar de sus creencias políticas e ideológicas (2013: 773).

Esto es lo que hace que la labor intelectual relevante sea necesariamente una práctica política. Parafraseando a Grossberg (1997: 253), Hall encarna un estilo de trabajo intelectual que constituye una *forma de politizar la teoría y de teorizar lo político*. Ahora bien, esto no significa la sustitución del trabajo intelectual por la política o por la moral.

La politización de la teoría no consiste en reemplazar el ejercicio teórico (el forcejeo con las categorías, autores e investigaciones de lo concreto), por reproducir una serie de enunciados osificados y moralizantes derivados de la “posición política correcta”. La politización de la teoría supone, al contrario, que el conocimiento tiene sentido en tanto es impulsado por una voluntad de

intervención y transformación sobre el mundo. La teorización de lo político refiere, a su vez, a que el trabajo intelectual serio examine permanentemente los bemoles de la actividad política en aras de entender mejor sus articulaciones y limitaciones:

Lo que no se debe hacer es colapsarlos [trabajo intelectual y la política]. Es decir, no se puede decir que esto es la política y, por lo tanto, voy a interpretar el trabajo intelectual para que me lleve a ese camino. Eso no tiene destino. Es absolutamente fatuo. Uno no puede decir “bueno, sé que esta es una meta política, así que sólo estudiaré lo que me llevé allí, y seré capaz de identificar la lucha de clases en cualquier lugar, en todo lugar”. Eso no se puede hacer. No se puede hacer una especie de reducción del trabajo intelectual a la política. Por otro lado, sólo se puede entender, no sólo la política sino lo político como espacio, como una forma. Sólo se puede entender a cabalidad lo político siendo riguroso, crítico, siempre tomando evidencias que no apoyen una idea. Algunos de estos son claros procedimientos intelectuales. Siempre se debe conocer lo que nuestros críticos plantean. Y se deben tomar seriamente aquellos críticos serios (2013: 772-773).

En esta manera de entender el trabajo intelectual se puede percibir la inspiración gramsciana del “pesimismo del intelecto, optimismo de la voluntad”. El propósito de la labor intelectual, el forjar conceptos desde investigaciones situadas, no es el de “dormir bien por las noches” como lo hace el “buen” cristiano cuando ha cumplido con su obra de caridad del día: “Creo cada vez más que una de las principales funciones de los conceptos es que nos ayudan a dormir bien por la noche” ([1991a] 2010: 316). Esa apelación al dormir bien en las noches es una forma en la que Hall llama la atención sobre la violencia epistémica que aplanan las complejidades y los efectos de idealización tranquilizantes, que nos hace suponer que estamos del lado de los justos... Y cuando estamos de este lado, nada nos problematiza porque la Historia y la Verdad (así con mayúscula inicial) constituyen una política con garantías, una donde las agencias y las disputas están claras de una vez y para

siempre: “Entonces no puedes tomar atajos políticos con trabajo intelectual. No te lleva a ninguna parte” (2013: 773). Esos atajos, no contribuyen a entender sino que nos levantan el ánimo, nos permiten dormir bien por la noche: “[...] no estamos utilizando las teorías para abordar las cuestiones políticas que exigen nuestra atención. Las estamos usando para crear situaciones ilusorias que nos levanten el ánimo” ([1983a] 2017: 240).

Para evitar esos atajos y clausuras, se hace muy relevante lo del pesimismo del intelecto. Hall consideraba que Gramsci entendía

[...] el pesimismo del intelecto; uno tiene que pensar bien; lo que importa es la calidad del pensamiento intelectual. Lo importante es confrontar la realidad tal como es realmente, no como le gustaría a uno que fuera, no como está escrito en Lenin, Trotsky u otra persona, sino como realmente es. Y no se puede intervenir hasta que sepa cuál es la situación (2016a: 295).

Por tanto, Hall considera relevante e indispensable el trabajo intelectual riguroso. Reivindica la academia como un espacio de posibilidad para el pensamiento crítico, como una apuesta cada vez más necesaria ante el florecimiento del relativismo culturalista y epistémico en el capitalismo tardío. Pluralismo, que es el lugar donde se sitúa Hall, no es lo mismo que el “todo vale” del relativismo culturalista y del populismo epistémico. La teoría es un instrumento de comprensión: “Pienso la teoría —pensar, teorizar— como algo así, en el sentido en que uno confronta el absoluto desconocimiento, la opacidad, la densidad, de la realidad, del asunto que uno está intentando entender” (2007a: 269).

No toda elaboración teórica o trabajo intelectual es igualmente adecuado para comprender determinadas situaciones o contextos. Y la adecuación no se deriva de supuestos privilegios en abstracto del lugar desde donde se enuncia o de la superioridad moral de quien la enuncia. No basta con estar en el Tercer Mundo o ser indígena, mujer o del pueblo (ni hablar en nombre de estos) para que una conceptualización sea adecuada en términos de su elaboración teórica y sus potencialidades políticas.

Lo que dijo Gramsci fue que tienes que mirar la realidad a la cara y decirlo como es porque si de alguna forma eres un materialista histórico, la realidad no va a desaparecer. Eso está ahí. Estados Unidos es un tipo de poder en el mundo moderno. Uno puede desear que no fuera así. Puede ser un poco demasiado optimista cuando lo ve revoloteando. Puede ser un poco pesimista cuando lo ve dominar el universo, pero eso es lo que es. Así que no me digas, oh no, no lo está, realmente se está desmoronando y caerá mañana. No me digas eso. Luego puedes desarrollar un programa político a partir de su análisis. Pero el análisis tiene que ser riguroso, tan veraz como puedas decirlo, y tus creencias políticas e ideológicas no deben afectarlo (2013: 773).

Contar con una teoría “más adecuada” pasa por desestabilizar las *teorías de lo obvio*, es decir, aquellos marcos teóricos que ya tienen respuesta para todas las preguntas, donde la investigación empírica y el acercamiento al mundo contemplan un ejercicio ritual de reconocimiento (comprobación o ilustración dirían algunos) de lo que ya se sabe de antemano. De ahí que en el marco de las teorías de lo obvio: “La pregunta no aporta conocimiento nuevo, solo la respuesta que ya sabíamos” ([1987] 2018: 263). Para Hall el trabajo intelectual no debe limitarse a este ejercicio de reconocimiento de las teorías de lo obvio, que no producen ningún conocimiento nuevo: “Entonces tiene que producir nuevo conocimiento. La aplicación de métodos intelectuales y el riguroso estudio crítico tienen que producir ideas que no hubieras podido obtener sin ellos” (2013: 773).

Gran parte de lo que pasa como psicoanálisis (sobre todo el lacaniano) ha operado como una de las más ceremoniosas teorías de lo obvio, de la misma manera que el grueso de lo que podríamos denominar las expresiones del marxismo de manual. En ambas teorías, incluso en aquello que se llama investigación empíricamente orientada, se obtura de antemano cualquier respuesta, cualquier conocimiento, que no sea lo que ya sabemos. Hoy las teorías de lo obvio en boga no son tanto aquellas expresiones del psicoanálisis o del marxismo de manual, sino más bien singulares

apropiaciones de terminología foucaultiana o deleuziana salpicadas de referencias postcoloniales y tonos culturalistas.

Sin embargo, tampoco es una academia estéril de acumulación de capital simbólico y de conocimiento ostentoso la que Hall reivindica. No es el despliegue de la exuberancia de las citas y notas al pie de página ni el saber suntuoso de expertos desconectados de la visceralidad y lo mundanal. Es por esto que el estilo de trabajo intelectual adelantado por Hall rechaza el solipsismo, barroquismo y banalismo teórico. Esto no significa, sin embargo, que Hall abogue por un empirismo:

No me veo como un teórico. No tengo una mente filosófica que me permitiera estar en un cierto nivel de abstracción por un largo período de tiempo. No puedo mantener eso. Pero eso funciona para mí porque estoy interesado en la relación dialógica entre los conceptos teóricos y lo concreto. Lo pongo de esta manera porque no soy un empirista tampoco. No es la teoría o el empirismo, es la teoría y coyunturas concretas: esa es la interfaz que me parece significativa y productiva (1999: 238).

En un vocabulario que nos recuerda a Gramsci, Hall afirmaba que “[...] los intelectuales [...] tienen una responsabilidad especial sobre la circulación y desarrollo de la cultura y se alinean con las disposiciones existentes de las fuerzas sociales e intelectuales —los intelectuales ‘tradicionales’— o con las fuerzas populares emergentes y buscan crear nuevas corrientes —los intelectuales ‘orgánicos’—” ([1986a] 2010: 278). Para no pocos de los gestores de conocimiento de florero y alambicado, estos planteamientos se encuentran “mandados a recoger” en el mundo que se imaginan postmodernamente des-utopizado y donde la política (así como el mismo conocimiento) ha muerto.

La producción de conocimiento situado políticamente relevante supone una labor, un trabajo. Losupone porque el mundo no está ahí desvelándose transparentemente al pensamiento (como imaginan los positivistas), sino que se requiere de todo un trabajo intelectual a través de la teoría para que surjan ciertas

inteligibilidades. El mundo se resiste al pensamiento, aunque insiste en él:

Pienso que el mundo es fundamentalmente resistente al pensamiento, pienso que es resistente a la “teoría”, no pienso que le guste ser pensado o entendido. Así inevitablemente, pensar es un trabajo duro, es un tipo de oficio, no es algo que simplemente fluye naturalmente de dentro de cada uno (2007a: 270).

Este oficio intelectual no se puede circunscribir en los desmantelamientos (o, para recurrir a un abusado término, a la deconstrucción), sino también demanda de constituir nuevos ensamblajes. No solo destrucción-crítica, sino también construcción-propuesta. De ahí la importancia de la vinculación de la teoría con la práctica. Para Hall esta vinculación se hace desde la práctica misma, no es un asunto sobre el cual es suficiente la especulación conceptual. Tampoco supone la disolución de la especificidad de lo intelectual o lo teórico en la práctica, ni el del comité de aplausos hacia cualquier práctica por el mero hecho de su origen en sectores populares o subalternizados:

La despiadada profundización de la división del conocimiento y la brecha entre la teoría y la práctica no se superará deseando que no exista ni haciéndola evidente. La brecha entre la teoría y la práctica sólo se supera con el desarrollo de una práctica en su propio derecho. Es una práctica la que debe reunir la teoría y la práctica. Tiene que ser hecha. Y la vocación de los intelectuales no deberá ser la de simplemente aparecer en las demostraciones correctas en el momento indicado, sino también distanciarse de esa ventaja que han obtenido del sistema, para tomar el sistema entero del conocimiento mismo y, en el sentido de Benjamín, intentar ponerlo en el servicio de otro proyecto. Lo que el movimiento necesitaba de nosotros como parte de sus luchas de resistencia y de la transformación, entonces, era lo que teníamos en nuestra cabeza. El proyecto del Centro nunca fue entonces lo que llamaría un

proyecto intelectual populista. Nunca sugirió que sería fácil. Nunca implicó que podría ser hecho sin engancharse con paradigmas teóricos (2007b: 24).

Ahora bien, esta labor intelectual no sucede en el vacío ni por fuera de la historicidad que forja el pensamiento mismo. De ahí la idea de pensamiento bajo borradura, esto es, que pensamos dentro de paradigmas que nos preceden y constituyen: “[...] ‘pensamiento bajo borradura’. Lo que quiero decir con eso simplemente es que en el pensamiento intelectual rara vez hay paradigmas completamente nuevos, que nadie haya pensado alguna vez” (2007a: 275).

Estos paradigmas “nos piensan”, incluso cuando consideramos que estamos produciendo una ruptura con ellos o trascendiéndolos. Por eso, pensar algo totalmente nuevo es extremadamente difícil por el peso que tienen esos paradigmas que nos preceden y constituyen, muchas veces sin darnos cuenta pues a menudo operan como el terreno impensado desde donde pensamos. Bajo borradura, expresión derrideana, refiere a la deconstrucción de los conceptos que tienden a tomarse por sentados. Una deconstrucción que no es simple abandono. Stuart Hall ([1996] 2003: 13) ha recurrido a esta expresión como un contraste con aquellos tipos de análisis que han pretendido elaborar una crítica de ciertos conceptos mediante su suplantación por otros que consideran más adecuados o “verdaderos” en aras de producir un conocimiento positivo.

Tomar prestado significa siempre “traducir”: es imposible pensar que los términos y los conceptos puedan tener en todo tiempo y lugar el mismo significado. Por ello, me complace afirmar que hacer teoría entraña siempre trabajar con términos que están “bajo tachaduras y tachaduras de tachaduras” -para retomar una expresión de Derrida-, en el sentido de que resulta imposible pensar sujetos, luchas, términos y conceptos del mismo modo en que se los pensó anteriormente ([2007] 2011: 29).

Antes que un pensamiento universal que no reclama lugar ni posicionamiento, para Hall el pensamiento se encuentra hasta cier-

to punto marcado (pero no limitado) por el lugar de su origen, supone siempre posicionamientos (los cuales no necesariamente son reflexivamente articulados). A propósito de su relación con el Caribe, argumenta que su pensamiento ha estado atravesado por su prisma de formación caribeña que define una “política de localización”:

Esto no significa que todo lo pensado es necesariamente limitado y auto-interesado por el lugar de dónde uno viene, o algo así. Quiero decir algo un poco menos preciso: que todo pensamiento toma forma según de dónde viene, ese conocimiento siempre es hasta cierto grado “posicional”. Uno nunca puede escapar a la manera en que su formación le pone una impronta o plantilla sobre aquello en lo que uno está interesado, el tipo de posición que tomará sobre cualquier tema, los vínculos que hará y así sucesivamente (2007a: 271).

Hall apuesta por un *pensamiento sin garantías*, sin las certezas de los reduccionismos ni determinismos establecidos de antemano, sin las estabilizaciones derivadas de las violencias epistémicas introducidas en nombre de idealizaciones morales o políticas.

Bob Marley dijo: “No renuncies a la pelea”. Pero uno no debe esperar encontrar la pelea claramente definida y descrita en algún libro; ¡uno tiene que usar su maldita cabeza! Uno tiene que usar sus facultades críticas para hacer un uso intelectual de las ideas, conceptos y conocimiento de los estudios concretos que está haciendo, para darle sentido (2016a: 303-304).

El cuestionamiento del reduccionismo y del determinismo, esto es, un pensamiento sin garantías, no era una discusión simplemente teórica, sino que tenía implicaciones políticas relevantes: “El debate no es, sin embargo, exclusivamente teórico. Diferencias entre el análisis y la aproximación teóricos tienen efectos verdaderos para las estrategias de transformación política en tales sociedades” (1980: 307). Siguiendo en esto a Marx y a Gramsci, Hall estaba convencido de que la teoría importaba si de lo que se trataba era transformar el mundo. No bastaba con desear la transformación del mundo, lo decisivo era la praxis colectiva no la

simple voluntad individual. En las posibilidades de éxito o fracaso de la praxis colectiva tenía un importante lugar entender lo más adecuada y densamente posible lo que estaba en juego, los particulares campos de fuerza y líneas de determinación que establecían los alcances y límites de las disputas, “las estrategias de transformación política en tales sociedades”.

Antes que reproducir certezas y ortodoxias, lo que animaba a Hall era un proceso de teorización que permitiera entender mejor el mundo que se buscaba transformar:

[...] la certeza estimula la ortodoxia, los rituales congelados, la entonación de una verdad ya atestiguada y todos los demás atributos de una teoría incapaz de ideas frescas. Representa el fin del *proceso de teorización*... de captar y entender algo de la verdad sobre las nuevas realidades históricas ([1983] 2010: 152).

Por tanto, comprender el mundo que se busca transformar, era la responsabilidad política del intelectual. Esto no significaba que Hall se inscribiera en concepciones iluministas o vanguardistas del intelectual. Sus disputas desde finales de los años cincuenta con los partidos comunistas y con el estalinismo ubicaron a Hall como una de las figuras más destacadas de la Nueva Izquierda en Gran Bretaña. Entre otras cosas, esto significó que Hall cuestionara la arrogancia intelectual encarnada por el iluminismo. Aunque el intelectual tenía la responsabilidad política de comprender el mundo que se buscaba transformar, esto no significaba que era el único que producía este conocimiento ni que lo tenía que hacer ensimismado y aislado en sus torres de cristal.

Las comprensiones buscadas no eran absolutas, sino que eran situadas y parciales puesto que estaban orientadas a entender la coyuntura, que operaban en el nivel de lo concreto y de la especificidad histórica. “Realmente considero que hay que trabajar con la especificidad histórica, entendiendo qué es lo específico de ciertos momentos y cómo esos momentos se unen, cómo las diferentes tendencias se fusionan y forman una especie de configuración, nunca una que va a durar para siempre [...]” (2009: 664).

Hall nunca concibió a las gentes como masas enceguecidas y paralizadas por la falsa conciencia ni a los intelectuales como los destinados a remover este velo con sus reveladoras verdades. Al contrario, parte importante de sus aportes (y no solo los de aquellos años donde predominaba la problemática marxista), consistió en entender lo desafortunado que era pensar en clave de falsa conciencia. Más complejo aún: nunca buscó hablar por otros, ni siquiera cuando fue tantas veces invitado a hacerlo como intelectual negro, como sujeto colonial o como figura fundadora de los estudios culturales.

No era pues la teoría por la teoría, el conocimiento por el conocimiento en sí mismo, lo que orientaba los esfuerzos intelectuales de Hall. Así, se oponía a la fetichización de la teoría, es decir, a la práctica de jugar con vaporosamente con categorías en un plano de generalidad que poco o nada dice sobre situaciones históricas concretas: “[...] No ofreció teorías abstractas que podrían haber viajado a cualquier lugar, sino que pensó que las teorías eran absolutamente vitales, tenían que estar sujetas a lo que una vez llamó ‘la disciplina de la coyuntura’” (Grossberg 2014: 14). Antes que producir teoría en abstracto, lo que le interesaba a Hall era teorizar desde lo concreto: “Todos necesitamos traducir constantemente ideas y conceptos en situaciones específicas: esta continua necesidad de traducción es, de nuevo, lo que he denominado ‘teorizar’” ([2007] 2011: 30). Teorizar sería un proceso, uno que implica transformaciones y desplazamientos:

No ambiciono tener un pensamiento filosófico de esta índole. Me interesa más comprender cómo ajustar ciertos términos y conceptos para poder encarar situaciones particulares, coyunturas específicas. Concibo la teoría como proceso: mi “*go on theorizing*” implica redefinir constantemente nuestros conceptos, dejar de pensar de cierto modo y empezar a pensar de otro, más adecuado a nuestro propio contexto ([2007] 2011: 30).

De ahí que el propósito del trabajo intelectual para Hall no es producir teoría en sí misma, menos una teoría que adquiere

sentido de forma autorreferencial sin mayores conexiones con ciertas problemáticas del mundo que lo hacen a uno vibrar y sobre las cuales se hace imperativo comprender. De ahí que, a pesar de sus constantes elaboraciones teóricas, Hall no se quería imaginar como un teórico, y menos como uno desapasionado.

4

Coyunturalista radical

Me interesa la coyuntura. Soy una especie de escritor sobre la “historia del presente”, pero también creo que el pasado también se entiende de esa manera.

STUART HALL (2009: 664)

Según sus propias palabras, el objeto de su trabajo intelectual lo constituye la coyuntura presente. Hall (2007a: 279) relaciona explícitamente esta noción de coyuntura con lo que Foucault denomina la “historia del presente”. Para Foucault la historia del presente refiere a trazar una cartografía de las líneas de fuerza que permiten comprender cómo se ha constituido históricamente nuestro presente, es decir, cómo hemos llegado a ser lo que somos (Foucault 1982, [1983] 1999). Esta historización del presente no solo pone en evidencia la contingencia del presente en tanto muestra que lo que existe no necesariamente debió haber sido de esta forma, sino que también subraya que puede ser transformado. Esto último abre toda una política de la teoría al imaginar que podemos llegar a ser algo distinto de lo que somos. En sus palabras:

Diría que el objeto de mi trabajo intelectual es “la coyuntura presente”. Es lo que Foucault llamó “la historia del presente”. Me pregunto por cuáles son las circunstancias en las que nos encontramos ahora, cómo surgieron estas, qué fuerzas las están sosteniendo y qué fuerzas tenemos disponibles para cambiarlas [...] El presente es claramente una fuerza que tenemos que transformar ahora, pero a la luz de las condiciones que los trajeron a su existencia [...] (2007a: 279).

No obstante, siguiendo en esto a David Scott (2017), existen diferencias importantes entre lo que Foucault entiende con historia del presente y lo que Hall refiere con coyuntura presente. En su libro, escrito como si fueran largas cartas a Hall, Scott planteaba: “El presente que le preocupaba a Foucault, me parece, tiene un alcance y una estructura epistémica más amplia, y pertenece a una concepción del tiempo histórico mucho más macro y mucho más larga [...]. La sensibilidad histórica de Foucault fue, creo, más *epocal* que la tuya” (2017: 56). En contraste con esta concepción foucaultiana, continua Scott “[...] la temporalidad relevante de tu idea de una coyuntura tiene una especificidad más concreta, y consecuencias indirectas más inmediatas, que la de Foucault, al menos, políticamente hablando” (2017: 57). Según Scott:

[...] la idea de una “coyuntura” designa un momento histórico específico en la vida dinámica de una formación social y política cuando los antagonismos y contradicciones que se han desarrollado de manera desigual comienzan, [...] a “condensarse” y “fusionarse” en una configuración de crisis [...] Así, la idea de una coyuntura anima una concepción de la temporalidad histórica que comprende el desarrollo de contradicciones, su fusión en una crisis y su resolución. Estas resoluciones, por supuesto, no están predeterminadas; pueden tomar muchas formas diferentes: pueden permitir que el proyecto histórico existente continúe, por ejemplo, o que se renueve, o, nuevamente, pueden provocar un proceso radical de transformación social y política, de modo que surja algo nuevo (2017: 58).

En el plano de la estrategia metodológica también existe una diferencia entre Foucault y Hall. La historia del presente es elaborada por Foucault desde la genealogía, mientras que el coyunturalismo de Hall responde al contextualismo radical. La genealogía foucaultiana supone una estrategia metodológica que permite identificar las diferentes líneas de fuerza que constituyen las condiciones de emergencia y transformación de lo existente.

En contraste, la estrategia metodológica de Hall apunta más hacia lo que podría denominarse el coyunturalismo, es decir, un

análisis de aquellos contextos en los que confluyen múltiples tensiones y que marcan la formación social en un momento determinado. La diferencia es de escala, pero también de énfasis. Para Hall la coyuntura debía entenderse como un particular momento de condensación en el que diferentes corrientes o fuerzas confluyen de manera muy particular:

El hecho de que corrientes muy disímiles, algunas de larga duración, algunas de duración relativamente corta, tiendan a fundirse o condensarse en momentos particulares en una configuración particular. Es esa configuración, con su equilibrio de fuerzas lo que constituye el objeto de análisis o pregunta intelectual de uno. Lo importante de pensar coyunturalmente es su especificidad histórica (2007a: 280-281).

En tanto coyunturalista, Hall busca “[...] analizar, no los largos recorridos epocales de la historia, sino coyunturas específicas” (2007a: 280). Esto implica, por supuesto, un “[...] énfasis en lo que es históricamente específico” (2007a: 280). El coyunturalismo busca entender las singulares tensiones cristalizadas en una correlación de fuerzas que en un momento dado suceden entre los diferentes aspectos de una formación social. Esta singularidad histórica permite comprender por qué lo que puede ser desafiante a la dominación en una coyuntura, no necesariamente lo es en otra:

Soy un coyunturalista radical en este sentido que creo que, cuando la coyuntura cambia, todo cambia. La política no desaparece. La cultura no desaparece. Pero la forma en que se articula la cultura con lo económico, y la forma en que se expresa en lo político, todo eso cambia. Y una de las razones por las cuales algo que emerge como oposición en un momento puede ser asimilado al sistema en otro es exactamente ese cambio coyuntural. Es una cuestión de posicionalidad (2007b: 42).

Desde el coyunturalismo no tienen cabida las prefabricadas idealizaciones o las interpretaciones morales: las cosas son por su posicionalidad y efectos independientemente de que nos guste o

no que sean de esa forma. De ahí que “[...] ‘voltear la cara violentamente hacia las cosas como realmente son’, es lo que se requiere al ‘pensar coyunturalmente’” (2007a: 280). Pensar coyunturalmente, para posibilitar mejores y más adecuadas intervenciones políticas. Su preocupación por la coyuntura no era una simple inquietud teórica o académica, sino que implicaba una concepción y práctica política de su vida intelectual:

[...] el haber estado absorto a lo largo de mi vida por la frase “desenredar la coyuntura presente”, el perturbarme por, e intentar analizar para transformar, los sistemas y estructuras de poder, de injusticia, de desigualdad que se genera por fuerzas que uno no entiende totalmente y cuyas consecuencias uno no puede entonces estimar totalmente y a lo que uno no puede por consiguiente resistirse eficazmente (2007a: 289).

Articulación

Si hubiera que resaltar un concepto asociado al estilo de trabajo intelectual de Hall, me inclinaría por el de articulación. Aunque, por lo que discutimos antes, imagino que Hall preferiría el de coyuntura, considero que la relevancia del concepto de articulación consiste en que es la piedra basal sobre la que se sustenta su estrategia analítica y política de la coyuntura. Ahora bien, el concepto se encuentra en Hall desde los años sesenta y setenta, precisamente en las discusiones sobre trascender el reduccionismo y el determinismo sin descartar la conceptualización de la determinación y de la totalidad social como una unidad en diferencia.

Hall retoma de Ernesto Laclau la conceptualización sobre “articulación”, elaborada a mediados de los setenta para responder al “reduccionismo de clase” imperante en el análisis de lo político:

La teoría de la articulación, como yo la uso, ha sido desarrollada por Ernesto Laclau en su libro *Política e ideología en la teoría marxista*. Su argumento allí es que la connotación política de elementos ideológicos no tiene una pertenencia necesaria, de modo que tenemos que pensar en las conexio-

nes contingentes —no necesarias— entre diferentes prácticas: entre ideología y fuerzas sociales, entre diferentes elementos dentro de la ideología y entre diferentes grupos sociales que componen un movimiento social, etc. Él usa la noción de articulación para romper con la lógica reduccionista que ha determinado la teoría clásica marxista de la ideología ([1986b] 2010: 85)²⁶.

En el marco de la problemática marxista, las primeras elaboraciones del concepto de articulación son tomadas por Hall de los debates sobre el determinismo y sobre la caracterización de las formaciones sociales capitalistas por fuera de Europa. A partir del debate sobre la adecuación o no de la caracterización como formación social capitalista en Suráfrica o en Latinoamérica, Hall evidencia la relevancia del concepto de articulación para pensar la coexistencia y subordinación de los diferentes modos de producción a la lógica de acumulación capitalista. En América Latina esta discusión atravesó la teoría de la dependencia, que por cierto influenció sustancialmente la teoría del sistema mundo de Wallestein y la propuesta de heterogeneidad histórico-estructural de Quijano.

La relevancia del concepto, sin embargo, no se limitó a estos debates, sino que se utilizó también para comprender la formación social en su conjunto como una “jerarquía articulada”:

Hasta ahora, he hablado, exclusivamente, de la aplicación del término “articulación” a la estructura económica de formaciones sociales complejas. Pero también he dicho que la formación social en sí misma puede ser analizada como una “jerarquía articulada”. En el nivel económico, esto puede incluir la articulación de una forma social alrededor de más de un modo de producción. Algunas características políticas e ideológicas de dichas sociedades pueden entonces ser explicadas con referencia a esta combinación particular. Pero es también posible conceptualizar los diferentes niveles de una formación social como una jerarquía articulada. Ya que no debemos asu-

²⁶ En el texto de “Raza, articulación...”, el término de “articulación” es referido a Althusser y marxismo estructuralista francés (1980: 324).

mir ninguna “necesaria correspondencia” —ninguna réplica perfecta, homología de estructuras, conexión expresiva— entre estos niveles, pero se debe sin embargo “pensar” las relaciones entre ellas como un “ensamble de relaciones” [...] entonces es a la naturaleza de las articulaciones entre ellas a lo que debemos volver (1980: 329).

En estas primeras elaboraciones, la noción de articulación es presentada como una alternativa al reduccionismo económico y a una concepción simplista de la totalidad social:

Articulación es una metáfora usada para “indicar relaciones de conexión y efectividad entre diferentes niveles de toda clase de cosas” —aunque él debía haber agregado que estas cosas requieren estar conectadas porque, aunque conectadas no son iguales. La unidad que forman no es entonces de identidad, donde una estructura recapitula o reproduce perfectamente o incluso “expresa” otra; o donde cada una es reducible a otra, o donde cada una es definida por las mismas determinaciones o tiene exactamente las mismas condiciones de existencia; o incluso donde cada una se desarrolla de acuerdo a la efectividad de la misma contradicción [...]” (1980: 325).

Articulación refiere aquí a la conceptualización de la totalidad social como una unidad en diferencia y como una estructura en dominancia. Aquí se conecta con Althusser. Sobredeterminación, autonomía relativa y determinación en última instancia son categorías elaboradas por Althusser que Hall asocia a la conceptualización de articulación. Estas categorías hacen parte del arsenal teórico althusseriano para superar las limitaciones del economicismo y reduccionismo del “marxismo vulgar”, posibilitando el concepto de articulación. Para Hall este concepto se podía trazar desde el marco de la premisa estructural del método de Marx: “Es, sobre todo, el uso de la premisa estructural en el último trabajo maduro de Marx, en la manera en que ha sido apropiado y desarrollado por Althusser y los estructuralistas, que produce, como uno de sus resultados teóricos, el concepto extensivo-intensivo de articulación” (1980: 328).

Desde la perspectiva de Hall, la relevancia de este concepto de articulación radicaba en sus potencialidades para superar las limitaciones analíticas y políticas de los enfoques teóricos entrapados ya fuera en el economicismo o en el pluralismo sociológico:

[...] continuaremos insistiendo en el valor potencialmente generativo del término y sus conceptos cognados, que nos dan una partida para pensar la unidad compleja y *differentiae specifica* de formaciones sociales sin retroceder a un reduccionismo ingenuo o “materialismo vulgar”, de un lado, o una forma de pluralismo sociológico de otro (1980: 329).

Este pluralismo sociológico se encuentra expresado en enfoques teóricos tan disímiles como el funcionalismo o el estructuralismo. Desde estos enfoques, el mundo es relacional, sin ningún principio de determinación. El economicismo, por el contrario, opera desde un graso determinismo que reduce toda explicación social a lo económico.

Articulación deviene en un concepto central para Hall. Incluso en su libro *Familiar Stranger*, publicado póstumamente, Hall recurre al concepto, indicando que “[...] la idea misma de articulación implica forjar conexiones históricamente específicas entre fenómenos que son significativamente diferentes” (2017a: 241).

De manera general, por articulación Hall entiende el vínculo entre dos elementos de una formación social determinada: “Una articulación es entonces la forma de conexión que *puede* crear una unidad de dos elementos diferentes, bajo determinadas condiciones” ([1986b] 2010: 85). Esta conexión, sin embargo, no tenía que darse, no es un vínculo necesario: “Es un enlace que no necesariamente es determinado, absoluto y esencial por todo el tiempo” ([1986b] 2010: 85). Una articulación es una clase de *vínculo contingente* en la constitución de una unidad. No obstante, de esto no se puede concluir que *cualquier vínculo* es igualmente posible en un momento y contexto dado. De ahí que Hall argumente que: “Uno tiene que preguntar ¿bajo qué circunstancias *puede* forjarse o crearse una conexión? La así llamada ‘unidad’ [...] es realmente la articulación de elementos distintos, diferentes que pueden ser

rearticulados de diferentes maneras porque no tienen una necesaria ‘pertenencia’” ([1986b] 2010: 85).

Aunque un particular enlace requiere de ciertas condiciones bajo las cuales se hace posible, de ello no se puede concluir que la presencia de estas condiciones es garantía suficiente para la producción de dicha articulación. A pesar de que una articulación es contingente, esto no significa que cualquier articulación es igualmente posible ni que las articulaciones flotan libremente en orden de anclarse casualmente en cualquier tiempo y lugar. Por tanto, una articulación es histórica, depende no solamente de los contextos en los cuales emerge, sino que también configura este contexto una vez es producida.

Una vez producida una articulación, requiere ser renovada permanentemente porque puede ser disuelta y otra puede ser creada en su lugar: “Una articulación tiene que estar sostenida positivamente por procesos específicos; no es ‘eterna’ sino que tiene que ser renovada constantemente. En ciertas circunstancias, puede desaparecer o derrumbarse (desarticularse) lo que provoca que los viejos vínculos se disuelvan y se forjen nuevas conexiones (rearticulaciones)” ([1983a] 2017: 165). Así, lo que existe es un proceso permanente de articulación/desarticulación, una suerte de lucha continua en la cual no hay de antemano ninguna garantía de continuidad en una articulación que ha sido producida:

Con el término de “articulación” me refiero a una conexión o un vínculo que no se da necesariamente en todos los casos como una ley o un hecho de la vida, sino que requiere condiciones particulares de existencia para aparecer, que tiene que ser sostenido positivamente por procesos específicos, que no es “eterno” sino que tiene que ser renovado constantemente, que puede bajo algunas circunstancias desaparecer o ser desplazado, llevando a los antiguos vínculos a ser disueltos y a las nuevas conexiones —rearticulaciones— a forjarse ([1985] 2010: 195)²⁷.

²⁷ “Cuando digo ‘articulación’, me refiero a la forma de una conexión o vínculo que, en ciertas condiciones, puede hacer, de dos elementos diferentes, una unidad. Hablo de un vínculo que no necesariamente está determinando ni es absoluto ni esencial en todas las épocas; no es algo

Además, en las prácticas (o elementos) que entran en articulación creando una nueva unidad no se diluyen sus especificidades y condiciones de existencia: “[...] una articulación entre diferentes prácticas no significa que se vuelvan idénticas o que una se disuelva en la otra. Cada una retiene sus determinaciones distintivas y las condiciones de su existencia” ([1985] 2010: 195)²⁸.

En un libro colectivo sobre el walkman como artefacto cultural en el que participó Hall como uno de sus autores, se hacía la siguiente precisión sobre el concepto de articulación:

Con el término “articulación” nos referimos al proceso de conectar elementos disímiles para formar una unidad temporaria. Una “articulación” es, entonces, la forma de la conexión que puede hacer que dos o más elementos diferentes o dispares, se conviertan en una unidad bajo ciertas condiciones. Es una relación no necesaria, ni determinada, ni absoluta o esencial para siempre; más bien es un vínculo cuyas condiciones de existencia o emergencia necesitan ser situadas en las contingencias de las circunstancias [...] (Du Gay *et al.* 1997: 3).

El concepto de articulación refiere a la noción de no necesaria correspondencia, es decir, a una crítica directa a los esencialismos en la teoría social. El concepto de articulación opera desde esta noción de “no necesaria correspondencia”. En palabras de Hall: “Una teoría de la articulación es pues una teoría de [...] [‘no necesarias correspondencias’], lo que nos exige pensar en las conexio-

necesariamente dado en todos los casos como es una ley o una realidad de la vida. Para que suceda, requiere condiciones de existencia particulares, de modo que debemos preguntarnos en qué circunstancias es posible forjar o establecer una conexión” ([1983a] 2017: 165).

²⁸ En su libro, recientemente publicado, sobre las conferencias que Hall dictó en la Universidad de Illinois a principios de los años ochenta, se agrega este importante pasaje: “[...] una articulación entre prácticas diferentes no significa que esas prácticas se vuelvan idénticas ni una se disuelva en la otra. Cada una conserva sus determinaciones y sus condiciones de existencias distintas. Sin embargo, una vez que se ha producido la articulación, las dos prácticas pueden funcionar juntas [...] como ‘distinciones dentro de una unidad’” ([1983a] 2017: 165).

nes contingentes, no necesarias, entre diferentes prácticas sociales y grupos sociales” ([1983a] 2017: 165)²⁹.

El esencialismo asume que existe una *necesaria correspondencia* entre dos aspectos de una formación social determinada. Por ejemplo, para el esencialismo, una posición o ubicación en una formación social (como la de obrero, indígena o mujer) se corresponde necesariamente con una serie de ideas o representaciones (como la conciencia o identidad de clase, étnica o de género). Así, la conciencia o identidad se concibe desde los enfoques esencialistas como la necesaria y transparente expresión de la posición o ubicación social.

Como reacción al esencialismo, el antiesencialismo asume que existe una *necesaria no correspondencia* entre dos aspectos de una formación social. Desde esta perspectiva, las relaciones son *absolutamente* contingentes y, por tanto, las condiciones de posibilidad de una articulación son las mismas que las de cualquier otra en su lugar:

Como es de rigor en la teorización posestructuralista avanzada, hoy el alejamiento de la necesaria correspondencia ha implicado el habitual deslizamiento filosófico imparable hasta el lado opuesto; vale decir, la elisión en lo que suena casi igual pero es, en sustancia, radicalmente diferente: la declaración de que hay “necesariamente una no correspondencia”. [...] La “necesaria no correspondencia” expresa exactamente la noción —esencial para la teoría del discurso— de que nada realmente se conecta con ninguna otra cosa. Aun cuando el análisis de formaciones discursivas particulares revele todo el

²⁹ He intervenido la traducción porque es muy importante diferenciar entre “necesaria no correspondencia” (que es la simple inversión de “necesaria correspondencia” y que Hall cuestiona como argumento más adelante) de “no necesaria correspondencia” que es la posición que defiende Hall. Cito la versión en inglés, para sustentar mi cambio en la traducción: “A theory of articulation, then, is a theory of ‘no necessary belongingness,’ which requires us to think in the contingent, nonnecessary connections between and among different social practices and social groups” ([1983b] 2017: 122). Otro cambio interesante es que el texto en inglés habla de “belongingness” al igual que de “correspondence”.

tiempo el revestimiento o el deslizamiento de un conjunto de discursos sobre otro, todo parece sostenerse en la reiteración polémica del principio de que, por necesidad, no hay ninguna correspondencia ([1983a] 2017: 167).

Para mantener el ejemplo, para el antiesencialismo una posición o ubicación en una formación social dada (como obrero, indígena o mujer) necesariamente *no* se corresponde con una serie de ideas o representaciones (como la conciencia o identidad de clase, étnica o de género). Por tanto, desde las posiciones anti-esencialistas, todo es igualmente arbitrario y contingente. Cualquier enlace entre dos aspectos de la vida social puede ser establecido o desanudado cual si fuesen libremente flotantes.

En contraposición, tanto al esencialismo como al anti-esencialismo, Hall argumenta desde la categoría de articulación que lo que existe es una *no necesaria correspondencia* entre dos aspectos de una formación social. Las correspondencias entre dos aspectos de una formación social no están establecidas de antemano y para siempre (esencialismo), ni tampoco son libremente flotantes y absolutamente contingentes (antiesencialismo), sino producidas en unas condiciones de posibilidad específicas definidas por los encadenamientos de correspondencias (y no correspondencias) previamente establecidas. De ahí que se hable de un no-esencialismo (o de un anti-anti-esencialismo), antes que de un anti-esencialismo.

No acepto esta inversión simple. Yo pienso que lo que hemos descubierto es que *no necesariamente hay correspondencia*, lo cual es diferente; y esta formulación representa una tercera posición. Eso significa que no hay ninguna ley que garantice que la ideología de una clase sea dada inequívocamente dentro de la posición que la clase ocupa en las relaciones económicas de la producción capitalista o se corresponda con ella. La afirmación de que “no hay garantía” —que rompe con la teleología— también implica que no necesariamente *no hay* correspondencia. Esto es, no hay garantía de que, bajo todas las circunstancias, ideología y clase nunca puedan articularse juntas de ninguna manera o producir una fuerza social capaz, por un tiempo, de una “unidad en la acción” autocons-

ciente en una lucha de clases. Una posición teórica fundada sobre la naturaleza abierta de la práctica y el conflicto debe tener como uno de sus posibles resultados una articulación en términos de *efectos* que no necesariamente se corresponda con sus orígenes ([1985] 2010: 197)³⁰.

Hall opera, entonces, en una modalidad de argumentación que puede considerarse como no-esencialista o, en palabras de Paul Gilroy ([1993] 2014), como anti-anti-esencialista. Antes que una necesaria correspondencia (esencialismo por afirmación) o una necesaria no correspondencia (esencialismo por negación), Hall conceptualiza la “determinación social” desde una no necesaria correspondencia: “No hay ‘ninguna correspondencia necesaria’ entre las condiciones de una relación o práctica social y las diferentes maneras en las que puede ser representada” ([1985] 2010: 208). Este matiz de sentido es crucial, ya que de ahí se desprende no solo una diferencia sustantiva con los modelos de teoría social esencialistas o antiesencialistas, sino también una distancia política importante de los totalitarismos o nihilismos frecuentemente asociadas a estos modelos.

Por tanto, el concepto de articulación constituye una crítica tanto a los esencialismos (por afirmación o negación) como a los diversos tipos de determinismos (economicismo, el textualismo o

³⁰ La traducción de este pasaje del libro que hemos venido comentando, es la siguiente: “No acepto esa simple inversión. Creo que lo que hemos descubierto es que no hay *ninguna correspondencia necesaria*, lo que es diferente; y esta formulación representa una tercera posición. Esto significa que no hay ninguna ley que garantice que la ideología de una clase esté ya dada inequívocamente o que corresponda a la posición que tiene esa clase en las relaciones económicas de producción capitalista. La afirmación ‘ninguna garantía’, que rompe con la teleología, también implica que no hay ninguna no correspondencia necesaria. Esto es, no hay ninguna garantía de que, en todas las circunstancias, la ideología y la clase no puedan nunca articularse en conjunto de alguna manera o producir una fuerza social capaz de crear, por un tiempo de autoconciencia, ‘una unidad en acción’ en una lucha de clase. Una posición teórica fundada en el final abierto de la práctica y la lucha tiene que tener como uno de sus resultados posibles una articulación en el sentido de los efectos, que no necesariamente corresponda a sus orígenes” ([1983a] 2017: 167-168).

el discursivismo). Esta crítica, como se mostrará más adelante, no es una que abandona la noción de determinación social, pero que no cae en el determinismo. Una determinación no determinista, es decir, una determinación sin garantías. Para Hall, no podemos confundir determinación con determinismo.

Por ahora, es vital, para entender las elaboraciones de Hall con respecto al esencialismo, precisar que su cuestionamiento al esencialismo *no* supone, de manera ingenua, que su “deconstrucción teórica” implica su automática desaparición del mundo de la vida social y política. Cuestionar que los esencialismos son lo que dicen ser, no puede llevarnos a considerar que con ese simple ejercicio teórico se diluyen, como por arte de magia, los efectos de verdad y de inteligibilidad desde los cuales opera en el mundo:

Habiendo rechazado el binarismo que es intrínseco al esencialismo, debe recordarse que los binarios persisten. Los ha cuestionado teóricamente, pero no ha eliminado su eficacia histórica. Solo porque uno diga que no hay una distinción absoluta entre el blanco y el negro, esto no significa que no haya situaciones en las que todo se encuentre movilizándolo para hacer una diferencia insoluble entre el blanco y el negro (1997a: 35).

Hay que escapar a la tentación teoricista de confundir las interrupciones teóricas con las fuerzas y procesos que actúan en el mundo: “Es bastante tentador caer en la trampa de suponer que, ya que el esencialismo ha sido deconstruido teóricamente, por ende ha sido desplazado políticamente” ([1996] 2010: 570). Esto quiere decir que no es suficiente con cuestionar en la teoría los esencialismos, sino que debemos examinar cómo en concreto operan y se despliegan en el mundo:

Así una gran cantidad de trabajo en estudios culturales y teoría crítica generalmente piensa que si desenmascaras un esencialismo, está terminado. Uno ha demostrado que es contradictorio. Ha demostrado que el binario no funciona. ¿Y qué más vas a hacer? *Allá afuera*, el esencialismo está rugiendo

como siempre. No le importa un comino. Y Derrida cree que no existe tal cosa. No le importa un poco.

No es que el acto de deconstrucción esté mal, sino que la deconstrucción tiene que volver. Tiene que afectar la práctica en el mundo real, en el mundo concreto, las personas y las relaciones y las instituciones y lo que hacen en el mundo real. Entonces has completado la mitad de la tarea (2013: 769).

No es suficiente con cuestionar la arquitectura discursiva de los esencialismos, sino que debemos examinar sus diferentes efectos concretos, sus vinculaciones con relaciones de poder específicas, sus producciones de subjetividades, sujeciones y disputas del mundo social: “Hay un cierto teoricismo que considera que es suficiente cuando se hace una crítica del esencialismo. [Pero esta crítica teórica] No es suficiente en el mundo” (1997a: 35).

Para Hall (1999), no todos los esencialismos pueden ser históricamente equiparados, son bien distintos en sus efectos, en las políticas, fijaciones y disputas que habilitan o clausuran. El racismo de la superioridad y privilegios del blanco opera como un cerramiento esencialista, pero también las luchas anticoloniales y no pocas movilizaciones feministas se han articulado apelando a sujetos esencializados. Entonces, el problema no radica en el esencialismo en abstracto, sino en cómo se articulan ciertos esencialismos con los procesos de dominación y despojo. Históricamente y políticamente, por tanto, no todos los esencialismos han tenido los mismos efectos ni pueden ser descartados de tajo, desde un prurito teórico antiesencialista, sin tomarse el trabajo de examinar sus implicaciones en contextos concretos.

Antirreduccionismo, determinación y contingencia

Si algo caracteriza el trabajo de Hall es su cuestionamiento al reduccionismo, a un pensamiento con garantías. El reduccionismo aplana las complejidades y establece una línea de determinación única y unidireccional, con lo que se cae en una lectura errada

del mundo. Los reduccionismos simplifican la complejidad de las configuraciones sociales.

Como ya hemos indicado, el reduccionismo económico del “materialismo vulgar”, como en ciertas vertientes del marxismo, fue cuestionado por Hall desde sus primeros escritos. Este reduccionismo consistía en asumir que la “base” o “estructura” (entendida como lo económico), era la que determinaba los otros componentes de la formación social (las superestructuras). De ahí que este reduccionismo se conozca como economicismo. Afincados en una interpretación burda de Marx, este economicismo le asignaba un carácter de reflejo o de epifenómeno a las superestructuras, a lo jurídico-político y a lo ideológico.

El reduccionismo económico o economicismo consiste en: “[...] una aproximación teórica específica que tiende a ver en las bases económicas de una sociedad la única estructura determinante” ([1986a] 2010: 263). Desde esta perspectiva, todo se explica desde la economía: “Esta aproximación tiende a ver todas las otras dimensiones de la formación social como un simple reflejo de ‘lo económico’ a otro nivel de articulación, y como algo que no tiene un poder estructurante o determinante en propiedad” ([1986a] 2010: 263). Para Hall, esta perspectiva opera como un reduccionismo:

[...] el economicismo *es* un reduccionismo teórico: simplifica la estructura de las formaciones sociales, reduciendo la complejidad de su articulación, vertical y horizontal, a una sola línea de determinación; simplifica incluso el concepto de determinación [...] volviéndolo una función mecánica. Aplana todas las mediaciones entre los distintos niveles de la sociedad ([1986a] 2010: 264).

Ahora bien, el cuestionamiento al economicismo como una forma de reduccionismo nunca significó para Hall el rechazo a la relevancia analítica del principio materialista elaborado por Marx ni “[...] descuidar el poderoso papel de las bases económicas de un orden social o las relaciones económicas dominantes en la formación y estructuración del armazón completo de la vida social”

([1986a] 2010: 263). Cuestionar que la economía no agota la explicación de toda la vida social, no es equivalente a argumentar que no tiene ningún lugar en esta explicación.

Su antirreduccionismo no se limitó al economicismo, sino que se puede constatar también a lo largo de su trabajo en sus cuestionamientos, por ejemplo, a reduccionismos discursivos, textualistas, culturalistas o identitarios. Así, por ejemplo, Hall subraya que los planteamientos que establecen una equivalencia entre existente = discursivo constituyen un reduccionismo. Del argumento que la realidad es discursivamente constituida no se puede derivar que lo único que existe es el discurso. Este tipo de enunciado cae en un reduccionismo semejante al del crudo materialismo. Hall subraya los riesgos de este tipo de reduccionismos: “Yo diría que toda la posición discursiva es un reduccionismo hacia arriba, más que un reduccionismo hacia abajo, como lo era el economicismo. Lo que parece suceder es que, en la reacción contra el materialismo crudo, la metáfora de x opera como y es reducida a $x = y$ ” ([1986b] 2010: 90).

Esto no quiere decir que Hall no considere pertinente el giro discursivo. Como abordaremos con detenimiento más adelante en este libro, Hall comparte con muchos de los teóricos postestructuralistas el planteamiento que la realidad es discursivamente constituida y que es indispensable entender los dispositivos mediante los cuales se produce esta constitución. No obstante, Hall ([1986b] 2010) critica el reduccionismo neokantiano al que han llegado no pocos autores al considerar que debido a que la realidad social es discursivamente constituida, entonces lo único existente es el discurso.

Un pensamiento reduccionista es aquel que reduce la explicación del mundo social a un aspecto o factor, operando así como determinismo. El reduccionismo entrona este aspecto o factor como la respuesta que ya se sabe siempre de antemano para cualquier asunto de la vida social. Para el economicismo es la economía, para el discursivismo, el discurso, para el culturalismo, la cultura, y así sucesivamente. El reduccionismo supone una sobresimplificación, una descarada violencia epistémica. Opera como una aplanadora de la complejidad, de los matices y contrariedades. En este sentido, el reduccionismo es un pensamiento con garantías: uno ya sabe la respuesta. Nada más opuesto al estilo de trabajo intelec-

tual de Hall, que es más el de un pensamiento sin las garantías y facilismos derivados del reduccionismo.

Contra el reduccionismo, Hall despliega como estrategia el contextualismo radical. Este contextualismo parte de considerar que “Un evento o práctica (incluso un texto) no existe independientemente de las fuerzas del contexto que lo constituyen en cuanto tal. Obviamente, el contexto no es un mero telón de fondo sino la misma condición de posibilidad de algo” (Grossberg 1997: 255). Dicho “contexto”, siempre concreto, es constituido por entramados específicos de las articulaciones anteriormente producidas; aunque no todas las conexiones de estos entramados sean iguales o igualmente importantes para comprender las condiciones de emergencia de nuevas articulaciones (y la rearticulación, permanencia o disolución de las anteriores). La importancia relativa de un entramado de articulaciones era resultado de una coyuntura histórica concreta.

Según Hall, sin embargo, el antirreduccionismo no es una simple inversión del reduccionismo. Ante el economicismo que entrona a la economía como el aspecto o factor que lo explica todo, Hall no hace una simple inversión diciendo la economía no tiene ningún lugar en la explicación de la vida social. Ante el determinismo agenciado por el economicismo, Hall no descarta el problema teórico y político de la determinación ni descuida el papel que en esta puede tener la economía. Por lo tanto, el cuestionamiento a los reduccionismos no hace de Hall un postmoderno como algunos quisieran ubicarlo. Al contrario, Hall crítica los reduccionismos predicados en el determinismo simplista postmoderno que plantea, en una negatividad absoluta, la imposibilidad de establecer cualquier determinación.

El cuestionamiento de los reduccionismos no debe entenderse como que Hall desconoce cualquier tipo de determinación. Una cosa son las determinaciones y, otra, los determinismos, como vimos a propósito del concepto de articulación. Para Hall, el contexto constituye una suerte de “determinación”, pero una “sin garantías”. Esto remite a la idea de *determinación no determinista* que operan como tendencias de posibilidades, pero no como

certezas o determinismos³¹.

Esto tampoco significa para Hall que en una formación social todo interactúe con todos los otros componentes de esta formación, como se suele argumentar desde teorías sociales como el funcionalismo o el estructuralismo: “[...] una formación social no se estructura de manera compleja simplemente porque interactúa con todo lo demás; ése es el enfoque tradicional, sociológico, multifactorial que no tiene prioridades determinantes. Una formación social es una ‘estructura en dominación’” ([1985] 2010: 194).

La preocupación por la determinación no determinista no es menor en Hall. Para plantearlo en un vocabulario más familiar para un lector de hoy, esta preocupación de Hall se refiere a cómo entender las relaciones entre agencia y estructura, entre contingencia y necesidad. La relación entre contingencia y determinación, en el marco de una noción de totalidad compleja y contradictoria unidad en diferencia, es una preocupación que recorre el trabajo de Hall desde sus comienzos hasta el final de su vida. Es el hilo conductor de su pensamiento. Articulación, contexto, coyuntura y no necesaria correspondencia son algunos de los conceptos elaborados por Hall a lo largo de su vida para responder a esta preocupación teórico-política.

Así, al igual que cuestiona el determinismo, Hall crítica las teorías sociales que no se preguntan por la determinación. Desde estas teorías, la totalidad social suponía un entramado de relaciones funcionales donde los distintos ámbitos o componentes se relacionaban entre sí sin establecer ninguna primacía ni dominancia. Esto supone una “[...] noción sociológica esencialmente relativista de una formación social como compuesta por una interacción multivariante de cada uno de sus ámbitos en todos los otros, sin primacía de determinación dada o especificada en ningún punto” (1977: 44).

Sin desconocer la determinación, para Hall es fundamental

³¹ “Las estructuras exhiben tendencias: líneas de fuerza, aperturas y cierres que limitan, dan forma, canalizan y, en algún sentido, ‘determinan’. Pero no pueden determinar en el sentido duro de fijar absolutamente, de garantizar. La gente no está irrevocable e indeleblemente inscrita en las ideas que *deben* pensar; la política que *deben* tener no está impresa en sus genes sociológicos” ([1985] 2010: 198-199).

entender el lugar de la contingencia. Obviamente, Hall no está pensando en una absoluta contingencia, sino en una que tiene que ser pensada en relación con una conceptualización de un determinismo no determinista:

Mi tarea ha sido intentar pensar qué significa la determinación [...] pero sin caer en la determinación absoluta. No creo que la historia ya esté determinada, pero creo que todas las fuerzas que están en juego en una coyuntura histórica particular o en una situación que uno está intentando analizar, o en una fase de historia o desarrollo que uno está intentando desenredar, son *determinados*. No surgen de cualquier parte. Tienen sus propias condiciones específicas de existencia (2007a: 280).

La contingencia opera para Hall no como una contingencia absoluta, como libremente flotante. No es pura contingencia. En ese mismo escrito, Hall es muy claro con respecto a los alcances de su noción de contingencia: “La historia no es infinitamente abierta, sin estructura o patrón, las fuerzas sociales detrás de cualquier coyuntura particular no son aleatorias. Se forman a partir de la historia. Son bastante particulares y específicas, y uno debe entender lo que son, cómo funcionan, sus límites y posibilidades, lo que pueden y no pueden lograr” (2007a: 280).

Si todo estuviese determinado y clausurado por estructuras y leyes que se escapan a los seres humanos, si todo fuese determinación sin contingencia, entonces no habría política ni historia como resultado también de la acción humana: “La pregunta por la contingencia de la historia del presente es extremadamente importante porque es lo que quiero decir sobre el presente: que es el producto de ‘muchas determinaciones’ pero que sigue siendo un horizonte abierto, fundamentalmente irresoluto, y en ese sentido abierto al ‘juego de la contingencia’” (2007a: 279). Por lo tanto, “[...] el resultado de la lucha de estas diferentes relaciones o fuerzas opuestas no está ‘dado’, no es conocida ni predecible. Tiene todo que ver con la práctica social, con la forma particular en que una oposición o lucha se lleva a cabo” (2007a: 280).

Al respecto de la necesidad de romper con las concepciones que apelan a “leyes naturales” o explicaciones teleológicas de la

historia para darle cabida con la contingencia a la agencia histórica y política, Hall argumentaba:

[...] el futuro ya no se envuelve en el pasado, que no es parte de una narrativa teleológica de desdoblamiento cuyo fin esté dado desde el principio; en ese sentido, yo no creo en “las leyes de historia.” No hay ningún cierre escrito todavía. Y para ser completamente honesto, si uno no está de acuerdo con que hay un grado de apertura o contingencia en cada coyuntura histórica, no es posible que uno crea en la política, porque no cree que haya algo que hacer. ¿Si todo está dado, cuál es el punto de hacer ejercicio o de tratar de cambiar el mundo en una dirección particular? (2007a: 279).

Cuestionando el determinismo que clausura la contingencia, pero sin caer en el extremo de considerar que solo hay contingencia negando cualquier tipo de determinación, Hall argumenta que: “El problema conceptual es, entonces, si hay una manera de pensar la determinariedad [*determinateness*] que no sea como un cerrado determinismo [*determinancy*]” (2007: 280). De ahí la relevancia de una adecuada conceptualización de la contingencia: “[...] la contingencia es el signo de este esfuerzo de pensar la determinación sin una forma cerrada de determinismo” (2007a: 280)³².

³² En el libro que recoge las conferencias dictadas por Hall en la Universidad de Illinois, se aborda esta cuestión en una conversación situada con el marxismo que vale la pena citar en extenso: “Entender la ‘determinación’ [*determinacy*] en términos de la asignación de límites, el establecimiento de parámetros, la definición del espacio de las operaciones, las condiciones concretas de la existencia, lo ‘dado’ de las prácticas sociales, en vez de en términos de la predictibilidad absoluta de resultados particulares, es la única base de un ‘marxismo sin garantías finales’. Establece el *horizonte abierto* de la teorización marxista, la determinación [*determinacy*] sin clausuras garantizadas. El paradigma de sistemas de pensamiento perfectamente cerrados, perfectamente predecibles, corresponde a la religión o a la astrología, no a la ciencia. Sería preferible, desde esta perspectiva, pensar en el ‘materialismo’ de la teoría marxista en términos de la ‘determinación’ [*determination*] por lo económico en *primera* instancia’, ya que el marxismo seguramente tiene razón, en contra de todo idealismo, en insistir en que ninguna práctica social o conjunto de relaciones flota libre de los efec-

La política y la historia suponen la contingencia, cierta apertura e indeterminación que puede ser disputada, el terreno en el cual se asumen unas posiciones que se espera tengan ciertos efectos deseados en el mundo: “[...] el resultado de la lucha de estas diferentes relaciones o fuerzas opuestas no está ‘dada’, no es conocida ni predecible. Tiene todo que ver con la práctica social, con la forma particular en que una oposición o lucha se lleva a cabo” (2007a: 280).

Así, determinación y contingencia constituyen el horizonte teórico y político en el que opera el pensamiento de Hall. La contingencia habilita el lugar de la política y de la historia, la posibilidad misma de que mediante la acción humana las formaciones sociales se transformen en ciertas direcciones. La contingencia tiene su lugar en una totalidad social que es una estructura en dominancia, esto es, donde se pueden históricamente definir un juego de determinaciones. Hall se refiere a la contingencia, pero no de manera que todo es reducido pura contingencia.

La noción de totalidad social formulada por Hall es el resultado de las disputas con el reduccionismo para posibilitar una conceptualización que dé cuenta de las relaciones entre determinación y contingencia. En contraste con las nociones de totalidad simple o expresiva, Hall entiende la totalidad social a partir de la conceptualización de la unidad en diferencia y de estructura en dominancia. Es estructura en dominancia porque lo político y lo ideológico, por ejemplo, no son entendibles ni tienen existencia sin relacionarlas con las condiciones materiales de existencia. La estructura en dominancia es elaborada por Hall desde una perspectiva materialista.

tos determinados de las relaciones concretas en que se da. No obstante, la ‘determinación [*determination*] en última instancia’ ha sido por mucho tiempo depositaria del sueño perdido o de la ilusión de la *certeza* teórica. Y esto ha tenido un gran costo, ya que la certeza estimula la ortodoxia, los rituales congelados, la entonación de una verdad ya atestiguada y todos los demás atributos de una teoría incapaz de ideas frescas. Representa el fin del *proceso de teorización*, del desarrollo y refinamiento de nuevas explicaciones y conceptos que, por sí solos, constituyen el signo de un cuerpo de pensamiento vivo, aún capaz de captar y entender algo de la verdad sobre las nuevas realidades históricas” ([1983] 2010: 152).

Por su parte, la unidad en diferencia se evidencia en que no se pueden deducir *a priori* unas estructuras de otras, debido a que cada cual mantiene su heterogénea especificidad que no es derivable ni subsumible a otras a pesar de su ensamblaje en la totalidad social. Para el abordaje de la unidad en diferencia, Hall sugiere que: “[...] en la inspección de cualquier fenómeno o relación, debemos comprender *tanto* su estructura interna —lo que está en su naturaleza diferenciada— *como* esas otras estructuras a las que está asociado y con las que forma una totalidad más inclusiva” ([2003] 2010: 110). Solo el análisis histórico evidencia las específicas articulaciones en y entre las estructuras de la totalidad social (unidad en diferencia) y cómo opera en concreto la determinación en su particular estructuración (estructura en dominancia).

En este marco, Hall entiende el lugar de la agencia o de la práctica. Ni la agencia ni la práctica están por fuera de la estructura: “[...] una estructura es lo que produjeron como resultado prácticas previamente estructuradas. Estas constituyen luego las ‘condiciones dadas’, el punto necesario de partida para nuevas generaciones de práctica” ([1983a] 2017: 169). Parafraseando un conocido pasaje de Marx, esta relación entre estructura y práctica es planteada por Hall en los siguientes términos: “[...] hacemos historia, pero sobre la base de condiciones anteriores que no hemos creado nosotros. La práctica es el modo en que se reproduce activamente una estructura” ([1983a] 2017: 169).

Hall llama la atención sobre varios problemas en los que se ha caído en los intentos por entender la relación entre estructura y agencia. Antes que nada, hay que “[...] evitar la trampa de tratar la historia nada más que como el resultado de una máquina estructuralista de autopropulsión interna [...]” ([1983a] 2017: 169). Esto es, hay que cuestionar los análisis que diluyen la práctica o la agencia de los individuos. También hay que evitar suponer que la práctica o agencia es transparente y coherente con las intenciones de los individuos: no “[...] debería interpretarse la ‘práctica’ como algo transparentemente intencional” ([1983a] 2017: 169). Sobre este punto, que puede derivar en una “fetichización de la práctica”, Hall escribía:

No debemos permitirnos desviarnos de un reconocimiento de la autonomía relativa de la práctica (en cuanto a sus efectos) a la fetichización de la práctica... Las estructuras muestran tendencias —líneas de fuerza, aperturas y cierres— que constriñen, modelan, canalizan y, en ese sentido, “determinan”. Pero no pueden determinar en el sentido más duro de fijar absolutamente, de garantizar. Las personas no tienen grabadas irrevocable e indeleblemente las ideas que deberían tener, la política a la que deberían adherir o no, como si ya se las hubieran inscrito en sus genes sociológicos ([1983a] 2017: 170).

Especificidad histórica y lo concreto

Un énfasis en la historicidad del análisis y en su operación en el plano de lo concreto es un rasgo fundamental en su estilo de trabajo. De ahí que su enfoque, que ya hemos definido como coyunturalista o del contextualismo radical, implica este aspecto de la *especificidad histórica* relacionada con la problemática marxista en general y, en particular, con sus apropiaciones de Gramsci.

Antes que buscar la explicación en las comunalidades entre diferentes formaciones sociales en un gesto de transhistoricidad, Hall se identifica con la estrategia gramsciana (también hallada en algunos textos de Marx) de preguntarse por la singularidad histórica, por lo que hace específico lo que puede no ser hallado en otros lugares y tiempos. Lo concreto, por su parte, se opone a las destilaciones conceptuales de alto grado de abstracción que refieren a angelicales elaboraciones que se desanclan de situaciones y contextos específicos. Lo concreto es el plano de la multiplicidad, de la heterogeneidad, de la sobredeterminación, de lo contradictoriamente existente.

El énfasis de Gramsci en lo histórico específico y, por tanto, en la diferencia, en la singularidad, es lo que resalta Hall como uno de los aspectos de esa manera de pensar gramsciana. Esta manera de pensar supone dirigir: “[...] nuestra atención inflexiblemente a lo que es *específico y diferente* de este momento. Siempre insistió en

esta atención a la diferencia” ([1987] 2018: 258). Este énfasis en lo histórico específico se conecta con la noción de coyuntura, y es uno de los referentes de lo que definimos como coyunturalismo radical:

Gramsci [...] sabía que la diferencia y la especificidad importaban. Así que [...] deberíamos limitarnos a prestar atención al énfasis que puso Gramsci en la noción de la diferencia, a la especificidad de la coyuntura histórica: cómo las diferentes fuerzas disímiles se unen, coyunturalmente, para crear un nuevo terreno, sobre el que tiene que organizarse una política diferente ([1987] 2018: 258-259).

En este sentido, por ejemplo, hablando sobre su aproximación al racismo, Hall escribía “[...] no estoy interesado en el racismo como un fenómeno único que marcha a través de tiempo inalterado, sino en diferentes racismos que surgen en circunstancias históricas específicas, y su efectividad, sus maneras de funcionamiento” (2007a: 281). Es la diferencia que hace la diferencia lo que le interesa a Hall, es la especificidad histórica en donde Hall hace el énfasis analítico.

Esta especificidad histórica pasa por un pensamiento que, como lo hicieron Marx y Gramsci, supone entender lo concreto como el resultado de múltiples determinaciones, de entramados únicos de fuerzas, que son entendibles por un proceso de abstracción que vuelve sobre lo histórico singular en su concreción.

[...] por supuesto, no hay ningún modo económico de producción que exista fuera de las relaciones políticas, ideológicas y legales, y el investigador no podrá hablar de ninguna sociedad particular en ningún momento particular hasta que no agregue esos niveles de determinación a su análisis. Algunos de los mayores problemas de los análisis marxistas surgieron de haber comprendido mal el nivel en que trabajan las abstracciones ([1983a] 2017: 128).

No se puede confundir lo concreto con lo empírico. Para establecer esta diferencia, en uno de sus textos Hall acude a un análisis

del método de Marx, *Introducción a la crítica de la economía política*. Según Hall, lo concreto para Marx sería la reproducción en el pensamiento de las relaciones en toda su riqueza y complejidad de lo existente en lo real. No es quedarse con las apariencias del sentido común, sino apelar al pensamiento para reproducir en él mediante conceptos el entramado de relaciones existentes en el mundo.

El movimiento no es por tanto de lo concreto-real del mundo a lo abstracto del pensamiento (perdiendo riqueza el primero), sino desde las categorías del pensamiento entrar a reproducir en su complejidad lo concreto-real del mundo.

Lo concreto del pensamiento no es ahora el material empírico del que habíamos partido; es ese material dilucidado en el plano conceptual, mediante la adición de más niveles de determinación que el investigador agrega a medida que se vuelve más concreto, independientemente del nivel en que intente operar su discurso ([1983a] 2017: 155).

Desde esta perspectiva, la teoría pasa por posibilitar estas cartografías, por un ejercicio de abstracción que debe volver a lo concreto y así poder mapear en su heterogeneidad, contrariedad y mundanidad las relaciones reales en configuraciones sociales concretas:

Esto significa que la habilidad para captar las relaciones reales en casos históricos concretos depende de la producción y mediación de la teoría. La comprensión histórica simple implica un rodeo por la teoría; implica pasar de lo empírico a la abstracción y luego retomar a lo concreto. Cuanto más se aproxima uno a reproducir lo concreto de una época histórica tantos más niveles de determinación tiene que tener en cuenta ([1983a] 2017: 127).

Esto se opone a un empirismo ingenuo que asume lo empírico como algo dado y no problemático del sentido común. Pero también se opone al procedimiento de abstracción de la economía política.

Desde la lectura de Hall, en la “Introducción” Marx problematiza los supuestos y las categorías analíticas de la economía po-

lítica en tanto operan de forma ahistórica. Sobre estos supuestos y categorías “naturalizados” se fundamentan los análisis de la economía política (p. ej. noción de individuo asilado, o la diferencia lineal entre producción, distribución y consumo), lo que los hace más bien configuraciones ideológicas del sistema que dicen estar analizando: “[...] lo que para una teoría de economía política parecen ser los puntos de partida más concretos, de sentido común, simples, constituyentes; resultan, bajo inspección, ser la suma de muchas determinaciones previas” ([2003] 2010: 97). Por tanto, “La economía política tiende a volver etéreas, universales y a-históricas las relaciones de producción burguesa” ([2003] 2010: 99).

El problema con la forma de operación de la economía política es metodológico. La forma cómo construyen sus categorías de análisis tiende a aislar y abstraer los elementos que permanecen comunes a todas las épocas y sociedades (p. ej. producción, trabajo). Esto implica un tipo de esencialismo: “Esta tentativa de identificar, mediante una lógica de abstracción qué sigue siendo el núcleo de un concepto que es estable a lo largo de la historia, es en realidad una especie de ‘esencialismo’” ([2003] 2010: 98).

Por este camino de abstracción, se busca la esencia común transhistórica y se pierde la especificidad histórica, que es lo que realmente le interesa a Marx (y, por supuesto, al mismo Hall). Terminan así con categorías que no existen sino como destilaciones analíticas: “[...] sostiene Marx, no hay ‘producción-en-general’: sólo formas de producción definidas, específicas a determinado tiempo y condiciones” ([2003] 2010: 98). No hay que olvidar que los conceptos operan en diferentes niveles de abstracción:

[...] es esencial entender, desde el punto de vista epistemológico, que los conceptos pueden obrar a muy distintos *niveles de abstracción* y es común que esto sea conscientemente intencional. El punto importante es no “confundir” un nivel de abstracción con otro. Nos exponemos a cometer un grave error cuando tratamos de “extrapolar” conceptos diseñados para representar un alto nivel de abstracción como si automáticamente produjeran los mismos efectos cuando los trasladamos a otro nivel más concreto y “bajo”. Los conceptos

de Gramsci fueron diseñados de manera bastante explícita para obrar en los niveles bajos de la especificidad histórica. ¡Él no estaba apuntando más “alto” y errando el blanco teórico! ([1986a] 2010: 259).

Dentro de las consecuencias metodológicas, se encuentra la historización radical en un doble sentido: (a) historización de las categorías con las cuales se piensa al desnaturalizarlas y mostrar su carácter social e histórico y (b) una historización que pretende comprender algo en su especificidad en ensamblajes históricamente producidos y existentes.

Operando desde la problemática marxista

No se puede desconocer que, en parte, el estilo del trabajo intelectual de Hall se construyó en una reacción al marxismo reduccionista, en un forcejeo con los ángeles. De ahí, que Hall se haya referido a sí mismo como un marxista disidente o un postmarxista. Con respecto a la primera expresión, al ser preguntado por su relación con el marxismo en una entrevista realizada en Tokio a mediados de los años noventa, Hall indicaba: “Siempre he tenido una relación más, como podría llamarla, ecléctica o disidente con el Marxismo. Me siento un tipo de Marxista disidente” (Hall y Sakai 1998: 366).

En varios momentos Hall se identifica a sí mismo como postmarxista, en el sentido de que “Los postmarxistas usan conceptos marxistas mientras demuestran constantemente su insuficiencia” ([1983] 2010: 133). El de Hall es un “marxismo sin garantías” ya que se contrapone a distintas versiones de un marxismo paralizante del pensamiento que tiene todas las respuestas y que no requiere hacer realmente ningún esfuerzo intelectual más allá de repetir algunos enunciados derivados de rápidas o detenidas lecturas de los “clásicos”: “Mis modelos aquí son Marx y Gramsci [...]. Si uno quiere ir a algún lado, debe ir más allá de ellos” (2013: 773).

A estas modalidades de marxismo, Hall las refirió como teorías de lo obvio (como “marxismo perezoso”): las preguntas no con-

ducen a nuevo conocimiento sino a una constatación de lo que de antemano ya se sabía. Al contrario, para Hall las preguntas no deben inscribirse en este juego retórico de la banalidad, sino que tienen toda una política de lo concreto que apuntalar desde un permanente ejercicio de contextualización, de contextualismo radical.

Esto no significa, sin embargo, que Hall se encuentre por fuera del terreno problemático configurado por el marxismo. Gran parte de la labor intelectual de Hall (de manera más evidente aquella de los años setenta y ochenta, pero también, aunque de forma más oblicua, sus trabajos de las dos últimas décadas) opera dentro del terreno constituido por la problemática marxista, sin ser un marxista en el sentido de parálisis doctrinal o de lo que se puede denominar marxismo de manual.

La problemática marxista en la que opera Hall no es tampoco la que se queda en el nivel del vocabulario ofrecido por el marxismo de manual, sino la de los tres rasgos constitutivos e interrelacionados del terreno definido por Marx: lo materialista, lo histórico y la praxis. Confundir el marxismo de manual con lo que constituye la problemática marxista es como confundir el totalitarismo reduccionista de Stalin y la Segunda Internacional con las sutilezas de los análisis de Gramsci y su filosofía de la praxis.

Es importante no confundir *operar* dentro de una problemática marxista con ser un *devoto* del marxismo de manual. Para Hall, la problemática marxista la definen tres postulados interrelacionados:

- 1) Una *explicación materialista* del mundo social, esto es, que las condiciones materiales de existencia son fundamentales para comprender las formas de pensamiento y de representación: “[...] las sociedades humanas solo pueden entenderse como el resultado de la combinación de una organización social y su dependencia de los modos a través de los cuales extrae de la naturaleza los medios para su supervivencia” ([1983a] 2017: 111). En un texto anterior, Hall escribía que una explicación materialista implicaba que “[...] el análisis de las estructuras políticas e ideológicas deben ser aterrizadas en sus condiciones materiales de existencia [...]” (1980: 322).

Las condiciones materiales incluyen las relaciones que establecen los seres humanos en la reproducción de su existencia, las cuales no se pueden circunscribir a “lo económico” como se ha presentado en las lecturas del marxismo de manual, reduccionista o economicista. Las relaciones sociales existen, tienen una materialidad que no se puede reducir a las representaciones, los discursos o la reflexividad que se impone a nuestra conciencia: “Las relaciones sociales existen. Nacemos en ellas. Existen independientemente de nuestra voluntad. Son reales en su estructura y su tendencia” ([1985] 2010: 209).

2) La relevancia de un *enfoque histórico* que desde una noción de totalidad social inmanentemente conflictiva permita explicar lo existente por el devenir: “[...] no hay formas históricas universales ni eternas. Todas las formas, épocas y modos de producción históricos son históricamente específicos y están sujetos a la especificidad de la determinación histórica [...]” ([1983a] 2017: 111). Así, entonces, los análisis se realizan en términos históricos no solo en tanto dan cuenta de los procesos constituyentes de lo existente en un momento determinado, sino también en las especificidades que lo diferencian de otros momentos y épocas históricas. “[...] las formas específicas de estas relaciones no pueden ser deducidas, *a priori*, de este nivel sino debe ser históricamente específico ‘al aplicar esos delineamientos que explican su *diferencia*’” (1980: 322).

3) La concepción de las interpretaciones teórica y empíricamente orientadas como parte constitutiva de la lucha política por la transformación del mundo. *Praxis* es un concepto que hace referencia no solo a lo indisoluble de la práctica política de la teoría, sino también a que es la transformación del mundo el sentido mismo de la producción teórica. Este concepto se expresa en la famosa tesis once de Feuerbach, escrita por Marx: “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*” (Marx [1845] 1978: 26).

El énfasis postestructuralista en Hall hacia los años ochenta debe ser comprendido como una confluencia antes que como una ruptura. Desde el primer momento, el pensamiento de Hall fue abiertamente antirreduccionista y contextual. De ahí que las premisas no fundacionalistas del postestructuralismo se encontraban en sintonía con lo que venía elaborando Hall desde siempre.

No es que Hall fuese un marxista convencional en los años sesenta y en los noventa se “convirtiera” al postestructuralismo. Tampoco es acertado considerar que Hall haya abandonado la problemática marxista en la que ha operado desde el comienzo de su trabajo intelectual. Hall siempre fue un “postmarxista” en el sentido de que siempre operó en el terreno del marxismo, pero no de manera complaciente con las ortodoxias y sus inercias reduccionistas.

Tampoco Hall puede ser considerado un postmoderno. Para plantearlo sucintamente, mientras que la postmodernidad anti-determinista (necesaria no correspondencia) puede ser identificada como una inversión de la modernidad determinista (necesaria correspondencia), Hall opera en la brecha epistémica y política de las determinaciones no deterministas, en la del anti-anti-determinismo (no necesaria correspondencia). De ahí la pertinencia de la categoría de articulación o la conocida expresión de pensamiento sin garantías: sin las garantías de los determinismos en positivo o en negativo (los antideterminismos deterministas). Aunque podemos afirmar que Hall siempre operó en el terreno establecido por la problemática marxista, nada más alejado de su estilo de trabajo intelectual que la usual clausura del pensamiento y totalitarismo epistémico propia de los devotos del marxismo de manual.

5

Prácticas de significación y relaciones de poder

Uno tiene que hacerse responsable de los conceptos que está generando en relación con ese material empírico. Solo de esa manera puede desarmar lo material en formas susceptibles de una conceptualización y una teorización adecuadas.

STUART HALL ([1983a] 2017: 155)

Como vimos, Hall había llegado de su natal Jamaica, a la edad de 18 años, a estudiar en Oxford con una beca Rhodes. Su anclaje como un sujeto colonial (producido por la urdimbre de una Jamaica todavía bajo dominio colonial) y su pronta vinculación con las dinámicas políticas de Gran Bretaña (que lo llevaron a ser un destacado actor en la gestación de la Nueva Izquierda), perfilan sus preocupaciones intelectuales.

Para la década de los sesenta, y setenta en los textos escritos por Hall se evidencia una gran preocupación por las discusiones desde y con la teoría marxista, sobre todo por desmarcarse de los reduccionismos y lecturas simplistas de la totalidad social y de la determinación (distanciarse del determinismo). Estas preocupaciones se expresan en los escritos de Hall en una teorización materialista de la cultura que escapaba no solo a reduccionismo de clase y al economicismo que circulaban en las versiones más convencionales del marxismo, sino también al reduccionismo asociado a las concepciones esteticistas y elitistas de la “alta cultura” vinculadas a gran parte de los estudios literarios y del arte.

Es en ese momento donde se ubican sus elaboraciones sobre la ideología, muy de la mano de los avances que para la época se encontraban en el trabajo de Althusser. Unos años después viene

un desplazamiento del interés de Hall hacia Gramsci y el concepto de hegemonía, como parte de su esfuerzo intelectual por entender más específicamente las transformaciones políticas, económicas y sociales asociadas a la emergencia del thatcherismo.

Por su parte, cultura es un concepto que acompaña a Hall desde sus más tempranas contribuciones y posibilita tanto el proyecto de la primera Nueva Izquierda como la emergencia de los estudios culturales. Para los años ochenta, con su acercamiento al postestructuralismo, cada vez adquiere mayor relevancia el discurso y la representación como componentes de la conceptualización de cultura. Del concepto de cultura y de las elaboraciones sobre lenguaje, discurso y representación se encargarán las dos últimas entradas de este capítulo.

Ideología

En los años sesenta y setenta, “ideología” era el concepto donde la teorización marxista encontraba no solo sus más evidentes límites, sino también sus mayores cercanías con la categoría de cultura. En un mundo donde la imaginación teórica y política estaba significativamente marcada por el campo marxista, ya fuera en su apuntalamiento o cuestionamiento, no es sorprendente que Hall se haya dedicado durante estas décadas a desenmarañar un concepto como ideología.

En términos generales, para Hall, ideología: “[...] refiere a aquellas imágenes, conceptos y premisas que proporcionan los marcos de pensamiento a través de los cuales representamos, interpretamos, entendemos y ‘le damos sentido’ a los aspectos de la existencia social” ([1981] 2010: 299). En otro texto, casi con las mismas palabras, Hall escribía:

Por ideología me refiero a los marcos mentales —los lenguajes, los conceptos, las categorías, la imaginación del pensamiento y los sistemas de representación— que las diferentes clases y grupos sociales utilizan para entender, definir, resolver y hacer entendible la manera en que funciona la sociedad ([1983] 2010: 134).

Por tanto, las ideologías se encuentran imbricadas con los saberes de la gente y los académicos: “Nos referimos a los saberes prácticos, así como los teóricos, que permiten que las personas ‘entiendan’ la sociedad, y dentro de cuyas categorías y discursos ‘vivimos’ y ‘experimentamos’ nuestro posicionamiento objetivo en las relaciones sociales” ([1983] 2010: 135). Un primer aspecto que se puede resaltar es que las ideologías aparecen, entonces, como unas rejillas de inteligibilidad desde las cuales el mundo hace sentido para nosotros: “Las ideologías son los marcos que permiten pensar y calcular el mundo: las ‘ideas’ que nos permiten descifrar cómo funciona el mundo social, cuál es el lugar que nos corresponde en él y cómo *deberíamos* ser” ([1983a] 2017: 175). Estas rejillas de inteligibilidad, sin embargo, no son compartidas por todos de la misma manera, ya que se encuentran marcadas por las pertenencias a específicos sectores de sociales y clase.

Las rejillas de inteligibilidad o marcos mentales que constituyen la ideología no se agotan en el lenguaje ni son solo quimeras mentales sin ningún impacto en lo real. Para Hall, existe una diferencia analítica entre lenguaje e ideología, incluso si “[...] el lenguaje, en un sentido amplio, es por definición el principal medio en el cual encontramos diferentes discursos ideológicos elaborados” ([1981] 2010: 299). Mientras el lenguaje es la constitución de significado, la ideología es el anclaje y fijación de estos significados mediante una serie de articulaciones ([1985] 2010: 196). Esta es la razón por la cual la ideología debe ser entendida como un ininterrumpido proceso de articulación/desarticulación. Además, en un momento determinado, la ideología aparece como un sistema de elementos que existen como tales en sus relaciones mutuas. La noción de “cadena” es usada por Hall ([1981] 2010: 299) para explicar cómo los significados son producidos en una forma intrínsecamente relacional y posicional:

Las ideologías no operan a través de ideas únicas, aisladas; operan en cadenas discursivas, en racimos, en campos semánticos, en formaciones discursivas. Cuando uno entra en un campo ideológico y escoge cualquier representación o idea nodal, inmediatamente libera una cadena completa de

asociaciones connotativas. Las representaciones ideológicas se connotan —se convocan— entre sí. De modo que, en toda formación social, están disponibles diferentes sistemas ideológicos o diferentes lógicas. La noción de la ideología dominante y la ideología subordinada es una manera inadecuada de representar la compleja interrelación entre las diferentes formaciones y diferentes discursos ideológicos que se da en cualquier sociedad desarrollada moderna ([1983a] 2017: 183).

Este proceso es mediado por el lenguaje, por lo que se involucran significados. No obstante, es en el anclaje/fijación y la permanente lucha por la definición de estos significados lo que define un rasgo específicamente ideológico. Este anclaje y proceso de lucha es continuamente re-creado: una articulación puede ser perdida y una nueva puede ser producida en su lugar ([1985] 2010: 217). Este proceso de lucha inviste las relaciones de poder/resistencia (explotación, dominación y subjetivación), así como las relaciones de comunicación, las de violencia y las de consentimiento:

Althusser definió las ideologías como, para parafrasear, sistemas de representación —compuestos de conceptos, ideas, mitos o imágenes— en los cuales hombres y mujeres (esto lo agregó yo) viven “sus relaciones imaginarias con las condiciones reales de existencia” [...] Que Althusser designe las ideologías como ‘sistemas de representación’ implica que reconoce su carácter esencialmente discursivo y semiótico. Los sistemas de representación son los sistemas de sentido a través de los que nos representamos el mundo a nosotros mismos y a los demás. Implica reconocer que el conocimiento ideológico es el resultado de prácticas específicas, las prácticas implicadas en la producción de significación. Pero, puesto que no hay prácticas sociales que se desarrollen fuera del dominio de la significación (semiótica), ¿todas las prácticas son simples discursos? ([1983a] 2017: 181).

No hay una práctica social por fuera de la ideología. Sin embargo, porque toda práctica social está inscrita en la ideología, no

se puede concluir correctamente que no existe nada sino ideología ([1985] 2010: 207).³³ Las ideologías no son simplemente ideas en la cabeza de la gente sin ninguna implicación en la vida material. Antes que quimeras existiendo solo en el fantasmagórico orden de las imágenes mentales, *la ideología tiene una dimensión material* porque se inscribe en prácticas sociales. En otras palabras, la ideología tiene efectos reales en cuerpos, espacios, relaciones, acciones y omisiones.

En sus intrincadas conexiones con las fuerzas sociales, la ideología deviene efectiva y se materializa: “[...] la ideología es una práctica. Vale decir, aparece en las prácticas situadas dentro de los ritos de aparatos específicos o de instituciones y organizaciones sociales” ([1983a] 2017: 175). De ahí que “[...] la ideología es siempre materializada en prácticas concretas y rituales y operan a través de aparatos específicos” (1987: 46). Pero también es material porque la ideología produce sujetos: “[...] la ideología es material porque opera en [...] la producción del sujeto” (1987: 48).

Aunque los enunciados ideológicos son expresados por individuos, las ideologías no son simplemente el efecto de sus intenciones o conciencias. La ideología no se subsume a la voluntad del individuo o a su reflexividad. Antes bien, los individuos son “hablados” por (y para) la ideología. La ideología opera a través de los individuos haciendo aparecer sus experiencias e ideas como la expresión de lo más íntimo y propio de sí:

Experimentamos ideología como si emanara libre y espontáneamente de nosotros, como si fuéramos sujetos libres, “trabajando para nosotros mismos”. Realmente, somos hablados y se habla por nosotros en los discursos ideológicos que nos esperan aun al momento de nacer, en los cuales nacemos y encontramos nuestro lugar ([1985] 2010: 214).

Por tanto, las intenciones y deseos considerados por el individuo como más íntimos y propios son troquelados ideológicamente.

³³ “En otras palabras, no hay ninguna práctica social fuera de la ideología. Sin embargo, esto no equivale a decir que, porque todas las prácticas sociales están dentro de lo discursivo, no hay otra cosa más que el discurso” ([1983a] 2017: 182).

En otras palabras, la ideología atraviesa a los individuos constituyendo sus deseos y experiencias de individualidad. Desde la perspectiva del individuo, entonces, no hay un afuera de la ideología (lo que no significa que todo se reduzca a la ideología). El concepto de ideología para Hall comprende un ensamblaje de ideas mediante las cuales los individuos imaginan y experimentan las relaciones sociales que los constituyen, dando sentido así a su existencia.

Es importante no confundir los conceptos de individuo y sujeto. En el siguiente capítulo ahondaremos en el concepto de sujeto. Por ahora, en relación a la ideología, basta aclarar que: “No debemos confundir este ‘sujeto’ con los individuos históricos de carne y hueso. El sujeto se constituye en la categoría, la posición, el ‘yo’ de las enunciaciones ideológicas. Los discursos ideológicos mismos nos constituyen como sujetos para el discurso” ([1983a] 2017: 179).

Para Hall, el problema de la ideología está especialmente relacionado con el modo en que las ideas llegan a ser una fuerza material. Esto se refiere (1) a cómo los conceptos y los lenguajes del pensamiento práctico estabilizan una forma particular de poder y dominación (por lo que reconcilian a la “masa del pueblo” con su lugar subordinado); pero también (2) implica los procesos a través de los que surgen nuevas formas de consciencia y nuevas concepciones del mundo, que mueven a las masas del pueblo a la acción ([1983] 2010: 134).

Según Hall, la teoría clásica de la ideología que se suele derivar de la obra de Marx supone tres postulados fundamentales. En primer lugar, la *premisa materialista*, que consiste en considerar que las ideas surgen de ciertas condiciones y circunstancias materiales, y las reflejan. De esta manera, la ideología expresaría las relaciones sociales y sus contradicciones. En segundo lugar, estaría la *tesis de la determinación*, esto es, que las ideas son efectos dependientes del nivel que es, en última instancia, determinante en la formación social: el económico. Finalmente, estaría el postulado de la *necesaria correspondencia entre clase e ideología* haciendo entonces que las “ideas dominantes” sean las ideas de la “clase dominante” ([1983] 2010: 136).

A partir de los textos de Marx, que son fragmentarios al respecto de la ideología, Hall concluye que Marx utiliza la categoría de ideología como distorsión y falsedad. Ahora bien, lo de distorsión y falsedad requiere para Hall una elaboración para comprender cómo en Marx se encuentran unas puntadas que pueden ser útiles para la elaboración de una teoría materialista de la ideología que vaya más allá de las más simplistas concepciones del ocultamiento interesado y la falsa conciencia.

En primer lugar, para Marx, lo de distorsión se encuentra asociado a la naturalización y eternización. Cuando se reconducen a la “naturaleza humana” o se supone que están por fuera de la historia ciertas relaciones sociales que han sido fruto de un desarrollo histórico particular, eso es lo que Marx denomina naturalización o eternalización. En palabras de Hall:

Podemos renombrar las “distorsiones” específicas de las que Marx acusó a la economía política para recordar después su aplicabilidad general. Marx las llamó la *eternalización* de relaciones que son, en realidad, históricamente específicas; y el efecto de *naturalización*: tratar los productos de un desarrollo histórico específico como si fuesen universalmente válidos, como si no surgieran a través de procesos históricos, sino, por así decirlo, de la Naturaleza misma ([1983] 2010: 140).

En segundo lugar, para Marx, la ideología tiende a oscurecer, esconder y encubrir unas relaciones sociales por otras que se manifiestan como evidentes. La categoría de fetichismo de la mercancía acuñada por Marx evidencia precisamente que lo que son unas relaciones entre seres humanos para la producción de unas mercancías se sustituyen por lo que aparece como lo más “obvio” de unas relaciones entre cosas en el mercado. Esta operación de la ideología podríamos denominarla de ocultamiento y de sustitución. Al respecto, Hall anota que en Marx la ideología:

“Oscurece, esconde, encubre” [...] otro conjunto de relaciones: aquellas que *no* aparecen en la superficie, sino que se encubren en la “morada secreta” de la producción (donde tie-

nen lugar la propiedad, la explotación del trabajo asalariado y la expropiación de la plusvalía). Las categorías ideológicas “esconden” esta realidad subyacente y la *sustituyen* por la ‘verdad’ de las relaciones de mercado ([1983] 2010: 142).

En este punto, Hall considera que estos planteamientos de Marx implican una conceptualización del lenguaje que rompe con la idea de que simplemente refleja el mundo. En estas elaboraciones de Marx, se supone que el lenguaje no es unirreferencial, no es transparente y unívoco con respecto al “mundo”:

[...] en el lenguaje, la misma relación social se puede representar e interpretar *de forma diferente*. Y esto es así, argumentarían, porque el lenguaje por naturaleza *no está fijado* en una relación de uno a uno con su referente, sino que es “multirreferencial”: puede construir diferentes significados alrededor de lo que es, aparentemente, la misma relación o el mismo fenómeno social ([1983] 2010: 143).

En tercer lugar, Hall considera que la noción de falsedad con la que está operando Marx cuando se refiere a ideología, no es una de absoluto error por oposición a una de absoluta verdad. La noción que está en juego es más la de parcialidad o verdad a medias:

Las explicaciones unilaterales siempre son una distorsión. No en el sentido de que son una mentira sobre el sistema, sino en el sentido de que una “verdad a medias” no puede ser la verdad completa sobre nada. Con esas ideas, siempre será representada sólo una parte de la totalidad. Así, se producirá una explicación que es sólo *parcialmente* adecuada y, en ese sentido, “falsa” ([1983] 2010: 144).

Por tanto, la noción de falsedad, en tanto parcialidad o explicación unilateral, implica tomar la parte por el todo (metonimia-fetichismo).

Desde esta relectura de Marx, Hall hace unas puntualizaciones sobre una conceptualización materialista del problema de

la ideología. Empieza por recoger la multirreferencialidad de los sistemas de representación o ideologías: no hay una sola forma de representar o de concebir ideológicamente un mismo proceso. Esta multirreferencialidad la desagrega en dos sentidos. De un lado, que no solo es una multiplicidad, sino que es también una posición, nos sitúan, nos posicionan: “Las categorías ideológicas que están en uso, en otras palabras, nos *posicionan* en relación con la descripción del proceso tal como es retratado en el discurso” ([1983] 2010: 147). Del otro, las categorías ideológicas no solo son posiciones distintas en el pensamiento, sino que tienen efectos en el mundo: “Todas estas inscripciones tienen efectos que son reales. Logran causar una diferencia material, pues la manera en que actuamos en ciertas situaciones depende de cuáles son nuestras definiciones de la situación” ([1983] 2010: 147).

Otro punto de la relectura de Hall pasa por el cuestionamiento de la necesaria correspondencia de una ideología con una clase social (que lleva al planteamiento de que las ideas dominantes son las de las clases dominantes). Esto hace que Hall elabore sus concepciones sobre la *no* necesaria correspondencia. Esto es, como ya vimos, en contra de los que hablan de determinismo (necesaria correspondencia), Hall no cae en el determinismo por negatividad (necesaria no correspondencia). Ambos casos son reduccionismos (en positivo o en negativo). Recogiendo a Laclau, Volshinov y Gramsci, la argumentación de Hall consiste en una no necesaria correspondencia, esto es, una (sobre)determinación no determinista.

Veamos la construcción de su argumento. Hall empieza por referir al planteamiento de Laclau del cuestionamiento de la necesaria pertenencia de unas ideas, conceptos o ideología a una clase social determinada. De ahí que Laclau: “[...] ha demostrado definitivamente la naturaleza insostenible de la proposición de que las clases, como tales, son los sujetos de ideologías de clase fijas y atribuidas” ([1983] 2010: 147). Por su parte, Volshinov es uno de los primeros y más destacados marxistas en argumentar consistentemente la multiacentualidad del lenguaje, objeto de disputa de las clases sociales: “[...] varias clases diferentes usarán un mismo lenguaje. Como resultado, acentos distintamente orientados se cruzan en cada signo ideológico” ([1983] 2010: 148).

Finalmente, Hall retoma a Gramsci en su énfasis en lo concreto y en el sentido común como el terreno de la lucha ideológica:

Es el movimiento general en esta dirección (que se aparta de una teoría de la ideología general y abstracta), hacia un análisis más concreto de cómo, en situaciones históricas particulares, las ideas “organizan las masas humanas y crean el terreno sobre el cual se mueven los hombres, y adquieren consciencia de su posición, lucha, etc.”, lo que hace del trabajo de Gramsci (de quien se toma esa cita, 1971) un hito en el desarrollo del pensamiento marxista en el ámbito de lo ideológico ([1983] 2010: 148).

El adecuado cuestionamiento de que no hay una necesaria correspondencia entre una clase y una ideología ha sido llevado al problemático extremo de considerar que entonces no puede haber ningún tipo de correspondencia entre clase e ideología; esto es, saltar de la necesaria correspondencia a la necesaria no correspondencia, ambas cuestionables para Hall:

A menudo, este enfoque reemplaza las nociones insuficientes de ideologías adscritas en bloques a las clases por una noción “discursiva” igualmente insatisfactoria que implica una flotación totalmente libre de todos los elementos y discursos ideológicos. La imagen de grandes batallones de clase inamovibles tirando de su equipaje ideológico adscrito en el campo de la lucha, con sus números de placa en sus espaldas, como alguna vez dijo Poulantzas, se reemplaza aquí por la infinidad de variaciones sutiles a través de las que los elementos de un discurso aparecen espontáneamente para combinarse y recombinarse entre sí, sin restricciones materiales de ningún tipo aparte de las proporcionadas por las mismas operaciones discursivas ([1983] 2010: 149).

No flota libremente porque las disputas ideológicas, antes que un asunto de reemplazo de una ideología por otra en bloque, pasan más por el reordenamiento de los elementos y sus jerarquías:

“Gramsci argumentó precisamente que la lucha ideológica no tiene lugar a través del desplazamiento de un pensamiento entero e integral del tipo de clase con otro sistema de ideas completamente formado” ([1983] 2010: 149). Esto se logra desde una serie de “polémicas estratégicas” que buscan tales desplazamientos. Hablando del concepto de democracia:

Símbolos poderosos y lemas de ese tipo, con una carga política poderosamente positiva, no oscilan de un lado a otro sólo en el lenguaje o en la representación ideológica. La expropiación del concepto tiene que ser rebatida a través del desarrollo de una serie de polémicas, a través de conducir formas particulares de lucha ideológica: separando un significado del concepto del ámbito de la consciencia pública para suplantarlo dentro de la lógica de otro discurso político ([1983] 2010: 149).

Operación esta que no es meramente discursiva: “Ninguna concepción ideológica puede volverse materialmente efectiva a no ser que y hasta que *pueda ser* articulada al campo de fuerzas políticas y sociales y a las luchas entre las diferentes fuerzas que están en juego” ([1983] 2010: 149). Hablando de los rastafaris, Hall explicaba esta conexión en los siguientes términos:

La relación entre las fuerzas políticas y la ideología es absolutamente dialéctica. A medida que emerge la visión ideológica, también lo va haciendo el grupo. Como grupo en sí mismo, los rastafaris eran, como diría Marx, los pobres. Pero no constituyen una fuerza política unificada porque son pobres. En realidad, la ideología dominante les da un sentido no como “los pobres”, sino como los inútiles, los vagos, la clase marginal. Solo comprenden una fuerza política, esto es, llegan a ser una fuerza histórica en la medida en que se constituyen como nuevos sujetos políticos. De modo que es la articulación, el vínculo no necesario entre una fuerza social en autoformación y la ideología o las concepciones del mundo que hacen inteligible el proceso que está atravesando esa fuerza, lo que

comienza a situar en el escenario histórico una nueva posición social y una nueva posición política, un nuevo conjunto de sujetos sociales y políticos ([1983a] 2017: 193).

Aquí Hall introduce la idea de “alineamientos tendenciales” en la relación entre las condiciones materiales en las que existen ciertos grupos y clases sociales y ciertas ideas-concepciones. Esta tesis sería la de una teoría materialista de la ideología, sin caer en el materialismo vulgar:

[...] no es necesariamente una forma de materialismo vulgar decir que, aunque no podamos atribuir a la posición de clase ciertas ideas en combinaciones fijas, de las condiciones materiales en las que existen los grupos y clases sociales *sí* surgen ideas y *pueden reflejarlas*. En ese sentido —es decir, históricamente—, bien podría haber ciertos *alineamientos tendenciales* ([1983] 2010: 149; énfasis en el original).

Estos alineamientos tendenciales solo indican “cómo ha sido estructurado históricamente el terreno” ([1983] 2010: 150). Es decir, “El punto sobre las ‘relaciones históricas tendenciales’ es que no hay nada de ellas que sea inevitable, necesario o fijo para siempre. Las líneas tendenciales de fuerzas sólo definen cuán *dado* es el terreno histórico” ([1983] 2010: 150).

Toda esta discusión sobre la ideología tiene efectos sobre la teoría marxista: concretamente en cómo se entiende la teoría (como un conjunto de garantías) y en la cuestión de la determinación (de lo económico en “última instancia”): “Las ideologías pueden no estar estampadas, como entidades orgánicas, a sus apropiadas clases, pero esto no significa que la producción y transformación de la ideología en sociedad puede proceder libremente de afuera de las líneas estructurales de la fuerza del poder y clase” (1987: 45).

El poder ideológico (o el poder de la ideología, mejor) consiste fundamentalmente en la capacidad de significar de una forma particular, en la posibilidad de establecer ciertos cerramientos sobre los que se arroja el manto de la naturalización: “[...] un poder ideológico: el poder de significar eventos de una manera

particular” ([1982] 2010: 168). Ahora bien, este poder de significación tiene un efecto performativo sobre el mundo y los sujetos, los construye literalmente: “[...] parte de la función de una significación de este tipo es construir un sujeto al cual se aplica el discurso” ([1982] 2010: 168). De esto se deriva que Hall indique que “Las ideologías son, por tanto, la esfera de lo *vivido*; la esfera de lo *experimentado* y no la del ‘pensamiento’ [...]” ([1977] 2010: 231).

La ideología implica, entonces, esos supuestos clasificatorios del mundo que están configurados relacionamente y anclados marcaciones sociales y de clase, pero sobre los que no se tiene necesariamente una actitud reflexiva, escapando a menudo a la consciencia de los individuos y colectivos. La ideología operaría en un nivel más profundo de lo que se tiende a pensar cuando se la circunscribe a prejuicios reflexivamente articulados por los individuos:

[...] los esquemas clasificatorios de una sociedad consisten en elementos o premisas ideológicos. Las formulaciones discursivas particulares serían, entonces, ideológicas, no por el prejuicio manifiesto ni las distorsiones de sus contenidos superficiales, sino porque fueron generadas desde una matriz o conjunto ideológico limitado, o eran transformaciones basadas en ella ([1982] 2010: 171).

Las contribuciones de Althusser en torno a una conceptualización materialista y sobredeterminada de la ideología a partir de una noción de totalidad social en diferencia son ampliamente discutidas por Hall ([1983a] 2017). La propuesta althusseriana del estudio de la ideología desde sus efectos materiales, desde sus articulaciones con prácticas concretas, permite comprender, desde una perspectiva materialista, su lugar y relevancia para la reproducción y disputa de la existencia social. El conocido argumento de Althusser de que, a través del mecanismo de la interpelación, la ideología produce sujetos es aquí particularmente relevante.

De otro lado, Hall resalta el esfuerzo althusseriano por romper con una concepción burda de la totalidad social, que borraba la diferencia. Resultado de este esfuerzo se encuentran las nociones de

autonomía relativa, sobredeterminación y determinación en última instancia, a partir de las cuales Althusser concibe una totalidad social compleja, donde cada nivel no se colapsa ni explica simplemente por otro, lo que significaba pensarla como una unidad en diferencia: “El modelo de la ideología de Marx ha sido criticado porque no conceptualizó la formación social como una formación determinada y compleja compuesta por diferentes prácticas, sino como una estructura *simple* (o una estructura ‘expresiva’, como la denominó Althusser)” ([1983] 2010: 137).

En ciertos aspectos, sin embargo, Hall tomaba distancia crítica de algunas elaboraciones althusserianas. En particular, cuestionaba la versión más funcionalista de la ideología en Althusser en la que se le asignaba el papel de la reproducción de las relaciones sociales de producción. “Si la función de la ideología es ‘reproducir’ las relaciones sociales capitalistas según los ‘requerimientos’ del sistema, ¿cómo puede uno dar cuenta de las ideas subversivas o la lucha ideológica?” ([1983] 2010: 138). Para Hall, el postulado de Althusser de la ideología como garante de la reproducción de las relaciones sociales de producción dominantes, oblitera uno de los puntos centrales de cualquier teoría de la ideología: la disputa y el diseño.

Aunque seguía a Althusser en considerar que los seres humanos experimentaban su lugar en el mundo a través de la ideología, Hall estaba más inclinado a cuestionar el *reduccionismo de clase* de la concepción althusseriana tardía de ideología (esto es, la que se encuentra en *Ideología y aparatos ideológicos de estado*), enfatizando elaboraciones más tempranas en donde la ideología es definida por Althusser como sistemas de representación en donde se experimenta y disputa de múltiples y contradictorias maneras el mundo social.

Derivados de la discusión presentada hasta el momento, las operaciones del proceso ideológico serían:

1. *Universalizar*: hacer aparecer como interés general lo que es particular.
2. *Ilusión realista* (efecto de realidad): opera como si fuese una mera constatación de los hechos o de la realidad misma.
3. *Parcialidad*: toma la parte por el todo. Insuficiencia-ocultación.
4. *Implicación de las proposiciones*: premisas no examinadas (supuestos) se constatan de forma reiterativa.

5. *Eternalización/naturalización*: registro de fuera de la historia. Lo arbitrario se presenta como necesario y natural.

6. *Reconocimiento/desconocimiento*: unos significados se posicionan sobre otros (que son marginalizados/silenciados). Poder de significar eventos/entidades/relaciones de una manera particular en un terreno de luchas.

7. *Producción de sujeto*. Interpelación-producción de posiciones de sujeto-subjetividades.

8. *Práctica social material*: una práctica que no solo hace que el mundo haga sentido (literalmente constituye el mundo), sino que se interviene (hace o deja de hacer) con efectos materiales.

Hegemonía

Hegemonía es un concepto asociado a Gramsci. Antes de entrar en la filigrana de la particular apropiación de Hall de este concepto, vale la pena señalar que Gramsci es uno de los autores que más impactó en su pensamiento: “La influencia de Gramsci en personas como yo, que lo leyeron por primera vez, en traducción, a principios de la década del sesenta, ha sido profunda” (1987b: vi). Hall no entiende esta influencia como la de buscar sus respuestas para nuestras preguntas ni la de la lectura escolástica que se orientaba a las notas al pie de página tratando de vislumbrar lo que verdaderamente dijo Gramsci en el tono de un comentarista autorizado ([1987] 2018).

Pensar nuestros problemas en clave gramsciana es bien distinto de recitar a Gramsci³⁴. Hall reconoce que su apropiación de Gramsci es una que es producto de los “malentendidos” propios de la traducción cultural y de perspectiva histórica. No es el “verdadero” Gramsci lo que habría que buscar en la lectura de Hall, sino cómo esta lectura posibilitó y alentó su imaginación teórica

³⁴ “[...] el trabajo de Gramsci no representa ‘un pie de página’ a la ya completa edificación del marxismo ortodoxo ni una evocación ritual de la ortodoxia que termina siendo circular en el sentido de producir ‘verdades’ que ya son bien conocidas” ([1986a] 2010: 258).

y política. No obstante, esto no significa que su apropiación de Gramsci sea absolutamente arbitraria, sin ninguna relación con lo planteado por este: “Nuestra ‘lectura’ no es ni intencionada ni arbitraria, precisamente porque eso sería contrario a las lecciones que aprendimos de él” (1987b: vi).

En 2007, en una conferencia en Nápoles ante estudiosos de Gramsci, Hall explica su particular traducción/apropiación en los siguientes términos. Vale la pena transcribir un pasaje del video de su conferencia que se encuentra montado en la web:

Conozco a Gramsci en la traducción [...] No existe una traducción perfecta, es imposible. Es imposible hacer transparente un idioma a otro, pero lo que es poco transparente sobre el cambio entre una lengua y otra es precisamente la impronta de la cultura. La huella del movimiento de ideas, textos, eventos de una cultura a otra. Así que, no me disculpo por traducir mal a Gramsci o leer mal a Gramsci. Lo que es importante para los estudios culturales era lo que acabo de señalar, saber que estábamos buscando una forma de entender la cultura como parte de una formación social más grande, pero de una manera que ni reduce la cultura a otra cosa o la eleva de todo lo demás y la fetichiza. Ni reducción ni fetichización, sino la vinculación entre lo cultural y todo lo demás, es decir la articulación, la cuestión de la articulación³⁵.

En esta misma conferencia, Hall recuerda que en el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos fue

[...] Lidia [Curti] quien nos recordó que Gramsci tenía algo que decir, tanto acerca de la centralidad de lo que hemos llegado a llamar cultural y sobre la complejidad de la relación entre la cultura y todo lo demás. Gramsci en ese momento era prácticamente desconocido en Gran Bretaña, prácticamente desconocido. Extractos del Príncipe Maquiavelo habían aparecido de un gran volumen sin investigar. En los años cin-

³⁵ Stuart Hall. Conferencia Università L’Orientale di Napoli. 16-17 de junio de 2006. Video en <https://www.youtube.com/watch?v=I1KfHxui4sw>

cuenta, y más tarde Gwyn Williams, quien fue un historiador galés, escribió dos volúmenes sobre el movimiento obrero apoyándose en Gramsci, que para entonces era la selección de cursos de Los Cuadernos de La Cárcel y así sucesivamente. Pero en ese momento, en el momento en que el centro estaba buscando modelos que pudieran ayudar a guiar y dar forma a su práctica intelectual, Gramsci es prácticamente desconocido. Y recuerdo el momento, cuando Lidia dijo “¿has oído hablar de Croce?” “No”. “¿Has oído hablar de Gramsci?” “Más o menos”; y empezamos a pensar en lo que Gramsci tenía que ofrecer ³⁶.

El libro colectivo *Policing the Crisis*, publicado en 1978, y su libro *The Hard Road to Renewal*³⁷, publicado en 1988, ponen en evidencia cuán relevante fue para Hall cierta lectura de Gramsci y de su noción de hegemonía en su abordaje del posicionamiento de la nueva derecha con su neoliberalismo conservador y nacionalista en la figura de Margaret Thatcher, así como en lo que dio en llamar los “nuevos tiempos”.

Sus análisis del thatcherismo son centrales en esta época, siendo Hall una de las voces más críticas de lo que estaba en juego con este giro a la derecha y de los retos que la izquierda enfrentaba. Las categorías gramscianas también se desplegaron para entender las “subculturas juveniles”, como queda consignado en el libro colectivo *Rituales de resistencia* (Hall y Jefferson [1989] 2014).

Desde muy temprano, Hall insistió en entender el thatcherismo no como un fenómeno electoral pasajero, sino como una fuerza política que buscaba la transformación del sentido común desde la configuración de un proyecto político. Esto incluso llevo a Hall a plantear que Thatcher conocía mejor a Gramsci que la izquierda, a hablar de su “gramscismo instintivo”:

En mi opinión, nadie entiende a Gramsci mejor que la señora

³⁶ Stuart Hall. Conferencia Università L'Orientale di Napoli. 16-17 junio 2006. Video en <https://www.youtube.com/watch?v=I1KfHxui4sw>

³⁷ Libro que compila artículos publicados entre 1978 y 1987 aparecidos, en su gran mayoría, en *Marxism Today* y *The New Socialist*.

Thatcher. Nunca lo ha leído, pero sí sabe que la política hoy en día se conduce a través de la articulación de diferentes instancias. Sabe que la política se conduce en diferentes frentes. Se tiene que tener una variedad de programas; siempre se está tratando de construir una voluntad colectiva porque ninguna posición socio-económica la dará así no más. Ella sabe esas cosas. Nosotros leemos a Gramsci hasta el cansancio y no sabemos cómo hacerlo. Lo de ella se llama el “gramscismo instintivo” ([1991a] 2010: 335).

Hegemonía representaba, para Hall, una ampliación de la comprensión densa de la política en las sociedades modernas y posibilitaba incluir la dimensión cultural en el análisis, sin caer en el doble error del reduccionismo de clase o en el total abandono de sus improntas:

[...] Su noción de “hegemonía” nos obliga a reconceptualizar la naturaleza de las fuerzas sociales y de clase: de hecho, nos hace repensar la noción misma de poder en sí misma: su proyecto y sus complejas “condiciones de existencia” en las sociedades modernas. El trabajo sobre el “nacional-popular”, sobre la ideología, sobre las dimensiones morales, culturales e intelectuales del poder, sobre su doble articulación en el estado y en la sociedad civil, sobre el juego entre la autoridad, el liderazgo, la dominación y la “educación de consentimiento” nos equipó con una concepción ampliada del poder y de sus operaciones moleculares, su inversión en muchos sitios diferentes. Su concepción pluricentro del poder hizo obsoletas las concepciones estrechas y unidimensionales con las que la mayoría de nosotros habíamos operado (1987b: vii).

Antes de entrar en la filigrana de la argumentación de Hall, es crucial clarificar su distanciamiento con la Vulgata clausurante del término “hegemonía” que lo endosa a una negatividad moral y a pura imposición e impostura. En contraste con un extendido sentido común sobre todo entre activistas y algunos académicos, para Hall el concepto gramsciano de hegemonía no tiene una necesaria

marcación moral o ideológica: no es que la hegemonía es “mala” y de la derecha, mientras que la contrahegemonía o lo subalterno ocupan el lugar de lo “bueno” o de la izquierda. No es una moralización de la política lo que se moviliza en el concepto de hegemonía para Hall, tampoco una purificación y esencialización de los sujetos políticos como necesarias y transparentes correspondencias de sus lugares histórico-sociales. Si se sigue leyendo hegemonía como malo (y contrahegemonía como buena), como pura imposición de los poderosos... entonces no se entenderá de ninguna manera lo que está en juego para Hall con sus apropiaciones.

Hall (1999b: 24) indica que, en sus *Cuadernos de la Cárcel*, Gramsci usa la palabra *direzione* (dirigir, liderar) como sinónimo de *egemonia* (hegemonía); contrastando ambas con *dominazione* (dominación). Hegemonía es un concepto que refiere al liderazgo moral y político en la configuración de una voluntad colectiva: “Hegemonía es una relación, no de dominación por medio de la fuerza, sino de consentimiento mediante por medio del liderazgo político e ideológico. Es la organización del consentimiento” (1991: 24).

Este liderazgo supone control, pero no uno que se despliega desde la coerción ni la imposición mediante la fuerza. Hegemonía es ejercicio del dominio de la situación, pero no uno instaurado por las clausuras de la represión ni de la violencia abierta: “La hegemonía es liderazgo que ejerce el control, y eso es lo que significa la hegemonía: control. Significa ejercer continuamente el dominio de una situación. Implica formas de dominación, si se quiere, que no son explícitamente represoras” ([1983a] 2017: 225).

Aunque hegemonía es dominación, es *una forma de la dominación* que involucra el consentimiento e incorpora las demandas de los sectores subalternizados. Hegemonía no es dominación a través de la coerción, aunque la coerción puede mobilizarse desde la hegemonía. Consentimiento, no coerción, es la clave para entender la lectura que hace Hall de hegemonía en Gramsci:

Gramsci utilizó el término “hegemonía” para referirse al momento en el que la clase dirigente está lista no solo para coaccionar a una clase subordinada conforme a sus propios intereses, sino para ejercer una “hegemonía” o “autoridad social

total” sobre las clases subordinadas. Esto implica el ejercicio de una clase especial de poder: el poder de formular alternativas y contener oportunidades, ganar y moldear el consentimiento, de tal manera que la garantía de legitimidad de la clase dominante no aparece solo de manera “espontánea”, sino también natural y normalizada (Clarke, Hall, Jefferson y Roberts [1975] 2014: 98-99).

Por lo tanto, la hegemonía no se entiende como lo dominante por la coerción o por el consenso, sino la configuración de bloque histórico de liderazgo moral, político, económico y cultural (en el contexto nacional-popular) desde equilibrios inestables de consentimiento mediante la guerra de posiciones en el terreno de la sociedad civil:

[...] la hegemonía es el establecimiento de la posición de liderazgo en una variedad de sitios de lucha social y política, incluye esferas [...] como los discursos de moralidad. Cualquiera que busque comandar el espacio del sentido común o la conciencia popular y el razonamiento práctico tiene que prestar atención al dominio de la moral pues es el lenguaje dentro del que vastas cantidades de personas realmente efectúan sus cálculos políticos ([1983a] 2017: 226).

Hegemonía tampoco la entiende Hall como consenso ideológico, aunque en una configuración de hegemonía se pueden movilizar con mayor o menor fuerza tales consensos. Antes que suponer un acuerdo sobre una concepción del mundo, la hegemonía refiere al acuerdo sobre quiénes y en qué términos se establece el liderazgo. Por tanto, debe pensarse menos como la construcción de un sentido de unidad que de aceptar un comando y control: “Un orden hegemónico prescribe, no el contenido específico de las ideas, sino los límites dentro de los cuales las ideas y los conflictos se mueven y son resueltos” (Clarke, Hall, Jefferson y Roberts [1975] 2014: 99-100). De ahí que:

La hegemonía no es una construcción ideológica. Tampoco es una mera dominación cultural que opera una incorporación

total, como si todas las fuerzas y prácticas contradictorias y opositoras sencillamente fueran engullidas y desaparecieran para siempre de la historia. Si bien esto puede ocurrir en algunas ocasiones, el establecimiento real de la dominación en la hegemonía se produce cuando se tiene la capacidad de contener, educar y remodelar activamente las fuerzas opositoras, de mantenerlas en sus lugares subordinados. Lo que Gramsci enfatiza en la hegemonía es más el trabajo de subordinación que el logro de una incorporación total ([1983a] 2017: 221).

Esta interfase entre coerción, consenso y consentimiento es explicada por Hall al referirse a Gramsci:

La dominación y la coerción pueden mantener la supremacía de una clase sobre la sociedad, pero su “alcance” es limitado. Depende constantemente de medios coercitivos en vez del consentimiento [...] Por otra parte, el “liderazgo” tiene también aspectos “coercitivos”, pero está “guiado” por el logro del consentimiento, tomar en cuenta los intereses de los subordinados y el intento de hacerse popular. Para Gramsci no existe ningún caso puro de coerción/consentimiento, solo distintas combinaciones de las dos dimensiones ([1986a] 2010: 271).

La hegemonía es menos una construcción del *consenso*, sino más bien una lucha por el *consentimiento*:

Según Gramsci, existe “hegemonía” cuando una clase dominante (o más bien una alianza de fracciones dominantes de clase, “un bloque histórico”) no sólo es capaz de obligar a una clase subordinada a conformarse a sus intereses, sino que ejerce una “autoridad social total” sobre esas clases y la formación social en su totalidad ([1977] 2010: 237).

Lo hegemónico es la seducción, la producción de sujetos políticos no preexistentes, la articulación de la diferencia y la definición del terreno mismo de las disputas y el disenso. Lo hegemónico es la seducción, enganche. Hegemónico, en la lectura que hace Hall, no es dominación mediante la violencia física, no es

imposición mediante la fuerza, pero tampoco es solo convencimiento ideológico. Es seducción profunda, es política del deseo, es configuración de subjetividades:

Hay “hegemonía” cuando las fracciones de clase dominante no sólo dominan, sino que *dirigen*: cuando no sólo poseen el poder coercitivo, sino que se organizan activamente para conducir y obtener el consentimiento de las clases subordinadas. La “hegemonía” depende, por tanto, de una combinación de fuerza y consentimiento ([1977] 2010: 237-238).

A diferencia de otros lectores de Gramsci, para Hall, la noción de hegemonía introduce una importante distinción entre consenso y consentimiento. La lectura de Hall del concepto gramsciano de hegemonía es diferente de la Williams o Laclau. Para Hall, el poder analítico y político del concepto de hegemonía pasa por la distinción entre consenso y consentimiento. El consenso sería una *operación ideológica* que pretende construir una visión compartida del mundo, supone la configuración de una comunalidad en las concepciones que producen la experiencia vivida del mundo.

La dominación mediante coerción o convencimiento ideológico (mediante violencia física o simbólica) apunta al sometimiento de unos sectores sociales, de unas regiones y de unas subjetividades. En tanto que coerción, la dominación opera como la externalidad del sometimiento. En tanto que convencimiento, la dominación funciona hasta cierto punto como interioridad, como apropiación mediante la identificación. No se puede equiparar hegemonía con imposición por medio de la fuerza o convencimiento mediante la ideología (ver tabla 1).

Tabla 1. Contrastes entre coerción, ideología y hegemonía

Coerción	Fuerza	Sometimiento	Opresión
Ideología	Consenso	Convencimiento	Compartir visión del mundo
Hegemonía	Consentimiento	Posicionamiento	Seducción-enganche

El consentimiento, por su parte, supone un equilibrio inestable, siempre contestado y en disputa permanente, por establecer un *liderazgo* político, cultural y económico a partir de lo que Gramsci denominó la guerra de posiciones que se despliega fundamentalmente en el terreno de la sociedad civil y que tiene como uno de sus efectos la constitución de un bloque histórico, esto es, la producción de un emergente, heterogéneo y contingente sujeto político. La hegemonía no se decreta, no se posee, no es una sustancia. No es coerción, aunque esta puede ser movilizadada desde la hegemonía. No es consenso, aunque la hegemonía interviene desde y pretende transformar no solo la ideología sino incluso el sentido común. No es obliteración de la diferencia, sino su producción y organización, mediante un siempre contestado e incompleto proceso de perfilamiento de una voluntad política común.

Hegemonía, desde Hall, refiere al posicionamiento de una voluntad colectiva (que incorpora heterogéneas demandas e intereses) resultado de ininterrumpidas y móviles disputas (en el terreno de la sociedad civil y a escala de lo nacional-popular) que en un momento dado han logrado un equilibrio inestable en torno al consentimiento del liderazgo político, moral, cultural y económico de un inusitado sujeto político en proceso compuesto por disímiles sectores sociales y de clase.

Hegemonía tiene un carácter multidimensional y multilocal, no se configura sobre un frente o escenario único. No es un asunto que se disputa solo en lo económico, sino que implica lo moral y lo cultural: “La hegemonía no se ejerce apenas sobre los campos económicos y administrativos, sino que abarca, además, los dominios críticos del liderazgo cultural, moral, ético e intelectual” ([1986a] 2010: 272).

Hegemonía supone un momento particular de una formación social: “[...] la hegemonía es una formación específica de la dominación con condiciones de existencia particulares y, por ende, con una localización histórica específica” ([1983a] 2017: 229). Antes que un estado de cosas que una vez logrado se mantiene como tal, la hegemonía debe ser pensada como un proceso constante de múltiples luchas; es más un provisional equilibrio inestable y perdible que un estado adquirido de una vez y para siempre: “[...]”

hegemonía solo puede concebirse como un proceso histórico, no como un estado que se alcanza” ([1983a] 2017: 226).

La hegemonía es una formación de la política que no es universal, es mucho más acotada y específica, no se encuentra en todas partes y momentos históricos, no es la práctica articuladora de los antagonismos en la emergencia y condición de posibilidad de lo social como en Laclau y Mouffe. Por eso, Hall se distancia de aquellos autores que ven hegemonía en todos los momentos y lugares. La hegemonía no es un universal: “[...] la ‘hegemonía’ es un ‘momento’ muy particular, históricamente específico y temporal en la vida de una sociedad” ([1986a] 2010: 269).

Es la imagen del equilibrio inestable, la lucha permanente, antes que algo estable la que define la hegemonía. No está operando siempre y en todas las sociedades: “La hegemonía nunca es un estado completo. Tienen que trabajar en ella siempre. Tienen que revisarla. Ponerle algún parche, tomar una nueva dirección, etc. No hay algo así como una hegemonía finalizada, y la gente utiliza la palabra de una forma terriblemente incorrecta cuando piensan así la hegemonía” (2013: 776).

La idea de que, una vez que se ha establecido, la hegemonía se mantiene para siempre también es ajena a la concepción de Gramsci. La hegemonía es un trabajo difícil. Que siempre debe ganarse. Un bloque dominante tiene que trabajar constantemente para establecer y mantener su hegemonía. Tiene que ocupar los espacios que necesariamente se encargan de reproducir su autoridad en la sociedad. Y lo que gana es liderazgo y la contención de las fuerzas alternativas. No necesita incorporarlas ni destruirlas. Tiene un espacio enorme en su interior para aquellos que no pueden vivir dentro del sistema. Es perfectamente capaz de tolerar a los marginales y desviados. Los golpea, en parte con puño de hierro y en parte con guante de terciopelo. Pero el hecho de que esos espacios abiertos existan es un testimonio de su capacidad de gobernar ([1983a] 2017: 225).

De ahí que, una vez adquirida, la hegemonía debe ser constantemente renovada:

Eso implica una concepción del proceso de la reproducción social como continuo y contradictorio —lo contrario de un logro funcional—. Central a esto es la noción de varias formas e intensidades de luchas. Es la variedad de las consecuencias de estas luchas, no la reinscripción en el lugar donde algo ya existe, lo que determina la naturaleza de un equilibrio inestable sobre el cual la autoridad de un bloque social es fundada y que también define las debilidades o puntos inestables, los puntos que además desenrollan y desarrollan (1987a: 54).

Es la imagen del equilibrio inestable y de la lucha permanente lo que define la hegemonía:

Es crucial para entender el concepto de hegemonía considerarla no como un estado de cosas “dado” y permanente, sino que ha de ser ganada y *asegurada* activamente: también puede ser perdida... No hay hegemonía *permanente*: sólo puede establecerse y analizarse en coyunturas históricas concretas. La otra cara de esto es que ni siquiera en condiciones hegemónicas puede haber una incorporación o absorción total de las clases subordinadas [...] ([1977] 2010: 238).

La hegemonía no debe ser concebida como una lucha entre campos homogéneos. A diferencia del consenso, la hegemonía no trata de borrar el contexto complejo de diferencias sino de reorganizarlas en una nueva unidad diferenciada: “La hegemonía no es la desaparición o destrucción de la diferencia. Es la construcción de una voluntad colectiva a través de la diferencia. Es la articulación de diferencias que no desaparecen” ([1991a] 2010: 329).

Supone ganar a buena parte del consentimiento popular y, antes que una clase, lo que genera es un bloque histórico ([1986a] 2010: 269).

[...] la insistencia de Gramsci de que, en las sociedades modernas, la hegemonía tiene que ser construida, disputada y ganada en lugares muy diferentes, en la medida en que las estructuras del Estado moderno y la sociedad se hacen más

complejas, y los puntos de antagonismo social proliferan” ([1987] 2018: 267).

Además de la distinción analítica referida al modo de operación, Hall señala que hay dimensiones sociales (económicas) en la hegemonía (tal vez aquí marcando una diferencia con Laclau):

Gramsci siempre insistió en que la hegemonía *no era* exclusivamente un fenómeno ideológico. No puede haber hegemonía sin “el núcleo decisivo de lo económico”. Pero tampoco podemos caer en la trampa del viejo economismo mecanicista y creer que, si podemos controlar la economía, podemos mover todo lo demás. Está en la naturaleza del poder en el mundo ser constituido en relación con cuestiones políticas, morales, culturales, intelectuales, ideológicas y sexuales. La cuestión de la hegemonía es siempre la cuestión de un nuevo orden cultural ([1987] 2018: 270).

Esta concepción de la hegemonía deriva en una ampliación del campo de lo político: “Así que una de las cosas más importantes que Gramsci ha hecho por nosotros ha sido ofrecernos una concepción profundamente expandida de cómo es la política misma, y así también el poder y la autoridad” ([1987] 2018: 267). Lo político ya no se circunscribe a lo electoral o a la noción institucionalista y estatista, sino que

[...] coloca directamente en la agenda política las cuestiones de liderazgo moral e intelectual, el papel educativo y formativo del Estado, las trincheras y fortificaciones de la sociedad civil, el asunto esencial del consentimiento de las masas y la creación de un nuevo tipo o nivel de civilización, de una cultura nueva cultura ([1987] 2018: 267).

Esta ampliación de la noción de lo político, que también es un desplazamiento de lo que había constituido hasta entonces el centro del análisis, no implica un desconocimiento del estado y su relevancia. En una clara alusión a la concepción gramsciana,

Hall indica que el estado no solo se puede comprender como un aparato administrativo y coercitivo, sino que también supone una dimensión “educativa y formativa”, cierto ejercicio de liderazgo:

El estado moderno ejerce un liderazgo moral y educativo —“planea, urge, incita, sollicita, castiga”—. Es donde el bloque de fuerzas sociales que lo domina no sólo justifica y mantiene su dominación sino donde se gana por su liderazgo y autoridad el consentimiento manifiesto de aquellos a quienes gobierna. Así pues, cumple un papel crucial en la construcción de la hegemonía ([1986] 2010: 274).

El poder de gobernar del estado nunca ha estado exclusivamente ligado a su capacidad de coerción, sino que también entra de diferentes formas en juego el consentimiento. La fuerza de las armas o de la violencia de la ley no son los únicos mecanismos para el gobierno del estado, también “ganarse los corazones y las mentes” mediante diferentes estrategias de seducción hacen a menudo parte de su repertorio:

[...] hay pocas instancias en la historia en las que el estado haya gobernado por un tiempo significativo solamente por la imposición de la fuerza cruda. La coerción y el consentimiento no son mutuamente excluyentes, sino complementarios. Incluso bajo dictaduras militares, como la del general Pinochet en Chile, se hacen esfuerzos por ganar al menos una proporción de las personas en ‘corazón y mente’. Por otro lado, ningún estado —aun el más democrático— carece de algún tipo de fuerza para asegurar el orden público, vigilar el crimen, defender el reino y asegurar la conformidad con las leyes generales públicas ([1984] 2010: 533).

Este papel educativo del estado tiene que ver con su lugar en la consolidación de la hegemonía. El estado es “[...] el punto a partir del cual, en últimas, la hegemonía se ejerce sobre la sociedad como un todo, aun cuando no es el único sitio en el que se ejerce” ([1986a] 2010: 274). El estado es un punto de condensación de

distintas relaciones y prácticas de gobierno, “[...] no porque todas las formas de dominación coercitiva moderna se irradian necesariamente hacia fuera por medio de sus aparatos, sino porque, en su estructura contradictoria [...]” ([1986a] 2010: 274) posibilita tal confluencia. Por tanto, el estado es “[...] el sitio para conformar (por ejemplo, llamar al orden) o ‘adaptar la civilización y la moralidad de las masas más amplias a las necesidades del desarrollo continuo de los aparatos económicos de producción’” ([1986a] 2010: 274)³⁸. El estado es, entonces, una formación compleja que deviene en ámbito de una serie de diferentes estrategias y luchas, constituye una arena donde se suceden las distintas disputas sociales.

En un análisis de la relación entre estado y cultura popular en Gran Bretaña, Hall muestra el papel activo del estado en importantes transformaciones sociales y culturales que constituyen condiciones de posibilidad y existencia del “libre mercado”, la “opinión pública” o del lugar de los medios en las formaciones ideológicas contemporáneas.

Esta complejización de la manera como se concibe el estado no significa que Hall olvide que el estado no renuncia al uso de la fuerza para gobernar: “La fuerza no es de ninguna manera la única manera en que los estados gobiernan. Pero ninguna forma de estado moderno encontrado en la historia hasta el momento ha renunciado a la fuerza o la compulsión por completo” ([1984] 2010: 533). O para enunciarlo de forma más concisa, pero sin

³⁸ “La ‘hegemonía’ no puede mantenerse mediante una ‘clase dominante’ única y unificada, sino sólo mediante una alianza coyuntural particular de fracciones de clase; así, el contenido de la ideología dominante reflejará esta formación interior compleja de las clases dominantes. La hegemonía se logra por medio de las agencias de las superestructuras —la familia, sistema educativo, iglesia, medios de comunicación e instituciones culturales—, así como por la acción coercitiva del estado: mediante la ley, la policía, el ejército, que *también*, parcialmente, ‘actúan por medio de la ideología’. Es crucial para entender el concepto de hegemonía considerarla no como un estado de cosas ‘dado’ y permanente, sino que ha de ser ganada y *asegurada* activamente: también puede ser perdida. Gramsci estaba preocupado por la sociedad italiana, en la cual, durante largos períodos, diversas alianzas de las clases dominantes habían gobernado por medio de la ‘fuerza’ sin un *liderazgo* autorizado y legitimado en el estado” ([1977] 2010: 238).

perder contundencia: “Aun el más consensual de los estados sigue teniendo una base de poder” ([1984] 2010: 534). Este uso de la fuerza se sanciona como violencia legítima y monopolio del estado: “Si el estado regula, dirige, legisla y obliga ‘legítimamente’, es porque puede reivindicar la autoridad para hacerlo. La autoridad es el poder que el estado está ‘autorizado’ o licenciado para ejercer” ([1984] 2010: 534).

Hall señala que es por estas narrativas estatales de su monopolio a la violencia legítima, a ejercer la fuerza, que las rebeliones tocan una fibra tan honda del imaginario político convencional: “La rebelión es el rechazo al estado. Es por eso que los estados modernos son tan sensibles a la frontera entre la protesta ‘pacífica’ y la ‘violenta’, o entre la violencia legítima y la ilegítima. Por consiguiente, cuando un estado busca sofocar una protesta popular, muy bien podría hacerlo a través de representar a la oposición como ‘violenta’, sea verdad o no” ([1984] 2010: 534).

Resistencia

Ni la coerción (fuerza), ni la ideología (consenso) ni la hegemonía (consentimiento), son absolutas; siempre hay fracturas, fallas, afueras que se escapan, no encajan o se escabullen. En la teoría social, el término de “resistencia” ha ocupado un lugar preponderante en evidenciar y entender esos límites de la dominación y de las relaciones de poder.

El concepto de resistencia de Hall aparece temprano en su trabajo y asociado al estudio de las subculturas juveniles, como bien lo deja vislumbrar el título del libro colectivo titulado *Rituales de resistencia*. No obstante, resistencia es un concepto utilizado por Hall en sus análisis. Aunque el concepto de resistencia no tiene el mismo despliegue teórico en los textos de Hall que ideología o hegemonía, esto no significa que Hall desconozca el concepto de resistencia o que este concepto no tenga un papel relevante en su abordaje del poder y la dominación.

Lo primero que podemos indicar con el concepto de resistencia es que Hall reconoce la existencia de diferentes tipos de

resistencia. Antes que una resistencia, hay resistencias. No solo políticas, sino también culturales. Más aún la resistencia cultural puede tener muchas y variadas formas y efectos, aunque a menudo no sabemos cómo identificar estas diferencias o cómo teorizarlas.

Las resistencias son situadas, operan contextualmente; no se dan de manera aislada si no que deben ser entendidas desde una perspectiva relacional y concreta. No podemos considerar a la resistencia como un bloque definido de antemano e independientemente del contexto que se opone a un bloque que es pura dominación en todas las dimensiones de una formación social. Para Hall, las luchas en una formación social no se dan de esta manera, sino que se mueven en diferentes planos (el cultural, el político, el ideológico, el económico) sin que uno se pueda reducir a otro.

Así, las resistencias culturales no son una simple expresión o derivación de la economía o de la política. También, existen resistencias políticas que no se derivan necesariamente de las resistencias culturales: “Las condiciones que permiten a las personas construir posibilidades subjetivas y nuevas subjetividades políticas no están sencillamente dadas en el sistema dominante. Se ganan en las prácticas de articulación que las producen” ([1983a] 2017: 263).

En tanto proceso las resistencias deben ser entendidas no como algo dado de un, a vez y para siempre. Tampoco podemos suponer estas resistencias, sino examinarlas en concreto: “[...] entendemos la resistencia como un proceso [...] tenemos que ver la resistencia como las prácticas continuas de trabajo en el terreno y de apertura a posibilidades culturales” ([1983a] 2017: 263).

Para Hall, la resistencia se debe pensar como un proceso, uno que amerita ser examinado en su relación con el proceso de la dominación. Ahora, esta intervención no es una que desconoce los complejos ensamblajes de la resistencia cultural, ni las amalgamas de aspectos potencialmente desestabilizadores y socavantes con otros que no lo son.

Las formas de resistencia cultural deben pensadas en relación con la configuración de nuevos sujetos y subjetividades políticas. Es en este punto cuando las formas de resistencia cultural se engarzan con las luchas políticas. De esta manera, la noción de resistencia entra a operar en una concepción ampliada de la política

que toma en serio su dimensión cultural. Los nuevos sujetos y subjetividades políticas no se limitan solo a la resistencia, sino que van más allá si pretenden disputar las formas de la dominación. Resistir no es suficiente, aunque puede ser un momento indispensable de la lucha política. Las formas culturales como recursos de resistencia pueden abrir el horizonte de las luchas políticas, pero no son el límite de las mismas.

Es importante insistir en ciertas diferencias entre el concepto que está utilizando Hall de resistencia y ciertas maneras en que usualmente se entiende. Hall se distancia de quienes simplemente establecen una equivalencia moral entre resistencia y lo bueno como algo que necesariamente pertenecería y definiría en su totalidad a los sectores y clases subalternizadas.

Las relaciones entre formas hegemónicas y formas culturales o políticas de resistencia no siempre se dan en términos de rechazo. Ahora bien, esto no significa que Hall considere que la resistencia esté necesariamente condenada a esa incorporación por las formas hegemónicas de la cultura y de la política. Al contrario, en un texto dedicado al análisis de los “nuevos tiempos”, Hall indicaba cómo se estaban ampliando y heterogeneizando las resistencias en la expansión de la “política”:

Cada vez más nuestras vidas cotidianas están envueltas en estas formas de poder y sus intersecciones. Lejos de no haber ninguna resistencia al sistema, ha habido una proliferación de nuevos puntos de antagonismo y nuevos movimientos sociales de resistencia organizados alrededor de ellos y, consecuentemente, una expansión de la “política” hacia las esferas que antes habían sido consideradas por la izquierda como apolíticas: una política de la familia, de la salud, de la comida, de la sexualidad, del cuerpo. Lo que nos falta es un mapa general de cómo estas relaciones de poder se conectan y de sus resistencias. Quizás no haya, en ese sentido, un solo “juego de poder”, sino más bien una red de estrategias y poderes y sus articulaciones, y así una política que siempre es posicional ([1989a] 2010: 496).

Cultura

Cultura no es una categoría fácil de definir, sino que es “[...] extremadamente huidiza, vaga y amorfa, con múltiples y variados sentidos” ([1983a] 2017: 24). Incluso, haciendo eco de un conocido planteamiento de Raymond Williams, Hall escribía: “‘Cultura’ es uno de los conceptos más difíciles de las ciencias humanas y sociales, y existen muchas formas diferentes de definirla” (1997c: 2). En tanto “[...] un concepto muy difícil de asir” ([1983a] 2017: 24), la cultura supuso una ardua labor teórica desde los albores mismos de los estudios culturales.

Refiriéndose a sus años en Birmingham, Hall hace una peculiar confesión sobre cómo lo ponían en aprietos cuando lo invitaban a clarificar el concepto de cultura:

En mi carácter de director del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos, las invitaciones a las que más he temido fueron aquellas en las que se esperaba que explicara qué significa realmente el término cultura. Pues se trata de uno de esos conceptos que, a diferencia del de Estado, tiende a diluirse y desaparecer a medida que uno más trabaja sobre él ([1983a] 2017: 24).

Tomarse en serio la cultura, como vimos, fue parte central del proyecto intelectual y político de los estudios culturales desde sus albores, así como uno de los rasgos constitutivos de la primera Nueva Izquierda. Cultura no como alta cultura, ni como pálido reflejo de la economía o una esfera aislada de la vida social. Al contrario, muy en la línea de Williams, la cultura se entendía como ordinaria, como forma total de vida. También cultura como cultura popular o como subculturas en el vocabulario de los sesenta, tanto como cuestión multicultural e identidad cultural unas décadas después.

Para mediados de siglo pasado, quienes estaban interesados en tomarse en serio la cultura para explicar las transformaciones históricas que se experimentaban en la sociedad británica y ampliar la concepción de la política, “[...] encontraron conceptos de cultura

sostenidos en muchos ámbitos diferentes de su mundo intelectual —en la adición de la crítica literaria, en algunas formas de sociología, en trabajos antropológicos— [...]” ([1983a] 2017: 44).

Estos conceptos, sin embargo, no ofrecían una elaboración teórica sofisticada: “[...] la concepción de cultura continuaba estando en una especie de ‘vida intermedia’: no teorizada, muy poco desarrollada, limitada y restringida” ([1983] 2017: 44). Debido a esta limitante, no era de extrañar que “[...] la primera tarea que tuvieron que encarar los estudios culturales [fue] [...] dedicar algún esfuerzo a conceptualizar la cultura de modo más adecuado de lo que lo habían hecho las adiciones hasta entonces disponibles” ([1983a] 2017: 44).

Este inicial esfuerzo por teorizar la cultura no buscaba proponer un reduccionismo a la cultura ni era una apuesta por entronizar un culturalismo. El tomarse en serio la cultura nunca significó caer en la ilusión culturalista de que la explicación del mundo se circunscribía a la cultura:

[...] trabajar en el campo de los estudios culturales no necesariamente significa que uno crea que el mundo entero puede explicarse desde un punto de vista cultural. En realidad, a veces pienso que trabajar en los estudios culturales es más bien como decidir trabajar en un campo desplazado, porque gran parte de lo que uno requiere para comprender las relaciones culturales no es, en ningún sentido evidente, cultural ([1983a] 2017: 24).

No es un reduccionismo a la cultura lo que anima el trabajo de los estudios culturales de aquellos años, como tampoco es algo compatible con el estilo de trabajo intelectual y político de Hall. Como vimos, para Hall, el cuestionamiento a los reduccionismos no se circunscribía a la crítica del economicismo, sino a cualquier tipo de garantía explicativa y orientadora de la práctica política incluyendo, por supuesto, a la cultura. No se pueden concebir las contribuciones de Hall como un desplazamiento del economicismo a un esfuerzo por entronizar el reduccionismo analítico y político a la cultura.

En la presentación publicada en 1993 de la reedición de una de las más famosas publicaciones del Centro, *Rituales de resistencia*, Stuart Hall y Tony Jefferson enfatizaban que la relevancia del concepto de cultura no significaba de ninguna manera desplazarse del reduccionismo de la economía a uno de la cultura:

Aunque los estudios culturales tomaron la “cultura” como su punto privilegiado de partida y eran en ese sentido una manifestación muy temprana del “giro cultural” de las humanidades y las ciencias sociales, su objetivo no era sustituir lo que Marx llamó “la determinación en última instancia de lo económico” por la determinación cultural (Hall y Jefferson [1975a] 2014:18).

Por eso es descabellado considerar que el llamado de Hall a no perder de vista la relevancia del concepto de cultura se hacía para introducir su fetichización, de ninguna manera buscaba una obliteración y cerramiento explicativo a la cultura. A propósito del distanciamiento de Hall con los reduccionismos culturalistas, es muy elocuente cómo, ya muy al final de su vida, se pronuncia con molestia por el rumbo tomado por el concepto de cultura en los estudios culturales que en su hiperteorización han despolitizado la cultura, desatándola de su existencia mundanal, de sus imbricaciones con la vida social de gentes concretas:

En algún momento de la expansión de los estudios culturales, la cultura escapó. Se convirtió en una especie de globo, un globo inflado de teoría crítica. Este no es un argumento en contra de la teoría. No podía imaginarme haciendo un argumento contra la teoría. Y la sofisticación que trajo la teoría deja a los primeros estudios culturales como jardín de infantes. Sin embargo, los estudios culturales dejaron de preocuparse por la mundanalidad, para usar el término de Said, la mundanalidad en la que la cultura siempre ha de existir (2007b: 28).

En los años cincuenta, cuando Hall llega a estudiar en Oxford estudios literarios, la noción imperante de cultura era aquella que

la circunscribía a los más exclusivos y encumbrados productos estéticos y espirituales de una nación, una época, de la humanidad. Esa asociación entre cultura y culto, entre cultura y grandes obras estéticas, entre cultura y ciertos artistas, entre la cultura y las obras sublimes del espíritu de una nación, de una época, de la civilización. Esta es una idea de cultura que se concibe como alta cultura: “[...] la alta cultura ha canonizado una cierta selección de autores [...]. La cultura es lo que los grandes escritores han dicho y pensado” (2013: 759).

De ahí que, desde esta concepción, la cultura se conciba de manera muy limitada a “[...] la suma de las mejores ideas, tal y como fueron representadas en las obras clásicas de literatura, pintura, música y filosofía; la ‘alta cultura’ de una época” (1997b: 2). Esta noción elitista, excluyente y estetizada de cultura era central a los estudios literarios dominantes de la época, y es una de las concepciones problematizadas por Hall.

Hall consideraba abiertamente que esta noción de cultura como “alta cultura” amerita ser cuestionada porque desconoce sus marcaciones enclasadadas-racializadas-coloniales, en tanto la asumía como incolora, insípida e inodora, y al margen de las relaciones de poder y de la historia: “No tiene relación con la política, no tiene elementos constitutivos relacionados con el poder. No es sobre juicios sociales ni distinciones sociales; el gusto es una cuestión de sensibilidad y no de clase, etc. Es una visión blanqueada de la cultura” (2013: 759).

Para los años cincuenta, el trabajo de Raymond Williams en sus libros *Cultura y sociedad* ([1958] 2001) y *La larga revolución* ([1961] 2003) cuestiona que la cultura, incluso en su sentido más restringido de alta cultura, pueda ser entendida en una relación de exterioridad con la sociedad y la historia. Con sus investigaciones, Williams rompe contundentemente con la tradición idealista y elitista de cultura como alta cultura por fuera y al margen de los procesos sociales y las transformaciones históricas en las cuales emerge y opera.

En contraposición a esta limitada concepción de cultura, Hall anota que Williams sugiere que la cultura se debe entender desde una perspectiva más antropológica, es decir, como el modo de

vida total, ese conjunto de concepciones, relaciones y prácticas que definen el completo estilo de vida de los seres humanos: “La cultura entendida como un completo estilo de vida o como las pautas distintivas que caracterizan el modo de vivir sus vidas y de relacionarse con los demás. Esta es una concepción de cultura que llegó a ocupar un lugar central en la obra de Raymond Williams” ([1983a] 2017: 39).

Este cuestionamiento, desde esta noción antropológica de cultura a una concepción elitista de cultura es una intervención que abre analíticamente la posibilidad de pensar lo popular y lo masivo desde una perspectiva cultural ([1990b] 2010: 20). Es en este sentido que debe comprenderse el planteamiento de Williams de que “la cultura es ordinaria”. No es solo Shakespeare, ni la partida de áulicos que constituyen su capital simbólico y cobran sus salarios a partir de sus detallados y sesudos comentarios. Ante esta idea de la cultura como alta cultura, que es poseída por unos (cultos) y no por otros (incultos), Williams argumenta que la cultura es ordinaria, es algo común.

Si la cultura es ordinaria, se le despoja de esa aureola de exclusividad y arrogancia ilustrada que subyace a la noción de alta cultura. La cultura también habita en los sectores y clases populares, también puede encontrársela en sus prácticas y producciones. La valoración de estas prácticas y producciones, el tomarse en serio la cultura como ordinaria, lleva a evidenciar que la jerarquización que opera en la distinción culto/inculto, propia de la idea de cultura como alta cultura, amerita ser entendida más como un dispositivo de distinción de clase social que como una constatación del valor cultural de una práctica o producción.

Siguiendo la tradición del pragmatismo crítico elaborado por Leavis, la relevancia del libro de Richard Hoggart, *The Uses of Literacy*, consistió precisamente en leer la cultura de los sectores trabajadores británicos en estos términos. Es la aplicación del método leavisiano a esta cultura viva y el rechazo a reproducir la distinción alta cultura/baja cultura, lo que hace a su libro un referente. Leavis fue una figura central no solo para Hoggart, sino también para Hall y los inicios de los estudios culturales a pesar de sus distanciamientos políticos: “Leavis no era, de ninguna manera,

de izquierda, pero odiaba los círculos literarios. Así que estábamos embebidos de políticas literarias contrarias a partir de sus planteamientos” (2013: 759).

En ese entramado conceptual e histórico, Hall ubica sus primeras tribulaciones con el concepto de cultura, obviamente aún embebido por los estudios literarios y el peso de toda una institucionalidad y del canon como lo era Oxford:

[...] la cultura no es nada distinto a lo mejor que se ha pensado y dicho, y como Arnold dijo, no tiene relación con la gente sobre la que el mismo Arnold escribió en *Culture and Anarchy*, agitando las bardas en Hyde Park y demandando más representación política: nada que ver con la cultura. Y yo pensé que había una serie de cosas interesantes pasando allí, que conectaban ciertas estructuras de poder con ciertas concepciones de cultura, con ciertas prácticas de pasar la cultura de una generación a otra: la transmisión. No sabía cómo llamarlo. No era económico aunque tenía relación con la economía. No era político aunque involucraba muchas preguntas sobre el poder. Era, principalmente, sobre la cultura, más no sobre la cultura en el círculo de las artes. Aunque las artes son críticamente importantes allí (2013: 760).

Con estos cuestionamientos a la tradición de los estudios literarios y a la noción esteticista, enclasada y elitista de cultura como alta cultura, y con las contribuciones de Williams al plantear que la cultura es ordinaria, se abre la compuerta para la irrupción del concepto de cultura popular que se materializa, entre otros, en el ya citado libro de Hoggart.

Aunque las sugerencias tempranas de Williams fueron muy valiosas, otra gran figura como E. P. Thompson criticó la noción de cultura de Williams como el modo total de vida porque pareciera velar las contradicciones y luchas que se establecen en una formación social determinada entre diferentes modos de vida. Para Thompson el énfasis de Williams en el aspecto comunicativo e interaccional de la cultura corría el riesgo de no considerar seriamente las relaciones de poder constitutivas de cualquier

interacción comunicativa. Thompson, por tanto, hace hincapié en su llamado a estudiar la cultura en términos históricos concretos sin perder de vista las disputas, tensiones, resistencias y dominaciones que se ponen en juego. Williams (1973) reconoció la relevancia de las críticas de Thompson, incorporando esta dimensión de las relaciones de poder en sus posteriores elaboraciones.

En un libro colectivo de la segunda mitad de los años noventa en el que participó Hall, se hacía eco de esas tempranas críticas de Thompson sobre la importancia de no perder de vista las disputas y las relaciones de poder:

Los desarrollos posteriores en sociología y estudios culturales han conservado el énfasis de Williams en la centralidad de la cultura de dar y recibir significado, de comunicación y lenguaje. Pero se han preguntado [...] ¿Qué significados son compartidos dentro de la sociedad y por qué grupos? ¿Qué significados contrarios están circulando? ¿Qué significados se disputan? ¿Cómo refleja la lucha entre diferentes conjuntos de significados el juego del poder y la resistencia al poder en la sociedad? (Du Gay *et al.* 1997: 12).

Ahora bien, con el cuestionamiento al reducir cultura a alta cultura y la introducción del concepto de cultura popular, se amplió el espectro de prácticas, relaciones y concepciones sociales a las cuales se aplicaba dicho concepto, incorporando los sectores y clases trabajadoras y subalternas. No obstante, esto no supuso necesariamente el abandono de una perspectiva jerarquizada entre la cultura popular y la alta cultura: “La dicotomía entre alta cultura y cultura popular fue, durante muchos años, la manera clásica de enmarcar el debate acerca de la cultura: los términos que conllevaban una carga poderosamente evaluativa (resumiendo, alta = buena; popular = degradada)” (1997b: 2).

El cuestionamiento al reduccionismo marxista que suponía a la cultura como un simple reflejo de la economía fue otro aspecto fundante no solo en de la conceptualización en Hall, sino también (como ya vimos) en el surgimiento de la primera Nueva Izquierda y de los estudios culturales. Así, por ejemplo, Thompson y Williams reaccionaron con contundencia al reduccionismo mar-

xista que, anclado en la metáfora de la base/superestructura, caía en un rampante determinismo economicista. Este tipo de determinismo, implicaba considerar como epifenómeno la superestructura, en general, y la cultura, en particular. Desde este reduccionismo, la superestructura (y en ella, la cultura) sería una expresión simple, un reflejo de la base económica. La cultura era tratada fundamentalmente como un reflejo, como una expresión más o menos directa de un particular ensamblaje histórico de las fuerzas productivas y de relaciones sociales de producción (esto es, de la base). Como la base o economía lo explicaba todo, como todo se podía remitir a la economía, se daba un reduccionismo que se ha denominado economicismo o materialismo vulgar.

La crítica al economicismo o materialismo vulgar, imperante en ciertas versiones del marxismo de la época, tampoco significó que los estudios culturales se ubicaran como una simple conceptualización idealista de la cultura. El conocido libro *Marxismo y literatura* de Williams (1973) es un buen ejemplo de lo que puede considerarse una teoría materialista de la cultura. Luego de evidenciar las limitaciones del modelo de la base/superestructura, Williams argumenta que cualquier referencia a la cultura o lo cultural implica siempre un proceso que contiene condiciones materiales de producción, al igual que cualquier otro aspecto de la vida social.

Al igual que Williams, las elaboraciones tempranas de Hall se enmarcaron en posibilitar una teoría materialista y no determinista de cultura. Para la segunda mitad del siglo XX, en la Gran Bretaña del momento, esto significaba una suerte de desvío a través de las discusiones sobre la ideología, así como sobre el problema de la determinación y de la totalidad social del modelo de la base/superestructura.

Por tanto, recurrir a Althusser, a su concepción de la ideología y a sus nociones de sobredeterminación, unidad diferenciada y autonomía relativa, operaba en gran parte como una interrupción a las elaboraciones mecanicistas y reduccionistas imperantes en el marxismo más ortodoxo, en aras de habilitar un lugar teórico y político a una teoría materialista y no determinista de la cultura. No era una simple curiosidad filosófica o teórica en sí lo que estaba en juego, sino toda una preocupación política por los campos de posibilidad que abría una perspectiva que se tomara en se-

rio la cultura para entender e intervenir en unas transformaciones y problemáticas concretas: las que se perfilaban en la Gran Bretaña de la postguerra.

En algunos pasajes, incluso, nos encontramos con elaboraciones sobre la cultura de Hall que transparentan esta conversación con el concepto de ideología. Así, por ejemplo, en una formulación que no puede dejar de recordarnos el planteamiento althusseriano sobre la ideología, Hall considera que la cultura debe ser entendida como “[...] las formas a través de las cuales los individuos y las sociedades hacen sentido de sí mismas y representan sus condiciones reales de vida, simbólicamente, a sí mismas [...]” (2007a: 287). En una entrevista en Tokio, Hall incluso reconoce que por un tiempo recurría a ambos términos como si fuesen sinónimos: “Por un tiempo solía usar ‘ideología’ y ‘cultura’ como términos intercambiables, aunque no lo haría ahora. Ahora estoy bastante lejos de aquellas formulaciones, de lo que estaba, aunque nunca he estado plenamente en el modo marxista” (Hall y Sakai 1998: 367).

Para Hall, la cultura es materialidad, una cuya especificidad se encuentra en la dimensión constitutiva de las prácticas de significación en la vida social y en la experiencia vivida. No es un epifenómeno, un derivado reflejo de la “realidad” o “verdadera” materialidad del mundo: “La cultura ha dejado de ser —si alguna vez lo fue— un añadido decorativo al ‘mundo puro y duro’ de la producción y las cosas, el merengue de la torta del mundo material. La palabra es ahora tan ‘material’ como el mundo” ([1988] 1992: 129). Los significados culturales no están solamente “en la cabeza”. Organizan y regulan las prácticas sociales, influyen nuestra conducta, por lo que tienen efectos prácticos y reales en nuestras existencias.

No podemos considerar, entonces, que para Hall la cultura se oponga a materialidad. Esto no quiere decir que la cultura no tenga que ver con el significado, con el lenguaje, la representación o el discurso. Es muy importante no perder de vista esto para entender en la propuesta de Hall, que se cuestiona ese usual contraste entre cultura y material o entre significación y realidad. Aunque Hall señala que la cultura tiene que ver con el lenguaje, con el significado, la representación o el discurso, como ya es claro a estas alturas del libro, eso no supone que Hall esté argumentando que por eso no

tiene que ver con la materialidad o la realidad del mundo.

En el libro colectivo ya citado, se presenta esta relación entre cultura y significado en los siguientes términos: “El significado es intrínseco a nuestra definición de cultura. El significado nos ayuda a interpretar el mundo, a clasificarlo de manera significativa, a ‘dar sentido’ a las cosas y eventos” (Du Gay *et al.* 1997: 10). Hacia ese mismo año, en la transcripción de una de sus conferencias, Hall vuelve sobre este planteamiento de la cultura como significado, agregando cómo esto suponía la inteligibilidad del mundo social:

Las culturas se encuentran compuestas de mapas de significado, de marcos de inteligibilidad, de las cosas que nos permite darle sentido a un mundo que existe, pero que es ambiguo en cuanto a su sentido hasta que le hemos dado sentido. Entonces, el significado surge debido al mapa conceptual compartido que los grupos o miembros de una cultura o sociedad tienen en común [...]. No es solamente una cuestión de valores o de cosas con las que hemos nacido. Es, literalmente, la forma sin la cual nos encontraríamos con el mundo ininteligible (1997b: 9).

No solo valores o cosas, sino que las culturas dan sentido al mundo vivido. Son mapas de significados compartidos que introducen principios de inteligibilidad entre los miembros de un grupo o sociedad:

Decir que dos personas pertenecen a la misma cultura es decir que interpretan el mundo de unas formas más o menos iguales y que pueden expresarse y expresar sus pensamientos y sentimientos acerca del mundo de manera en que les permite entenderse mutuamente. Así, la cultura depende de que sus participantes interpreten de manera significativa lo que sucede a su alrededor, y de que ‘construyan el sentido’ del mundo de maneras muy similares (1997b: 2).

Siguiendo una larga tradición, Hall considera que la cultura, “dominio de lo simbólico”, se opone a lo determinado biológicamente:

Podemos decir que la cultura está involucrada en todas aquellas prácticas que no nos son programadas genéticamente — como el movimiento brusco de la rodilla cuando se la impacta ligeramente— pero que conllevan significado y valor para nosotros, que deben ser *interpretados significativamente* por otros, o que *dependen del significado* para su operación efectiva. En este sentido, la cultura permea todos los aspectos de la sociedad. Es lo que diferencia el elemento “humano” en la vida social de aquello es sólo determinado biológicamente. Su estudio subraya el rol crucial del dominio *simbólico* en el corazón mismo de la vida social (1997b: 3).

Así, los seres humanos habitamos mundos de sentido colectivos creados por nosotros mismos, lo que nos hace ser animales culturales. Nuevamente en el libro colectivo ya citado, este planteamiento es explícito:

Además de ser animales sociales, los hombres y las mujeres también son seres culturales. Y, como seres culturales, estamos todos, siempre, irrevocablemente, inmersos en este “mar de significados”, en este intercambio de significado que llamamos “cultura”. Usamos el lenguaje y los conceptos para dar sentido a lo que está sucediendo, incluso a eventos que nunca nos han sucedido antes, tratando de “descubrir el mundo”, para que signifique algo. Nunca podemos salir de este “círculo” de significados y, por lo tanto, nunca podemos estar libres de la cultura que nos hace seres interpretativos. Las cosas y los eventos simplemente no tienen sentido o no pueden tener sentido por sí mismos. Parece que tenemos que tratar de darles sentido (Du Gay *et al.* 1997: 14).

La cultura es un mar de significados del cual no podemos escapar y que dan sentido a lo que nos sucede. Seres interpretativos encadenados a la cultura condenados a darle sentido al mundo. Significación, mapas de significado, por supuesto, pero significación como resultado de una ardua labor, de un trabajo. Por eso, Hall suele hablar de *prácticas de significación*, de producción de los significados: “[...] el sentido no está inherente *en* las cosas, en el

mundo. Es construido, producido. Es el resultado de una práctica significativa: una práctica que *produce* sentido, que *hace que las cosas signifiquen*. ([1997a] 2010: 453). Para Hall, los mapas de significado, de los que se compone la cultura, implican prácticas, unas donde se produce e intercambia significados:

Se afirma que la cultura, más que un conjunto de *cosas* —novelas y pinturas o programas de televisión y comics—, es un proceso, un conjunto de *prácticas*. Básicamente, la cultura está involucrada con la producción y el intercambio de significados —“dar y recibir del significado”— entre los miembros de una sociedad o un grupo (1997b: 2).

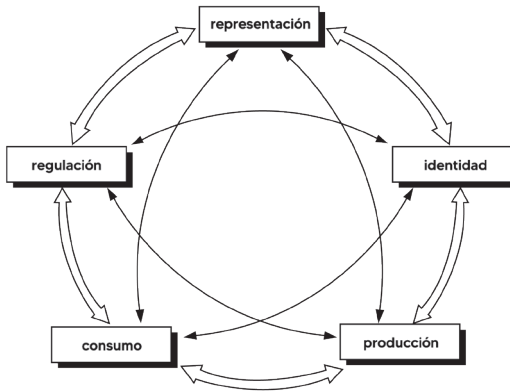
Este énfasis teórico de entender a la cultura en relación con procesos y prácticas, de no perder de vista su producción y consumo, es elaborado por Hall desde lo que denominó el circuito de la cultura. Como “circuito de la cultura”, Hall denominó un modelo teórico que buscaba enfatizar que los significados deben ser entendidos en un entramado en tanto son producidos y consumidos, circulan e implican regulaciones, representaciones e identidades: “[...] la pregunta acerca del significado surge en relación con *todos* los momentos o prácticas diferentes en nuestro ‘circuito cultural’, en la construcción de identidad y en la marcación de la diferencia, en la producción y el consumo, así como en la regulación de la conducta social” (1997b: 4). Este modelo teórico es propuesto hacia la segunda mitad de los años noventa, y evidencia la relevancia para Hall del postestructuralismo. En su introducción al libro colectivo editado por Hall³⁹, se explica con detenimiento este modelo del circuito de la cultura.

El punto de partida es enfatizar en el carácter producido de los significados y en su circulación: “Nuestro ‘circuito de cultura’ su-

³⁹ El libro, que nunca ha sido traducido como tal, tiene por título: *Representación: representaciones culturales y prácticas de significación*. Además de la introducción, Hall escribe dos capítulos para este libro, “El trabajo de la representación” y “El espectáculo del ‘Otro’”, que han sido traducidos al castellano y publicados en el libro *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*.

giere que, de hecho, los significados son producidos en varios sitios diferentes y circulan mediante diferentes procesos o prácticas (el circuito cultural)” (1997b: 3). Hall elabora un diagrama de un círculo, con cinco componentes: producción, consumo, regulación, representación e identidad. Ordenados de esta manera, si seguimos las manecillas del reloj, producción y consumo están en la base, mientras que representación, está arriba en un lugar central. Regulación e identidad se ubican a la misma altura, estando la primera ubicada en la izquierda y la segunda a la derecha (ver diagrama 1).

Diagrama 1. El circuito de la cultura



Fuente: Hall (1997b: 1).

Unas flechas más gruesas, que apuntan en ambas direcciones, se encuentran vinculando cada uno de los cinco elementos, produciendo la imagen de un círculo, mientras que unas flechas más delgadas vinculan internamente algunos de los componentes en ambas direcciones: producción con representación y con regulación, consumo con representación y con identidad, y regulación con identidad. El circuito es representado circularmente, con in-

dicaciones de flujos bidireccionales entre los cinco componentes. Uno puede sospechar que este diagrama busca que los lectores rompan con la idea de que los significados son entidades aisladas, que conformaban una esfera de la vida social en sí mismos sin mayores conexiones con diferentes sitios y sin desplazarse en múltiples direcciones a través de diferentes procesos y prácticas.

Probablemente, siguiendo en esto, la “Introducción” al libro *Contribución a la crítica de la economía política* de Marx⁴⁰, en la definición de los componentes de producción y consumo (enlazados con las flechas vinculantes) del circuito de la cultura, la producción no se puede entender sin el momento de su realización en el consumo. No hay producción sin consumo, como no hay consumo sin producción. Ambos son parte de un circuito que los coconstituye⁴¹.

El lugar central y arriba de la representación en este circuito de la cultura, puede ser el resultado de su aparición en un libro dedicado precisamente a la representación y que tiene, además, como subtítulo, “Representaciones culturales y prácticas de significación”. El contraste entre la ubicación de la representación en la cúspide del círculo, con los términos de producción y consumo en la base podría verse como una reverberación del diagrama de la base/superestructura. No obstante, su presentación circular y las flechas bidireccionales que vinculan complejamente a sus componentes hacen de este diagrama del circuito de la cultura una crítica a ese diagrama de la base/superestructura, que era cuadrangular y a menudo leído desde una determinación unidireccional de abajo hacia arriba. Representación en el libro no se opone a material,

⁴⁰ Esta introducción fue detalladamente analizada por Hall ([2003] 2010) buscando explicitar el método de Marx.

⁴¹ “[...] cómo ese objeto se produce culturalmente; cómo es convertido en significativo —lo que hemos llamado su ‘codificación’ con un significado particular— durante el proceso de producción. Al pensar en la *producción de cultura*, entonces, estamos pensando simultáneamente en la *cultura de la producción*, los modos en que las prácticas de producción son inscriptas en significados culturales particulares. Esta preocupación por la cultura de la producción nos retrotrae una vez más a las cuestiones de la *representación* y de la *identidad*, pero también nos conduce a las cuestiones del *consumo*” (Du Gay *et al.* 1997: 4).

ni mucho menos es conceptualizada en un lugar derivado de los procesos y prácticas económicas.

Por su parte, con respecto al papel de la identidad en este circuito de la cultura, Hall precisaba, “El significado es lo que nos da una noción de nuestra propia identidad, de quiénes somos y a quiénes ‘correspondemos’ —así que está ligado con las preguntas acerca de la manera en que la cultura se usa para marcar y mantener la diferencia al interior y al exterior de los grupos [...]” (1997b: 3). Por tanto, la identidad pasa por la representación

[...] es difícil saber lo que *significa* “ser inglés”, o francés, alemán, surafricano o japonés, fuera de todas las formas en que han sido representadas nuestras ideas e imágenes de identidad nacional o de culturas nacionales. Sin estos sistemas “de significación”, no podríamos asumir tales identidades (o rechazarlas, si es el caso) y, en consecuencia, no podríamos construir o sostener ese “mundo-vida” común que llamamos cultura (1997b: 5).

La identidad como componente del circuito de la cultura también sugiere que no se puede entender adecuadamente a la cultura si dejamos de lado la dimensión de la subjetividad. Como bien lo subrayaba Hall en otro texto publicado ese mismo año: “[...] los significados son *subjetivamente* válidos y, al mismo tiempo, están objetivamente presentes en el mundo contemporáneo —en nuestras acciones, instituciones, rituales y prácticas—” ([1997] 2019: 28).

Finalmente, la regulación es el componente que explicita el papel constitutivo de las relaciones de poder en el circuito de la cultura. Para Hall, no se puede soslayar el poder en la circulación del sentido, en el abordaje del circuito de la cultura: “[...] la cuestión de la circulación de sentido implica casi de inmediato la cuestión del poder. ¿Quién tiene el poder, en qué canales, para hacer circular significados y a quién? Por esta razón el tema del poder nunca puede ir precedido y hacia fuera de la cuestión de la representación” (1997c: 14).

Hall se distancia, entonces, de una noción de cultura puramente semiótica, como la del entramado de sentidos en los cuales nos encontramos suspendidos como enunciaría en su famoso

libro *Interpretación de las culturas* el antropólogo estadounidense Clifford Geertz. Como ya lo hemos argumentado, para Hall la cultura es más precisamente entendida como prácticas de significación en sus imbricaciones con el poder, producidas en varios sitios y que circulan mediante diferentes procesos o prácticas. Antes que simples entramados de significados o de sentidos, Hall está pensando en *prácticas de significación*:

La producción de sentido quiere decir que hay una especie de obra simbólica, una actividad, una práctica, que tiene que continuar dando sentido a las cosas y comunicando ese sentido a otra persona. Es esa práctica de la producción de sentido, práctica a la que llamo “prácticas de significación”: prácticas que están involucradas en la producción de sentido [...] (1997c: 14).

Ahora bien, esto no quiere decir que Hall desconozca la dimensión del significado en su concepción de la cultura: “La cultura se basa en ‘significados compartidos’, para plantearlo de una manera simple” (1997b:1). En un texto en coautoría, se planteaba al respecto: “Una cultura incluye el ‘mapa de significados’ que vuelve las cosas inteligibles a sus miembros” (Clarke, Hall, Jefferson y Roberts [1975] 2014: 63). Por supuesto, para Hall, estos mapas de significados no se circunscriben a nuestra mente, a las sesudas o triviales elucubraciones que nos podemos hacer sobre nuestra existencia y el mundo: “Estos ‘mapas de significados’ no están simplemente en la cabeza: son objetivados en los patrones de organización social y de relación a través de los cuales el individuo se vuelve un ‘individuo social’” (Clarke, Hall, Jefferson y Roberts [1975] 2014: 63).

Estos sistemas de clasificación, principios de inteligibilidad, mapas de sentido, son aprendidos desde los procesos de socialización en los cuales nos vemos inmersos desde la más temprana infancia. No se derivan de la biología, no están ya inscritos en nuestros genes: “Las clasificaciones particulares que utilizamos para clasificar el mundo de manera significativa no están impresas en los genes de nadie; es algo que se aprende” (1997c: 10).

Además de aprendidos, estos mapas de significados son com-

partidos, lo que tampoco se puede entender como que sean homogéneos. Compartidos no quiere decir que se clausure la heterogeneidad y el disenso:

Este enfoque en los “significados compartidos” en ocasiones puede hacer que la cultura suene como algo demasiado unitario y demasiado cognitivo. Siempre, en cualquier cultura, hay una gran diversidad de significados respecto a cualquier tema, y más de una forma de interpretarlo o representarlo (1997b: 2).

Estos mapas de sentido, estos sistemas de clasificación o principios de inteligibilidad que hacen parte de la cultura no son inmutables, sino cambiantes y no están siempre fijos, sino que a menudo son escurridizos. De ahí que Hall proponga que la cultura puede ser entendida “[...] como una estructura de similitudes y diferencias que está abierta al ‘juego’ de la significación, el ‘juego’ de la historia: la tendencia de todos los significantes a escaparse y escurrirse fuera de su lugar” (2019a: 74).

Las culturas cambian, siempre lo han hecho, incluso en aquellos viejos buenos tiempos donde las nostalgias presentistas enuncian inmutabilidades en sus a menudo quejumbrosas retóricas. Las culturas se transforman debido a procesos internos y externos de diversa índole: “La cultura [...] no puede estar fuera de historia. Las culturas son cambiadas por dentro y son cambiadas por la historia” (2007a: 287). Poner a la cultura en la historia, cuestiona las retóricas esencializantes y eternalizantes que suelen presentarla como inmutable, como una mismidad trascendental y garantía última que galvaniza clausuras culturalistas y nacionalistas del idealizados “nosotros”. Hall reconoce este contraste de su apelación a la historicidad de la cultura con esas retóricas de la cultura como entidad al margen de la historia:

[...] discursivamente, las culturas siempre se representan a sí mismas como fijas, exclusivas, originarias e inmutables: pero, históricamente, cuando uno las mira, ése no puede ser el caso. Algunas cambian muy despacio, otras un poco más rápida-

mente: pero todas ellas cambian. Pueden ser interrumpidas por el movimiento, por la conquista, por la colonización, por el comercio, por la migración, libre y forzada. Se rompen por las influencias externas, y también evolucionan internamente (2007a: 287).

Poner a la cultura en la historia, interrumpe las aparentemente ingenuas apelaciones y reificaciones de la tradición como una continuidad transcendente: “Una de las principales consecuencias de pensar de esta manera la cultura es romper con una noción más antigua de ‘tradición’ como la transmisión, en el tiempo, de un igual inmutable” (2019a: 142). Como bien lo ha mostrado Raymond Williams (1973), lo que aparece como “tradición” no es inocente, sino que es el resultado de un complejo proceso de selección de tradición que suele obliterar su propia historicidad en un horizonte naturalizado de la autenticidad y ancestralidad.

Hall subraya que la cultura debe ser pensada como una producción, como un permanente devenir. Por eso, lo que suele enunciarse como tradición no es algo preexistente: es un resultado de un arduo trabajo de producción, de selección de tradición. Es la sedimentación que se naturaliza de tradición que involucra una multiplicidad de contingentes:

Lo que sugieren estos ejemplos es que la cultura no es sólo un viaje de redescubrimiento, ni un itinerario del regreso. No es “arqueología”. La cultura es producción. Tiene sus materias primas, sus recursos, su “trabajo-de-producción”. Depende del conocimiento de una tradición como del “cambio de lo mismo” y de un conjunto efectivo de genealogías (ver Paul Gilroy). Pero lo que este “*detour* a través del pasado” hace es habilitarnos, a través de la cultura, para producirnos a nosotros mismos de nuevo, como un nuevo tipo de sujetos. Entonces, no se trata tanto de la pregunta acerca de qué hacen de nosotros nuestras tradiciones, sino qué hacemos nosotros “con” y “de” nuestras tradiciones. Paradójicamente, nuestras identidades culturales, en cualquier forma terminada, están enfrente de nosotros. Siempre estamos en un proceso de for-

mación cultural. La cultura no es una forma de ontología, de ser, sino de *llegar a ser* ([1998] 2003: 494).

De ahí que Hall rompa con esa idea de cultura como un acervo heredado y estable, como una noción que se entiende solo en relación con un prístino pasado. Al contrario, la cultura es cambio, devenir: “Eso es lo que es cultura, no es algo que se queda quieto, que no se mueve, que es intrínseca —nacida en el interior de cada uno de nosotros, que nunca va a cambiar, ya sabes, no podemos ser otra cosa, etc.” (2004: 40). Entendida de esta manera, la cultura no es simplemente raíces (*roots*), sino rutas: “Creo que de la cultura como las rutas [-r-o-u-t-e-s-] las distintas vías por las que la gente viaja, viajes culturales, la cultura se mueve, la cultura se desarrolla, los cambios culturales, las culturas migran etc., las rutas [*routes*] en lugar de las raíces [*roots*]” (2004: 40).

Estrechamente vinculado a esta historización de la cultura está el no perder de vista el lugar constitutivo del poder. La historia y el poder atraviesan la concepción de cultura para Hall. Desde su perspectiva, al hablar de cultura no podemos dejar de pensar en la mundanalidad del poder: “[...] la cultura es inscrita por y siempre funciona dentro del ‘juego de poder’ [...]” ([1997] 2019: 57). Para nada la cultura es inocente políticamente. La ilusión de que la cultura puede ser entendida desconociendo sus imbricaciones con el poder es ajena a Hall. Recurriendo al Caribe como ilustración de su argumento, Hall escribía al respecto:

Y si alguien todavía está bajo la ilusión de que las cuestiones de la cultura pueden discutirse sin hacer referencia a cuestiones de poder, solamente tiene que mirar al Caribe para comprender cómo, durante siglos, cada característica y rasgo cultural tenía su inscripción de clase, color y raza ([1995] 2010: 408).

Para Hall, se hace insostenible “[...] la ilusión de que las cuestiones de la cultura pueden discutirse sin hacer referencia a cuestiones de poder [...]” ([1995] 2010: 408). Este planteamiento supone un radical cuestionamiento al corazón del culturalismo (tan en boga en estos tiempos) que se engolosina con entramados de sig-

nificado y con gaseosas referencias a lo simbólico sin establecer sus conexiones con las relaciones sociales, con las cuestiones del poder.

Las relaciones de poder han sido pensadas por Hall en diferentes planos. Para mediados de los años setenta, desde los trabajos ligados a las subculturas juveniles, encontramos unos análisis que buscan comprender las relaciones entre cultura y poder a partir de los procesos de dominación y las luchas *entre* diferentes culturas. Así, por ejemplo, en un capítulo escrito colectivamente del famoso libro *Rituales de resistencia*, se planteaba que, para entender las relaciones de poder entre distintas configuraciones culturales enclasadadas, era insuficiente el concepto abstracto y en singular de cultura:

El término singular, “cultura”, solo puede indicar, de forma general y abstracta, las extensas configuraciones culturales en juego en una sociedad en cualquier momento histórico. Debemos desplazar nuestra atención, de una vez por todas, a las relaciones determinantes de dominación y subordinación de estas configuraciones, a los procesos de incorporación y resistencia que definen la dialéctica cultural entre ellas y a las instituciones que transmiten y reproducen “la cultura” (por ejemplo, la cultura dominante) en su forma dominante o “hegemónica” (Clarke, Hall, Jefferson y Roberts [1975] 2014: 66).

Este análisis se enfocaba en la relación entre clase y cultura. Las clases suponían diferencias culturales relevantes que requerían ser examinadas. Estas diferencias culturales referían a especificidades en los modos de vida de las clases sociales, así como a los entramados de sentido asociados: “Entendemos la palabra ‘cultura’ como aquel nivel en el cual los grupos sociales desarrollan distintos patrones de vida y dan forma expresiva a su experiencia de vida social y material” (Clarke, Hall, Jefferson y Roberts [1975] 2014: 62). De ahí que la existencia social y material de los grupos o clases sociales se configure desde unos particulares patrones culturales:

“La “cultura” de un grupo o clase es su modo de vida particular y distintivo, los significados, valores e ideas corporizadas

en las instituciones, en las relaciones sociales, en los sistemas de creencias, en las buenas costumbres, en los usos de los objetos y en la vida material. La cultura son las formas distintivas en las que se expresa esta organización de la vida material y social (Clarke, Hall, Jefferson y Roberts [1975] 2014: 63).

En este marco analítico, la cultura de un grupo social o clase implicaba no solo cómo las relaciones sociales son estructuradas y modeladas, sino también cómo estas formaciones “[...] son experimentadas, entendidas e interpretadas” (Clarke, Hall, Jefferson y Roberts [1975] 2014: 63). Por lo tanto, “En las sociedades modernas, los grupos fundamentales son las clases sociales y las configuraciones culturales más importantes serán, sobre todo aunque a menudo de una forma mediada, las ‘culturas de clase’” (Clarke, Hall, Jefferson y Roberts [1975] 2014: 66).

Estas diferentes culturas, no solo se distinguen unas de otras, sino que son constituidas a partir de jerarquías asociadas a posiciones estructurales que las ubican en relaciones de dominación y de subordinación concretas: “[...] a las culturas se les asignan categorías diferentes y se ubican en oposición unas de otras, en relaciones de dominación y subordinación, a lo largo de la escala del ‘poder cultural’” (Clarke, Hall, Jefferson y Roberts [1975] 2014: 64). De ahí que, en este marco analítico, se hable de cultura dominante y de culturas subordinadas que no solo se diferencian unas de otras, sino que se enfrentan entre sí “[...] las culturas siempre mantienen relaciones de dominación (y subordinación) de unas sobre otras; están siempre, en cierto sentido, luchando entre sí” (Clarke, Hall, Jefferson y Roberts [1975] 2014: 66).

Con respecto a la cultura dominante se indicaba que “[...] se representa a sí misma como la cultura. Trata de definir y contener todas las demás culturas dentro de su rango inclusivo. Su visión del mundo, a menos que sea desafiada, permanecerá como la cultura más natural, universal, omniabarcante” (Clarke, Hall, Jefferson y Roberts [1975] 2014: 65). Por tanto, “Las definiciones del mundo, los ‘mapas de significado’ que expresan la posición vital de aquellos grupos que mantienen el monopolio del poder en la sociedad, tienen un mayor peso e influencia [...]” (Clarke, Hall, Jefferson y Roberts [1975] 2014: 64).

La cultura dominante, sin embargo, no es homogénea ni se encuentra exenta de contradicciones: “La cultura dominante de una sociedad compleja nunca es una estructura homogénea” (Clarke, Hall, Jefferson y Roberts [1975] 2014: 65). Esto se debe a que, la cultura dominante

[...] está estratificada, refleja intereses diferentes dentro de la clase dominante (por ejemplo, la perspectiva de un aristócrata frente a la de un burgués), contiene diferentes vestigios del pasado (por ejemplo, ideas religiosas dentro de una cultura ampliamente secular) así como elementos emergentes en el presente (Clarke, Hall, Jefferson y Roberts [1975] 2014: 65).

Por su parte, las culturas subordinadas comparten una relación de subalternización con respecto a la cultura dominante, una subordinación que no se da sin que se desplieguen una serie de disputas y enfrentamientos: “Otras configuraciones culturales no solo estarán subordinadas a este orden dominante: entrarán en lucha, buscando modificar, negociar, resistir o incluso derrocar su reinado, su hegemonía” (Clarke, Hall, Jefferson y Roberts [1975] 2014: 65)⁴². El concepto de “poder cultural” aparece aquí para dar cuenta de la dimensión cultural de las luchas de clases que se expresa en los enfrentamientos y luchas entre la cultura dominante y las subordinadas: “[...] la lucha entre clases sobre la vida material y social siempre asume las formas de una lucha continua sobre la distribución del ‘poder cultural’” (Clarke, Hall, Jefferson y Roberts [1975] 2014: 65).

Proponer las categorías de culturas dominantes y subordinadas no supone que en este análisis se esté abogando por superponer cultura con ideología. Al respecto, los autores del texto que he venido comentando escriben:

⁴² Esto no significa, sin embargo, que el conflicto entre cultura dominante y las subordinadas sea desplegado siempre de manera abierta y directa: “Las culturas subordinadas no siempre estarán en conflicto abierto con aquella; podrán, durante largos periodos, coexistir con ella, negociar los espacios y los huecos, hacer incursiones, ‘agrietarla desde adentro’ [...] Dado que el carácter de esta lucha sobre la cultura jamás puede ser reducido a una simple oposición, es crucial reemplazar la noción de ‘cultura’” (Clarke, Hall, Jefferson y Roberts [1975] 2014: 65).

Queremos, aquí, hacer una distinción entre “cultura” e “ideología”. Las clases dominante y subordinada tendrán cada cual culturas distintivas. Pero cuando una cultura se vuelve predominante y la cultura subordinada se experimenta a sí misma en los términos prescritos por la cultura dominante, entonces, la cultura dominante se vuelve, además, la base de una ideología dominante (Clarke, Hall, Jefferson y Roberts [1975] 2014: 65).

Además de las nociones de cultura dominante y culturas subordinadas, los autores de *Rituales de resistencia* trabajan con el concepto de “subculturas”. Subsumidas a las culturas de clase, que denominan cultura parental, “[...] las subculturas son subconjuntos: estructuras más pequeñas, localizadas y diferenciadas, dentro de una u otra de las redes culturales más amplias” (Clarke, Hall, Jefferson y Roberts [1975] 2014: 65).

Los análisis de Hall sobre la cultura popular y la cultura popular negra también evidencian sus elaboraciones entre cultura y poder, dominación y subalternización. En su texto “Notas sobre la desconstrucción de lo popular”, publicado a principios de los ochenta, Hall plantea que dos son las definiciones predominantes de lo popular: (1) como masivo y (2) como lo del pueblo. Cuando se considera lo popular como lo masivo, se tiende a identificarlo con la imposición de industrias culturales que tienen un efecto alienante en los sectores populares. Esta manera de considerar lo popular es cuestionada por Hall en tanto supone que estos sectores son unos “tontos culturales” y porque implica una conceptualización del poder de los medios muy simplista y mecanicista. Esto no significa que Hall subvalore el poder cultural de los medios:

Las industrias culturales tienen efectivamente el poder de adaptar y reconfigurar constantemente lo que representan; y, mediante la repetición y la selección, imponer e implantar aquellas definiciones de nosotros mismos que más fácilmente se ajusten a las descripciones de la cultura dominante o preferida. Esto es lo que significa realmente la concentración del poder cultural, el medio de hacer cultura en la cabeza de

los pocos. Estas definiciones no tienen la facultad de ocupar nuestra mente; no funcionan en nosotros como si fuéramos pantallas en blanco. Pero sí ocupan y adaptan las contradicciones interiores del sentimiento y la percepción en las clases dominadas; encuentran o despejan un espacio de reconocimiento en aquellas personas que respondan a ellas. La dominación cultural surte efectos reales, aunque éstos no sean omnipotentes ni exhaustivos (1981: 5).

La otra concepción de lo popular como lo del pueblo es igualmente problemática a los ojos de Hall, en tanto es una noción fundamentalmente descriptiva, que hace énfasis en contenidos que estarían asociados a lo del pueblo. Esto es problemático para Hall porque, a su manera de ver, lo popular no es estático ni es definido por sí mismo, sino que es una categoría relacional:

[...] el principio estructurador de “lo popular” en este sentido son las tensiones y las oposiciones entre lo que pertenece al dominio central de la cultura de élite o dominante y la cultura de la “periferia”. Es esta oposición la que constantemente estructura el dominio de la cultura en la “popular” y la “no popular”. Pero no puedes construir estas oposiciones de una manera puramente descriptiva. Porque, de período en período, cambia el contenido de cada categoría (1981: 6).

Como era usual en Hall, después de haber identificado estas dos posiciones sobre lo popular nos propone una tercera que retiene aspectos de la definición descriptiva, pero introduciendo una lectura relacional que indica una “dialéctica cultural” con lo dominante. De esta manera, lo popular se entiende en las luchas y tensiones constitutivas con lo elitista o lo dominante:

Así que me quedo con una tercera definición de “popular”, aunque es bastante insegura. En un período dado, esta definición contempla aquellas formas y actividades cuyas raíces estén en las condiciones sociales y materiales de determinadas clases; que hayan quedado incorporadas a tradiciones y prácticas

populares. En este sentido, retiene lo que es valioso en la definición descriptiva. Pero continúa insistiendo en que lo esencial para la definición de la cultura popular son las relaciones que definen a la “cultura popular” en tensión continua (relación, influencia y antagonismo) con la cultura dominante. Es un concepto de la cultura que está polarizado alrededor de esta dialéctica cultural. Trata el dominio de las formas y actividades culturales como un campo que cambia constantemente (1981: 6).

Por su parte, la noción de “cultura popular” implica no solo cargar con los problemas de clarificación de lo popular, sino también con ese otro término bien problemático como es el de cultura: “Tengo casi tantos problemas con ‘popular’ como con ‘cultura’. Cuando se unen los dos términos, las dificultades pueden ser horribles” (1981: 1). Si no existe lo popular aislado, si no se puede entender lo popular por fuera de las constantes disputas que lo configuran como tal, no es sorprendente que Hall sea enfático en considerar que “[...] no hay ninguna ‘cultura popular’ autónoma, auténtica y completa que esté fuera del campo de fuerza de las relaciones de poder cultural y dominación” (1981: 5).

Al igual que con lo popular, la cultura popular no es solo pura resistencia, sino que también es contención. No solo es oposición, sino también captura y seducción: “[...] el doble movimiento de contención y resistencia, que siempre está inevitablemente dentro de ella [de la cultura popular]” (1981: 2). La cultura popular no es, entonces, pureza, sino una impura relacionalidad, no es una anterioridad sino una hibridación. Esto es muy claro cuando Hall agrega el eje de la negritud a la cultura popular para pensar en lo que sería una “cultura popular negra”:

[...] la cultura popular negra estrictamente hablando, etnográficamente hablando, no hay formas puras en absoluto. Estas formas son siempre el producto de una sincronización parcial, de un compromiso a través de fronteras culturales, de la confluencia de más de una tradición cultural, de las negociaciones entre posiciones dominantes y subordinadas, de las

estrategias subterráneas de recodificación y transcodificación, de significación crítica, de significante. Estas formas son siempre impuras, y hasta cierto grado híbridadas a partir de una base vernácula ([1992b] 2010: 292-293).

En relación con esta discusión sobre la cultura popular, cabe resaltar la noción de formas culturales incompletas e incoherentes subrayada por Hall en contraposición a la idea de cultura como totalidad coherente y autocontenida que circula aun hoy en el imaginario teórico y político:

El peligro surge porque tendemos a pensar en las formas culturales como completas y coherentes: o bien totalmente corrompidas o totalmente auténticas. Cuando, por el contrario, son profundamente contradictorias, se aprovechan de las contradicciones, especialmente cuando funcionan en el dominio de lo “popular” (1981: 5).

Es importante situar las particularidades de este abordaje de la cultura en Hall. Las improntas del vocabulario marxista y el énfasis en las clases sociales son evidentes. Aunque para los años ochenta —con la aparición de categorías como discurso, *diffrance* y representación y el posicionamiento de problemáticas como el racismo y las nuevas identidades étnicas— Hall deja de recurrir a ese vocabulario para encuadrar sus elaboraciones sobre la cultura. Esto no debe ser leído como un abandono de la clase ni un desdibujamiento de la necesidad de entender las imbricaciones entre cultura y poder en relación con la estructura o formación social.

A fines los años noventa, en uno de los libros colectivos publicados desde la Open University, el capítulo de Hall ([1997] 2019) titulado “La centralidad de la cultura” se detiene como en ningún otro lugar a examinar este concepto. Para comprender ese lugar cada vez más central de la cultura, Hall establece una distinción entre dos abordajes: uno que denomina *sustantivo* y otro al que se refiere como *epistemológico*. En relación con primer abordaje, Hall escribe: “Por *sustantivo* entendemos el lugar de la cultura en la estructura empírica real y en la organización de las actividades, instituciones, y relaciones culturales en la sociedad, en cualquier

momento particular” ([1997] 2019: 16).

Desde este abordaje sustantivo, Hall indica una serie de las transformaciones experimentadas por las sociedades e individuos en el marco del capitalismo tardío que evidencian una creciente importancia de la cultura. Sus ilustraciones empíricas de estas transformaciones, seguramente hoy nos parezcan precarias a la luz de nuestras propias experiencias en la segunda década de este milenio. No obstante, para entonces, ya era claro que nuestras existencias se habían visto trastocadas en múltiples planos con los cambios tecnológicos.

Es importante no perder de vista que estamos ante un análisis elaborado en la segunda mitad de los años noventa. Como era de esperarse, Hall no podía simplemente adivinar las profundas transformaciones tecnológicas, sociales y generacionales que se han producido después de que fue publicado su texto. Así, por ejemplo, el impacto que ha tenido en las dos últimas décadas el posicionamiento de las redes sociales en nuestra cotidianidad era en gran parte impensable hacia la primera mitad de los años noventa del pasado siglo.

La creciente centralidad de la cultura también puede ser considerada en su dimensión epistemológica. Para Hall, la centralidad epistemológica de la cultura tiene que ver con su creciente relevancia explicativa en la teoría social: “Por *epistemológico* nos referimos a la posición de la cultura en relación a las cuestiones de conocimiento y conceptualización, en cómo la ‘cultura’ es usada para transformar nuestra comprensión, explicación y modelos teóricos del mundo” ([1997] 2019: 16).

Con respecto a la creciente centralidad *epistemológica* de la cultura, Hall está pensando en el cada vez mayor “[...] peso explicativo que el concepto de cultura carga, y su papel constitutivo antes que uno dependiente en el análisis social” ([1997] 2019: 42). En el lapso de unas cuantas décadas, la cultura dejó de ser una categoría explicativa marginal en gran parte de la teoría e investigación social, a menudo subsumida a otras categorías con mayor valía explicativa de las cuales era una dependiente, para convertirse en un concepto con gran peso analítico. Esto ha significado que se le haya otorgado a “[...] a la ‘cultura’ un papel determinado y constitutivo

en la comprensión y el análisis de todas las relaciones sociales e instituciones difiere de cómo había sido teorizada durante muchos años en las principales ciencias sociales” ([1997] 2019: 38).

Desde esta perspectiva, la cultura es constitutiva de la realidad, no se limita a una esfera separada de la experiencia social, sino que es una dimensión de cualquier práctica o relación social. Hall plantea que este cambio de paradigma en la teoría social se conoce como el ‘giro cultural’. El papel constitutivo de la cultura en la explicación de la vida social, desplazándola de un lugar marginal y a menudo derivado hacia uno central, es lo que se pone en juego con este giro. Este desplazamiento hacia una centralidad epistemológica de la cultura: “[...] refiere a un abordaje del análisis social contemporáneo que pasó a ver la cultura como una condición constitutiva de la vida social y no una simple variable dependiente [...]” ([1997] 2019: 34). Esto provoca, continúa argumentando Hall, “[...] en los últimos años, un cambio de paradigma en las ciencias sociales y en las humanidades que se ha denominado el “giro cultural” ([1997] 2019: 34).

Este papel constitutivo de la cultura hace que lo económico y lo social deban ser entendidos, en parte, como culturales. No es que la cultura sea una esfera o un pedazo de la realidad, sino que es un componente, uno que es integral. Por lo tanto, explica Hall que desde “El ‘giro cultural’ [...] se argumenta que los procesos económicos y sociales, por depender del significado y tener consecuencias en nuestra manera de vivir, en razón de aquello que somos —nuestras identidades— y dada la ‘forma como vivimos’, también tienen que ser comprendidos como prácticas culturales, como prácticas discursivas” ([1997] 2019: 37).

Decir que la cultura tiene un papel constitutivo del mundo pasa precisamente por reconocer que el significado es un hecho cultural. Esta perspectiva, que da a la cultura un lugar constitutivo tan importante como la economía o la historia, argumenta que el significado es producido:

[...] desde el “giro cultural” en las ciencias sociales y humanas, se piensa que el significado es *producido* —construido— en vez de ser simplemente hallado. Por lo tanto, en lo que se

ha llegado a denominar “el enfoque social construccionista”, [...] la cultura es conceptualizada como un proceso primario o “constitutivo”, tan importante como la “base” económica o material en la formación de sujetos sociales y acontecimientos históricos, no sólo como un reflejo del mundo luego del acontecimiento (1997b: 5-6).

Para Hall, el significado de las cosas no está en la “naturaleza” de las cosas en sí mismas, sino que es el resultado de una labor de producción que hace que las cosas lleguen a tener ciertos significados para nosotros, que existan en cuanto tales. Solo tienen significado, únicamente existen como tales para nosotros, en tanto resultado de la labor de significación: “El significado surge, no de las cosas en sí —la ‘realidad’— sino a partir de los juegos de lenguaje y de los sistemas de clasificación en los cuales las cosas son insertas” ([1997] 2019: 36).

Ahora bien, argumentar que la cultura tiene un papel constitutivo de la vida social como un todo no quiere decir que se considere que lo único existente es la cultura:

A veces la gente me dice que los estudios culturales piensan que la cultura lo es todo, pero yo no pienso eso en absoluto. Considero que la cultura es muy importante, más que importante, es absolutamente constitutiva. Pero también es una entre otras cosas [...]. Por supuesto, la cultura no lo es todo. Pero la cultura es una dimensión de todo. Toda práctica existe en el mundo material y simultáneamente significa, es portadora de significado y valor. Todo existe y es imaginado. Y si quieres operar en un área donde están involucrados sentimientos profundos, que la gente apenas comprende, tienes que mirar la cultura (2007c: 153).

Así, entonces, esgrimir la centralidad explicativa de la cultura no busca entronizar un burdo culturalismo, no pretende argumentar que la realidad se reduce a la cultura: “[...] esta afirmación de la centralidad de la cultura no significa —como sus críticos han sugerido algunas veces— que no hay nada sino ‘cultura’, que

todo es 'cultura' y que la 'cultura' es todo [...]” ([1997] 2019: 43).

Por lo tanto, sustentar que la realidad social es culturalmente constituida, que no puede dejar de serlo, no es lo mismo que pensar que lo único que existe es la cultura: “Lo que se sostiene, de hecho, *no* es que 'todo es cultura', sino que toda práctica social depende de y se relaciona con el significado” ([1997] 2019: 43). Esto implica que “[...] la cultura es una de las condiciones de existencia constitutivas de esa práctica, que toda práctica social tiene una dimensión cultural” ([1997] 2019: 43). A partir de estas elaboraciones, Hall propone una definición que apunta a colocar a la cultura como condición de existencia de cualquier práctica social: “[...] para ser estrictamente precisos, realmente deberíamos reformular la expandida afirmación sobre 'cultura' ofrecida anteriormente tal como sigue: toda práctica social *tiene condiciones de existencia culturales* [...]” ([1997] 2019: 45).

Aquí se encuentra uno de los entronques más potentes y sutiles de las relaciones entre cultura y poder. Como la cultura es constitutiva del mundo social, como opera como condición de existencia de cualquier práctica social, tiene el poder de *regular* la existencia social. La cultura “[...] regula y organiza nuestra conducta y prácticas, ayudan a establecer las reglas, normas y convenciones por las cuales se ordena y se gobierna la vida social” (1997b: 3). Hall es contundente en este punto: “Todas nuestras conductas y acciones están modeladas, influenciadas y reguladas normativamente por significados culturales” ([1997b] 2019: 58).

En tanto condición de existencia, la cultura posibilita al mismo tiempo que restringe: “[...] la cultura también es habilitante, además de restringir y disciplinar” (2007a: 274). La regula en tanto hace posibles unos comportamientos, habilita y normaliza unas prácticas sociales, al tiempo que oblitera otras prácticas sociales en tanto son inconcebibles, ininteligibles o marcadas como desviaciones, aberración o patología. “Clasificar acciones, y adscribir la conducta y la práctica humanas dentro de nuestros sistemas de clasificación cultural, es otra forma de regulación cultural” ([1997] 2019: 60).

El papel regulador de la cultura supone un juego de construcciones y posibilidades, de estructuraciones y agencias, que

opera en el plano de las condiciones de posibilidad más profundas de la reproducción e interrupción de lo que emerge como el pensable y factible orden social. En un pasaje que resuena con una famosa elaboración de Marx de *El dieciocho brumario* que complementa con una referencia al proceso de sujeción que remite a Foucault, Hall escribe:

Entramos en la cultura, y al hacerlo, nos apropiamos de un idioma, una cultura, que alguien más —muchas otras personas— han creado para nosotros, y sólo de esa manera gradualmente nos hacemos sujetos. Los hombres y mujeres hacen la historia, no en condiciones fabricadas por ellos mismos, sino con elementos proporcionados desde el pasado y los cuales en algún sentido son sus condiciones de existencia, y van moldeando maneras de vivir subjetivamente pero por las cuales no pueden ser directamente responsables. Esta una de las más grandes perspicacias de Michel Foucault que para hacernos “sujetos” debemos ser “sujetados” a discursos que nos hablan, y sin los cuales no podemos hablar. Claro, la cultura es al mismo tiempo algo que nos habilita y también algo que nos constriñe y disciplina (2007a: 275).

La cultura opera como un regulador de las conductas y prácticas sociales, tanto por lo que permite como por lo que oblitera, tanto por lo que nos sujeta como por lo que nos posiciona. De ahí que se pueda afirmar que somos gobernados por la cultura: “[...] la cultura es la que *nos* gobierna: la que ‘regula’ nuestras conductas, acción social, prácticas humanas y, por ende, la manera en que las personas actúan dentro de las instituciones y en la sociedad en general” ([1997] 2019: 55).

Luego de este recorrido, si tuviéramos que resumir el concepto de cultura que encontramos en Hall, podríamos arriesgarnos con la siguiente definición: cultura implica una configuración de prácticas de significación, que hacen inteligible al mundo y se encarnan en unas correspondientes formas de existencia, desde las cuales se naturaliza o disputa un arbitrario y contingente orden social.

Representación

Estrechamente vinculados con su concepción de cultura, se encuentran en el trabajo de Hall otra serie de conceptos, como lo son “representación” y “discurso”. Ambos se refieren a prácticas de significación, apuntan a dar cuenta del carácter constitutivo y no derivado de la cultura. Representación y discurso aparecen hacia los años ochenta en Hall como expresión y parte de su acercamiento al postestructuralismo. No es fácil trazar con absoluta claridad la especificidad de cada uno de estos conceptos en Hall. En ocasiones, Hall los sustituye o los superpone de maneras que no son fáciles de seguir. Se pueden encontrar algunos pasajes donde aparecen reemplazando el concepto de cultura, aunque en muchos otros han sido referidos como uno de sus componentes o procesos.

Cuando aparece el término de representación en el vocabulario analítico de Hall, no es para sustituir simplemente los conceptos de ideología y hegemonía, ni mucho menos para borrar de un tajo el camino teórico transitado en su particular ubicación en la problemática marxista que solía caracterizar como un forcejeo con los ángeles.

Este concepto adquiere gran importancia, lo que se puede constatar con la edición, en 1997, de Hall de un libro para la Open University, titulado *Representación: representaciones culturales y prácticas de significación*. En su capítulo para este libro, “El trabajo de la representación”, Hall presenta tres enfoques o perspectivas que pueden ser diferenciadas en la conceptualización de la representación.

El primero de ellos, denominado *enfoque reflectivo*, parte del supuesto de que el sentido reposa en el objeto, la persona, la idea o el evento del mundo real, por lo que el lenguaje funciona como un espejo que refleja el verdadero sentido tal como existe en el mundo ([1997b] 2010: 453). El lenguaje es como un espejo que refleja (de ahí lo de reflectivo) el mundo tal cual es. Así, el mundo es transparente al lenguaje: “El enfoque *reflectivo* o *mimético* proponía una relación directa y transparente de imitación o reflejo entre las palabras (signos) y las cosas” ([1997b] 2010: 463).

El segundo enfoque se opone al primero, ya que se le otorga prioridad en la representación al hablante en vez de al mundo.

Desde este enfoque se “sostiene que es el hablante, el autor, quien impone su sentido único sobre el mundo a través del lenguaje. Las palabras significan lo que el autor pretende que signifiquen” ([1997b] 2010: 454). Es la intención del hablante la que prima, de ahí que Hall denomine a este segundo enfoque el intencional: “La teoría *intencional* reducía la representación a las intenciones de su autor o sujeto” ([1997b] 2010: 463).

El tercer enfoque, por su parte, indica el carácter público y social del lenguaje. Es un enfoque que no desconoce la relevancia del mundo y del hablante, pero no le atribuye a ninguno de los dos un papel determinante. “Reconoce que ni las cosas en sí mismas ni los usuarios individuales del lenguaje pueden fijar el sentido de la lengua. Las cosas *no significan: nosotros construimos* el sentido, usando sistemas representacionales —conceptos y signos—” ([1997b] 2010: 454). Este enfoque, denominado como constructivista, es el que suscribe Hall.

El concepto de representación, según Hall, entonces, supone un abierto y contundente cuestionamiento a la idea de representación como un simple reflejo de la realidad. No hay una transparencia entre la representación y el mundo social, sino más bien el mundo social es literalmente producido desde la representación, la cual debe entenderse como labor, como un trabajo y una práctica determinada:

[...] la representación es una noción muy distinta a la de reflejar. Implica el trabajo activo de seleccionar y presentar, de estructurar y moldear: no meramente la transmisión de un significado ya existente, sino la labor más activa de *hacer que las cosas signifiquen*. Era una práctica, una producción, de sentido: lo que llegó a ser posteriormente definido como una “práctica significante” ([1982] 2010: 163).

En esto de la práctica significante es clave recordar que Hall retoma los planteamientos estructuralistas que argumentan que el significado es el resultado de las relaciones de diferencia y no de la naturaleza intrínseca y aislada de términos que existen independientemente de las relaciones que los constituyen. De ahí

el planteamiento de la estructura como un sistema de diferencias: “Lévi-Strauss, inspirándose en los modelos de la lingüística transformacional, sugirió que la significación dependía, no del significado intrínseco de términos aislados particulares, sino del conjunto organizado de elementos interrelacionados dentro de un discurso” ([1982] 2010: 169).

Como ya he argumentado, Hall subraya el carácter producido del sentido: “[...] el sentido no está inherente *en* las cosas, en el mundo. Es construido, producido. Es el resultado de una práctica significativa: una práctica que *produce* sentido, que *hace que las cosas signifiquen*” ([1997a] 2010: 453). Así, entonces: “La representación es una práctica, una clase de ‘trabajo’, que usa objetos materiales y efectos” ([1997a] 2010: 455).

De ahí que considere que la representación debe entenderse como la labor de hacer que el mundo signifique, por lo que los eventos o las cosas son constituidos por la representación. La representación no está después del evento o la cosa, sino que produce el evento o la cosa como tal: “[...] estamos hablando de la representación, no como una actividad posterior a los eventos [...]. Estamos hablando sobre el hecho de que no tienen ningún significado fijo, ningún significado real en el sentido obvio, hasta que se hayan representado” (Hall, ed. 1997: 7).

Para retomar un ejemplo dado por Hall: lo que para nosotros es una piedra tiene una existencia por fuera de lo que para nosotros sea “piedra”. Pero, en cuanto “piedra”, solo existe por la labor de producción de significados que es condición de su existencia como tal. Por supuesto, de lo que se trata aquí es de cómo entiende Hall no solo la relación entre lenguaje y realidad, sino también lo que esto implica para su conceptualización de la cultura como constitutiva de la vida social:

Se trata aquí de la relación total entre el lenguaje y lo que podemos denominar “realidad”. ¿Los objetos no existen en el mundo independientemente del lenguaje que utilizamos para describirlo? En un sentido, es obvio que sí. Pero volvamos al ejemplo familiar: una piedra sigue existiendo a pesar de nuestras descripciones de ella [...]. Sin embargo, la identificación

que hacemos de la misma como “piedra” solo es posible debido a una forma particular de clasificar los objetos y de atribuir significado a los mismos (esto es, la palabra piedra vista como parte de un sistema de clasificación que diferencia piedra de perro, madera, etc.; o, por otro lado, en un sistema de clasificación diferente —la piedra, en oposición a roca, piedra, grava, etc.)—. Los objetos ciertamente existen también fuera de estos sistemas de significación (cada cual dando un significado diferente a la misma cosa, la “piedra”); los objetos ciertamente existen, pero ellos no pueden ser definidos como “piedras”, o como cualquier otra cosa, a no ser que haya un lenguaje o sistema de significación capaz de clasificarlos de esa forma, dándoles un sentido, al distinguirlos de otros objetos ([1997] 2019: 35).

Hall entiende la representación asociada a la práctica de significación del mundo a partir de dos sistemas relacionados: el sistema de los mapas conceptuales y el sistema del lenguaje. Los mapas conceptuales son los principios de inteligibilidad con los que pensamos el mundo. Nos permiten establecer una serie de correlaciones y correspondencias que constituyen las entidades en nuestros mundos. Las “cosas” (gente, eventos, ideas abstractas, etc.) se hacen pensables según estos mapas conceptuales, según estos principios de inteligibilidad. Por su parte, el lenguaje permite exteriorizar en actos comunicativos mediante un conjunto de signos organizado nociones o percepciones derivadas de nuestros mapas conceptuales. La representación pone en juego, entonces, cosas, conceptos y signos en un proceso de significación del mundo:

En el corazón del proceso de sentido dentro de la cultura hay, por tanto, dos “sistemas relacionados de representación”. El primero nos permite dar sentido al mundo mediante la construcción de un conjunto de correspondencias o una cadena de equivalencias entre las cosas —gente, objetos, eventos, ideas abstractas, etc.— y nuestro sistema de conceptos, o mapas conceptuales. El segundo depende de la construcción de un conjunto de correspondencias entre nuestro mapa conceptual y un conjunto de signos, organizados o arreglados en varios

lenguajes que están en lugar de los conceptos o los representan. La relación entre las “cosas”, conceptos y signos está en el corazón de la producción de sentido dentro de un lenguaje. El proceso que vincula estos tres elementos y los convierte en un conjunto es lo que denominamos representaciones” ([1997a] 2010: 450).

El significado supone un sistema de diferencias en el cual se hace posible la representación: “Sin relaciones de diferencia ninguna representación podría ocurrir. Pero lo que entonces se constituye dentro de la representación está siempre abierto a ser diferido, pasmado, serializado” ([1990a] 2010: 355). No solo pensamiento, sino también sentimientos, afectos y emociones se ponen en juego como sistemas de representación: “[...] el pensamiento y el sentimiento son, en sí mismos ‘sistemas de representación’, en los cuales nuestros conceptos, imágenes y emociones ‘significan’ o representan, en nuestra vida mental, cosas que están o pueden estar ‘allá’ en el mundo” (1997b: 4). Para Hall, la representación, entonces, va más allá de los registros del pensamiento y del conocimiento: “[...] nuestros miedos y fantasías, los sentimientos de deseo y repulsión, de ambivalencia y agresión, resultan igualmente comprometidos. Entre más examinemos este proceso de representación, más complejo se vuelve describir adecuadamente o explicar [...]” (1997b: 10).

La representación no es una anterioridad o una exterioridad con respecto al evento, sino que es parte inseparable del evento mismo:

[...] El proceso de representación ha *entrado en* el evento en sí. En cierto modo, no existe de manera significativa *hasta* que se ha representado, y para poner eso en una forma más elaborada, es decir que la representación no se produce *después* del evento; la representación es constitutiva del evento. Entra en la constitución del objeto del que estamos hablando. Es parte del objeto en sí; es constitutiva del mismo. Es una de sus condiciones de existencia, por lo que la representación no está *fuera* del evento, no *después* del evento, sino *en* el evento en sí; es constitutiva de él (Hall, ed. 1997: 7-8).

El significado de un evento, cosa o situación no es estable y permanente. En tanto este significado debe ser establecido por una práctica de significación, nos encontramos ante el hecho de que los significados cambian y se desplazan:

[...] La producción de sentido no es, por tanto, algo que simplemente sucede porque la palabra ya está fijada en sus significados que no cambian. La producción de sentido supone que hay una especie de trabajo simbólico, una actividad, una práctica, que *otorga* sentido a las cosas y comunica ese significado a otra persona (Hall, ed. 1997: 14).

Aquí es muy relevante la noción de prácticas de significación, esto es las “[...] prácticas que están involucrados en la producción de sentido [...]” (1997: 14). Esta dimensión de prácticas, de trabajo, es central para desmarcar los planteamientos de Hall sobre la representación de las miradas psicológicas o mentalistas con las que se suele asociar el término de representación. Si no hay una relación de transparencia entre la representación y el mundo, tampoco la representación es un mero efecto de la voluntad de los individuos; se abre una brecha en donde entra a operar el poder.

Hall resalta la relevancia de poner a la representación en el juego de las relaciones poder: “[...] el tema del poder nunca puede quedar por fuera de la cuestión de la representación” (1997: 14). La representación se debe entender en su relación constitutiva con el poder, de ahí que Hall hable en este caso de poder simbólico:

[...] he hablado de la cuestión del poder y del cierre en la representación, de lo que el cierre se trata, esto es, por así decirlo, de cómo el poder simbólico opera en la representación, un intento de naturalizar el significado de modo que no podamos tener, o que usted no tenga, cualquier otra forma de pensar, cualquier otro acceso al conocimiento de lo que se nos está diciendo sobre el mundo, sino la manera en la que es interpretada y por lo tanto un intento de mantener la representación abierta es una manera de estar constantemente queriendo nuevos tipos de conocimientos que se producen en el mun-

do, los nuevos tipos de subjetividades a explorar, y las nuevas dimensiones de significado que no han sido ejecutadas por los sistemas de poder que están en funcionamiento (1997c: 22).

Para pensar el lugar del poder en la representación, se debe partir del hecho de que la significación del mundo no es fija: “[...] el significado es, al final, la interpretación. Siempre se desplaza de un lugar histórico a otro. Siempre es contextual” (1997c: 18). Ahora, si bien la significación no es fija, tampoco es libremente flotante. No es fija porque es el resultado de una práctica de significación, pero sí debe haber alguna fijación provisional en tanto se produce significado: “Pero el *sentido* depende de un cierto tipo de fijación. Por otro lado, el significado nunca puede ser finalmente fijado” (1997c: 19). En esto, Hall se desmarca de los autores que consideran que el significado es libremente flotante todo el tiempo lo que implicaría la negación de la existencia del significado: “[...] hay una diferencia inmensa entre decir que no hay un significado final y absoluto —ningún significado es definitivo, sino solamente la cadena de significación eternamente desplazada— y, por otro lado, decir que el significado no existe” ([1986b] 2010: 80).

En el intento de fijación que trata de naturalizar cierto significado, que busca imponerlo como el significado, es precisamente la operación del poder: “Es absolutamente central a una noción histórica que el significado *se puede* cambiar. Sólo se puede cambiar si finalmente no es fijo [...] el *intento* de fijarlo es por qué el poder interviene en [...] que acarree un único significado” (1997c: 19). En particular, la ideología es la que trata de puntuar, de cerrar, de estabilizar: “Eso es lo que la ideología trata de hacer, eso es lo que el poder de significación tiene la intención de hacer: cerrar el lenguaje, cerrar el significado, detener el flujo” (1997c: 19).

Este intento de fijar el significado, de estabilizarlo, suele ser disputado de múltiples formas. Empezando porque, como anota Hall siguiendo a Volóshinov, la multiaccidentalidad del significado no permite un cierre único ni absoluto. También, porque nunca nos encontramos con un único sistema de representación, sino que siempre coexisten múltiples y a menudo contradictorios sistemas de representación: “Lo importante de los sistemas de re-

presentación es que no son singulares. En cualquier formación social hay muchos de ellos. Son plurales” ([1983a] 2017: 183).

De otro lado, con Bajtín, Hall indica cómo el significado siempre implica un otro, nunca depende simplemente de uno, sino que también de otro desde el modelo del diálogo: “La representación funciona menos como un modelo de transmisor de un lado y más como un modelo de diálogo es, como dice, *dialógico*” (1997b: 10-11). Ahora, este no es un diálogo que supone equivalencias y horizontalidades, sino “[...] un diálogo, siempre entendido sólo de manera parcial, siempre un intercambio desigual” (1997b: 4). Este modelo del diálogo en el cual se subraya la desigualdad del intercambio también supone la existencia de posicionalidades, de lugares desde los cuales se habla: “Las prácticas de representación siempre implican las posiciones desde las cuales hablamos o escribimos: son posiciones de *enunciación*” ([1990a] 2010: 349).

Con esta noción de posiciones de enunciación en las prácticas de representación, Hall alude a los entramados históricos que definen los lugares desde las cuales se articulan posicionamientos que habilitan hablar. La representación implica posición, como lugar y posicionamiento: “La representación es posible sólo porque la enunciación siempre está producida dentro de códigos que tienen una historia, una posición dentro de las formaciones discursivas de un espacio y tiempo particular” ([1988b] 2010: 310). Esta posición-posicionamiento desde donde se produce la enunciación y el significado, no es pensada por Hall como algo estable y definitivo:

[...] toda enunciación es posicionada. Sin posicionamiento, no hay significado. Usted debe asumir una posición. Si creemos en la semiosis infinita de significado, ninguna posición es final. Es una pregunta de cómo pensar la necesidad por un posicionamiento que no es final, lo que significa una posición completamente cerrada (Hall y Sakai 1998: 373).

Hall hace un contraste entre los enfoques semiótico y discursivo en el abordaje de la representación. El enfoque semiótico aludiría a su poética, mientras que el discursivo se pregunta por

su política: “[...] el enfoque *semiótico* se ocupa del *cómo* de la representación, de la manera en que el lenguaje produce significado —lo que se ha denominado su ‘poética’; mientras que el enfoque *discursivo* se ocupa más de los *efectos y consecuencias* de la representación— su ‘política’” (1997b: 6). Este contraste también es referido por Hall en términos de un análisis de la generalidad o uno enfocado en la especificidad histórica:

El énfasis en el enfoque *discursivo* siempre se ocupa de la especificidad histórica de una forma o “régimen” de representación particular: no del “lenguaje” como un problema general, sino de *lenguajes* o significados específicos, y de la manera en que se utilizan en momentos particulares, en lugares particulares. Nos da indicios de una mayor especificidad histórica, la manera en que las prácticas representativas operan en situaciones históricas concretas, en la práctica factual (1997b: 6).

Aquí se hace evidente la apelación al concepto de discurso para estas precisiones sobre la representación. Por lo que hemos expuesto hasta aquí, no es sorprendente la lectura que hace Hall del concepto foucaultiano de discurso en clave de política y especificidad histórica. Discurso es un término recurrente en Hall a partir de la segunda mitad de los años ochenta. A veces sustituyendo y en otras ampliando o tensionando a los de ideología, cultura y representación. No sin razón él mismo decía: “[...] corriendo el riesgo del eclecticismo teórico, me inclino a preferir ‘estar en lo correcto sin ser riguroso’ a ‘ser riguroso pero estar equivocado’” ([1985] 2010: 196).

En la misma veta de lo que hemos expuesto para otros conceptos, Hall considera que el discurso tiene un papel constitutivo de la realidad. El mundo es discursivamente constituido, pero no es solo discurso: “Todo está dentro de lo discursivo, pero nada es solo discurso o solo discursivo” (1997c: 31). En una de sus conferencias, Hall explicaba con más detalle su argumento, estableciendo una distinción con quienes diluyen la materialidad y existencia del mundo en el discurso:

Voy a tratar de hacer una simple distinción de dos declaraciones que suenan como si fueran exactamente lo mismo, y que en mi opinión son absolutamente diferentes. La primera afirmación es: “Nada significativo existe fuera del discurso”. Creo que la afirmación es cierta. Por otro lado, “Nada existe por fuera del discurso”, en mi opinión, esa afirmación es incorrecta. La declaración, “Nada existe por fuera del discurso”, es una especie de afirmación que, por así decirlo, no hay existencia material, ninguna forma del mundo material, no hay objetos por ahí, y ese no es claramente el caso. Pero decir que “Nada significativo existe fuera del discurso” es una manera de resumir lo que creo que he estado tratando de decir (1997c: 12).

Aunque el discurso es constitutivo del mundo, y nada significativo existe por fuera del discurso, esto no quiere decir que la materialidad y existencia del mundo sea reducible al discurso. Nuestra realidad no se opone a discurso, porque no hay realidad humana que no sea producida discursivamente. Pero eso no significa argumentar que lo único que hay en la realidad es discurso.

En oposición a los modelos de análisis social que consideran el discurso como una suerte de seudorealidad, de epifenómeno, que no sería sino mera quimera mentalista sin ningún efecto de realidad, Hall argumenta que el discurso tiene un papel constitutivo de la realidad, es materialidad, no gaseosos significados flotando fuera del mundo y de las prácticas que permiten entender y hacer en el mundo de formas particulares. Como se evidenciaba en el contraste citado antes, la especificidad histórica y relaciones de poder, prácticas y disputas concretas, es como Hall entiende el discurso. No se puede, entonces, atribuirle a Hall un enfoque semiótico formalista, ni endosarle la frecuente confusión entre discurso y lenguaje.

El discurso atraviesa todas las prácticas sociales, no existe simplemente como una esfera alejada del mundo de la experiencia de los individuos y de la vida social: “Ya que todas las prácticas sociales vinculan *significados*, todas las prácticas tienen un aspecto discursivo. Así que el discurso entra e influye todas las prácticas sociales” ([1992] 2013: 73). Por esto, al igual que vimos con su concepción de cultura, el discurso tiene un lugar constitutivo de

prácticas tan aparentemente alejadas de lo discursivo como a menudo se imaginan lo económico o la tecnología.

[...] los eventos, relaciones y estructuras tienen condiciones de existencia y efectos reales que van más allá de la esfera discursiva; pero que es sólo dentro de lo discursivo, y sujeto a las condiciones específicas, límites y modalidades, que tienen o pueden ser construidos dentro del significado. De esta manera, y aunque no se pretenden expandir los reclamos territoriales de lo discursivo hacia el infinito, la manera como las cosas son representadas y las “maquinarias” y regímenes de representación en una cultura juegan un rol *constitutivo*, y no únicamente un rol reflexivo con posterioridad al hecho ([1988b] 2010: 307).

Cualquier práctica social se encuentra, de múltiples maneras en el discurso. Para Hall, no reconocer esto es un problema teórico y político. Refiriéndose a las prácticas económicas, Hall escribía:

[...] las prácticas económicas tienen lugar y efectos dentro de la estructura discursiva de lo que es entendido como equitativo o justo: dependen de y son “relevantes para el significado”, y son por consiguiente “prácticas culturales”. Como Foucault podría decir, las operaciones de la economía dependen de la formación discursiva de una sociedad en un momento particular. Claramente, esto no implica que los procesos económicos hayan sido disueltos en el discurso o el lenguaje. Implica que lo discursivo o la dimensión significativa es una de las condiciones constitutivas del funcionamiento de la economía ([1997] 2019: 44).

Hall se distancia así, explícitamente, de las lecturas reduccionistas del discurso en las que se yuxtapone lo social con lo discursivo, en las que se concluye que no existe nada sino discurso. A los ojos de Hall, reducir lo social a lo discursivo sería precisamente una desafortunada limitación de quienes han radicalizado el “giro discursivo” para convertirlo en un nuevo reduccionismo:

Por “giro discursivo” lo que quiero decir es que ninguna práctica es comprensible en última instancia fuera del contexto de su significado. Todas las prácticas humanas están relacionadas con el significado, lo que no quiere decir que sólo exista significado. Existe la comida, la naturaleza, la muerte, y existen todo tipo de cosas aparte del significado; pero ninguna *práctica* se lleva a cabo fuera del significado o fuera del mundo material, pero eso no lo decimos (1999: 223).

La posición de Hall es bien distinta, no aboga por reducir todo al discurso. Así, como hemos visto, para Hall la realidad de la experiencia y la vida social no es *solo* discursiva porque *es* discursiva. Este cuestionamiento al reduccionismo discursivista no debe ser entendido como que Hall no valore el giro discursivo ni que, desde la segunda mitad de los años ochenta, su trabajo no se enmarque en él: “[...] el ‘giro discursivo’ que ha ocurrido en las ciencias sociales y culturales, es uno de los más importantes cambios de dirección en nuestro conocimiento de la sociedad en los últimos años” (1997b: 6).

En ciertos contextos de lectura, apelar al término de representación es bien problemático. Se le atribuye el supuesto de una tersa distinción entre representación (como reflejo mental) y mundo (como realidad), así como el de que una relación de transparencia o de trascendencia metafísica. Al contrario de estas lecturas, como vimos, para Hall, las representaciones constituyen literalmente el mundo, aunque el mundo no es simple y llanamente representación. Las representaciones no reflejan, como un espejo transparente, un mundo que sería su absoluta anterioridad y exterioridad. Las representaciones producen el mundo, son inmanentes a la materialidad de las prácticas, la configuración de los sujetos e implican relaciones de poder. Nada más distante, entonces, de cómo se utiliza el término de representación social en el grueso de la literatura de la psicología o de la sociología más convencionales. Además, no sobra señalar, que el concepto de representación en Hall no es heredero del trabajo de Moscovici (el cual es tristemente más conocido y referenciado que el de Hall), tampoco encarna los problemas funcionalistas de ciertas lecturas durkhenianas que hacen énfasis en la cohesión y en la reproducción social.

6

Diferencia y desigualdad

El poder usa la diferencia como manera de marcar
quién pertenece y quién no.
STUART HALL (1998: 298)

La diferencia se anuda a la desigualdad de múltiples maneras. Las desigualdades a menudo suponen diferencias naturalizadas, como las racializadas o engeneradas-sexuadas. Otras veces, las diferencias operan como distinciones que reproducen y dan por sentado un orden social estructurado en desigualdad, como en las producciones de jerarquías enclasadadas. Estos anudamientos no son solo asuntos de la vida social, sino también de las experiencias de los individuos y refieren de múltiples y contradictorias maneras a los juegos del sujeto, la subjetividad, las identidades y los procesos de identificación.

Raza y racismo

Las preocupaciones por la raza y el racismo estuvieron presentes desde muy temprano en la obra de Hall, no como la manifestación de una desanclada pregunta intelectual, sino porque lo implicaban en sus trayectorias personales que daban cuenta de la experiencia colonial. Hall (2017a) se enuncia, incluso, como un sujeto colonial cuya existencia se despliega entre dos islas. Un sujeto colonial que no escapa a la racialización, a la fijación de la mirada colonial. Pero un sujeto racializado que no podía ser fijado de la misma manera en Jamaica (donde no era considerado como negro, sino como *coloured*), que en Inglaterra (donde no

podía dejar de ser uno de esos negros migrantes, de los que con gran repudio le hablaba su madre).

En una extensa conversación con Bell Hooks, sostenida en 1996, que fue transcrita y publicada como libro cuatro años después de la muerte de Hall, encontramos un pasaje en el cual se evidencian los profundos efectos de raza y racismo en los planos más íntimos de su existencia:

No fue el feminismo lo que me hizo salir de casa. Era muy temprano para eso. Fue la raza. La raza de una manera muy complicada. Era raza en el entorno colonial, raza dentro de mi familia, no raza negra/blanca, sino la forma en que mi familia había internalizado la raza, y luego la usaba como una forma de categorizar el mundo. Era mi conciencia de la raza en ese sentido, y nunca perdí esa noción de raza como una estructura pública y una experiencia psíquica y personal. Simplemente no entiendo la separación que a veces se hace entre estas dos cosas. Mi hermana estaba psicológicamente, profundamente dañada por la naturaleza racista de la cultura colonial (Hooks y Hall 2018: 21).

Raza y racismo están lejos de ser asuntos que solo tardíamente adquirieron relevancia en Hall, no son simples elucubraciones teóricas derivadas de las demandas de un establecimiento académico súbitamente interesado en la “temática”. No fueron apalabradas tardíamente para la escritura de algunos textos o conferencias, sino que constituyeron desde siempre parte sustancial de las molestias viscerales que lo constituían y movilizaban.

Así, por ejemplo, su texto “Pluralismo, raza y clase en la sociedad Caribe”, publicado en una compilación de la Unesco a finales de los años setenta, plasma sus tempranos abordajes sobre la raza y el racismo. Para las sociedades del Caribe, Hall subrayaba, “[...] el elemento de raza y color de la piel se combina con otros elementos habituales de los sistemas de estratificación no étnicos (instrucción, riqueza, profesión, ingresos, estilo de vida y valores) para componer la matriz de estratificación” (1978: 170). Cuestionando la idea de que la sociedad Caribe modal (aquellas sociedades

estratificadas por la clase/el color de la piel) es una sociedad plural en el sentido que estaría compuesta por entidades culturales separadas y con instituciones paralelas derivadas de tradiciones étnicas diversas, Hall considera que “Las pautas de estratificación según la raza o el color de la piel, de estratificación cultural y de estratificación laboral y de clase se entrecruzan” (1978: 152).

En este texto, Hall se dedica a mostrar las transformaciones de estas sociedades del Caribe desde el modelo de plantación esclavista hasta la actual situación postcolonial, haciendo un recorrido histórico por unas sociedades que “[...] dejan de ser sociedades de casta y se convierten en sociedades de clase” (1978: 168). En el Caribe, la raza y el racismo son experiencias profundas que galvanizan tanto la existencia de los sectores subalternizados como de las clases y sectores dominantes.

En otro artículo escrito para la Unesco dos años después, que lleva por título “Raza, articulación y sociedades estructuradas en dominación”, Hall se detiene a examinar las más visibles conceptualizaciones existentes hasta entonces en torno a la raza para introducir una serie de planteamientos teóricos y metodológicos de cómo debería ser abordada. Este examen parte de indicar que, en el cuerpo de la bibliografía existente para la época, se pueden diferenciar analíticamente dos grandes tendencias o enfoques para el análisis de la raza: el económico y el sociológico.

A pesar de la multiplicidad y matices de trabajos, Hall identifica que el enfoque económico se caracterizaría por asumir que las relaciones y estructuras económicas son las determinantes de la vida social. De ahí que, desde tal enfoque, “[...] esas divisiones sociales que asumen un carácter racial o étnico distintivo pueden atribuirse o explicarse principalmente con respecto a estructuras y procesos económicos” (1980: 306).

En contraste, el enfoque sociológico haría un énfasis explicativo en las relaciones sociales o culturales, no en las económicas: “El énfasis principal de esta segunda tendencia es la raza o etnicidad como características específicamente sociales o culturales de las formaciones sociales bajo discusión” (1980: 306). Para Hall, el contraste entre estos dos enfoques radica en la cuestión de si la raza se subsume analíticamente a la clase y a la lógica de acumulación

capitalista (a lo económico), o si es un fenómeno de marcación de diferencias y jerarquías de orden social y cultural en el cual poco o nada tienen que ver las relaciones económicas⁴³.

Es el problema del reduccionismo (económico o sociológico) lo que le preocupa a Hall, no solo como inquietud teórica, sino porque tiene implicaciones políticas importantes: de la forma en que se conceptualicen la raza y el racismo dependen, en gran medida, el diseño y la efectividad de las estrategias políticas antirracistas. De una mala conceptualización, se sigue a menudo una mala política: “El debate no es, sin embargo, exclusivamente teórico. Diferencias entre el análisis y la aproximación teóricos tienen efectos verdaderos para las estrategias de transformación política en tales sociedades” (1980: 307).

En esta discusión con los reduccionismos económico y sociológico, Hall no abandona el reto de pensar las relaciones entre clase y raza. No sigue el argumento facilista, hoy imperante, de que todo es raza (o cultura) desconociendo las condiciones materiales de reproducción de la existencia que no se circunscriben a las marcaciones y experiencias raciales. Antes que desconocer la clase, Hall propone una de las más sugerentes ideas al argumentar que: “La raza es entonces, también, la modalidad en la cual la clase es ‘vívida’, el medio a través del cual las relaciones de clase son experimentadas, la forma en la cual es apropiada y disputada” (1980: 341).

Para tomar distancia de ambos reduccionismos, en aquel texto Hall apela a las contribuciones de método de Marx. No es de sorprender esta apelación, ya que, como ya ha sido argumentado en los capítulos precedentes de este libro, para comienzos de los años ochenta, Hall se encontraba operando con un vocabulario en gran parte derivado de su forcejeo con el marxismo.

⁴³ El contraste es presentado por Hall en los siguientes términos: “Si la tendencia dominante del primer paradigma es intentar controlar todas las diferencias y especificidades dentro del marco de una lógica económica simplificante, entonces la de la segunda es parar con una serie de explicaciones plurales que no tienen una teorización adecuada, y las cuales al final son descriptivas en lugar de analíticas” (1980: 308).

Las tres premisas del método en Marx que Hall considera aquí relevantes para el estudio de la raza y el racismo son: 1) la premisa materialista, 2) la premisa de la especificidad histórica y 3) la premisa estructural. La premisa materialista supone que “[...] el análisis de las estructuras políticas e ideológicas deben ser aterrizadas en sus condiciones materiales de existencia [...]” (1980: 322). Aterrizadas no significa reducidas, ni mucho menos aplanar el análisis del racismo al economicismo. Esta premisa insiste en la relevancia de entender el racismo en sus articulaciones con las condiciones materiales de existencia en las cuales emerge y opera, en que no se soslaye la dimensión material del racismo y sus efectos.

Por su parte, la premisa de la especificidad histórica subraya la relevancia de pensar la raza y el racismo en sus especificidades históricas, en las particularidades y diferencias concretas. Antes que divagar en elucubraciones filosóficas sobre la raza y el racismo en general, para Hall, esta premisa de la especificidad histórica lo compele a que “Uno debería empezar, entonces, desde el trabajo histórico concreto que [tanto la raza como] el racismo cumple[n] bajo ciertas condiciones históricas” (1980: 337). Para Hall: “El racismo no es una característica fundamental de las sociedades humanas sino un fenómeno que es específicamente histórico” (1980: 336).

A estas dos premisas se le suma la premisa estructural, que Hall elabora desde la noción de articulación. Retomando planteamientos de Althusser y Laclau, la noción de articulación es presentada como una alternativa al reduccionismo económico, pero también a la concepción simplista de la totalidad social (esto es de la “totalidad expresiva”, para retomar la expresión de Althusser).

Articulación es una metáfora usada para ‘indicar relaciones de conexión y efectividad entre diferentes niveles de toda clase de cosas’, aunque él debía haber agregado que estas cosas requieren estar conectadas porque, aunque conectadas no son iguales. La unidad que forman no es entonces de identidad, donde una estructura recapitula o reproduce perfectamente o incluso “expresa” otra; o donde cada una es reducible a otra, o donde cada una es definida por las mismas determinaciones o tiene exactamente las mismas condiciones de existencia; o

incluso donde cada una se desarrolla de acuerdo a la efectividad de la misma contradicción [...] (1980: 325).

Esta idea de articulación, derivada de la premisa estructural, es considerada por Hall como una importante contribución para una conceptualización de la raza que escape a los reduccionismos económicos o sociológicos de los dos enfoques inicialmente planteados: “[...] continuaremos insistiendo en el valor potencialmente generativo del término y sus conceptos cognados, que nos dan una partida para pensar la unidad compleja y *differentiae specifica* de formaciones sociales [...]” (1980: 329).

A partir de estas discusiones, Hall presenta algunas indicaciones de método para el estudio del racismo que no oblitere su especificidad histórica:

El racismo no es una característica fundamental de las sociedades humanas sino un fenómeno que es específicamente histórico. Debería empezar con la suposición de diferencia, de especificidad y no de unicidad, de una estructura transhistórica o universal. Ello no es para negar que pueden existir ciertos elementos comunes a todos los sistemas sociales a los cuales uno podría atribuir el carácter de “racionalmente estructurados” (1980: 336).

En este sentido, a Hall le interesa menos el racismo en general que los diferentes racismos históricamente existentes, se preocupa menos por un racismo en abstracto que por las formaciones sociales racializadas concretas: “No estoy tan interesado en el racismo como un fenómeno singular marchando sin cambios a través del tiempo, sino en los diferentes racismos que surgen en circunstancias históricas específicas, y su eficacia, sus modos de operación” (2007a: 280). En otro texto, al respecto Hall precisaba: “En el análisis de formas históricas particulares de racismo haríamos bien en trabajar a un nivel de abstracción más concreto e historizado —por ejemplo, no el racismo en general, sino los racismos—” ([1986a] 2010: 280).

En un movimiento analítico que recuerda el rechazo de Foucault a los universales antropológicos, Hall es enfático en plantear:

“Las apelaciones a la ‘naturaleza humana’ no son explicaciones, son coartadas *alibi*” (1980: 338). De ahí que cuestione un sinnúmero de aproximaciones deshistorizantes y universalizantes del racismo. Esta preocupación de Hall por la especificidad histórica supone los abordajes del racismo que apelan a una deshistorizada naturaleza humana o a unas regularidades del funcionamiento del cerebro:

La pregunta no es si el hombre-en-general hace distinciones perceptuales entre grupos con características raciales y étnicas diferentes, sino más bien, ¿cuáles son las condiciones específicas en las cuales esta forma de distinción deviene socialmente pertinente e históricamente activa? (1980: 338).

Este énfasis en estudiar al racismo en sus singularidades históricas, en sus múltiples existencias y concreciones, se encuentra a contracorriente de una de las operaciones ideológicas a las cuales suele recurrir el racismo. Los efectos del racismo “[...] son similares a los de otras ideologías [...] le quitan sentido a la historia, trasladando estructuras históricamente específicas en el lenguaje atemporal de la naturaleza [...]” (1980: 342). Mediante esta operación ideológica de clausura, el racismo remite a la naturaleza, a la biología, lo que es en verdad contingencia e historia.

Desde esta perspectiva, Hall plantea “[...] una advertencia contra la extrapolación de una estructura universal y común del racismo que permanece igual, por fuera de su específica localización histórica” (1980: 337). En su historización de los racismos y las formaciones sociales racializadas, Hall problematiza los análisis que se quedan engolosinados en un plano de generalidades y que denuncian los vínculos abstractos entre el racismo y el capitalismo, pero que no se atreven a ahondar en los particulares entramados que hacen diferentes y específicos a los racismos en las distintas formaciones capitalistas:

Se necesita mostrar cómo y por qué el racismo ha sido específicamente sobre-determinado y articulado con ciertos capitalismo en diferentes estados de su desarrollo. Tampoco puede ser asumido que el racismo puede tomar una forma

única o seguir necesariamente una trayectoria o lógica, a través de una serie de pasos necesarios (1980: 338-339).

No es que Hall desconozca los vínculos generales entre racismo y capitalismo. Su invitación es que nos tomemos en serio lo que implica ahondar en sus singularidades, en las diferencias que hacen la diferencia, en aras de estar mejor colocados para entender e interrumpir aquellas concretas formaciones sociales racializadas que enfrentamos. Si nos anima la transformación social, las mundanales densidades e impurezas de lo concreto conforman un plano que no podemos darnos el lujo de soslayar.

Debido a las heterogéneas y contradictorias formas en las cuales lo racial se despliegan dentro de los diferentes sectores en una formación social determinada, el racismo se debe examinar en las temporalidades y direcciones dispares en las que se inscribe:

Necesitamos entender mejor las tensiones y contradicciones generadas por las temporalidades y direcciones dispares del desarrollo histórico. El racismo y las prácticas y estructuras racistas suceden con frecuencia en algunos, pero no en todos los sectores de la formación social; su impacto es profundo pero desigual; y su misma disparidad en términos de impacto puede ayudar a profundizar y exacerbar esos antagonismos sectoriales contradictorios ([1986a] 2010: 280).

En el trabajo de Hall, encontramos una aproximación no reduccionista a las preguntas sobre la interrelación entre clase y raza. Esto implica el doble movimiento analítico de no subsumir la raza a la clase (es decir, considerar la raza como un epifenómeno de la clase), así como evitar derivar mecánicamente la clase de la raza. Por lo tanto, no se puede suponer que hay una homogeneidad del sujeto de raza, ni mucho menos una unidad del sujeto de raza garantizada *a priori* de la unidad del sujeto de clase. No pasar por alto el carácter no homogéneo del sujeto de clase. “[...] no hay una identidad o correspondencia entre las prácticas económicas, políticas e ideológicas” ([1986] 2010: 282)⁴⁴.

⁴⁴ “La primacía que ha dado el marxismo a la contradicción capital-clase

Hall tampoco desconoce la dimensión del sujeto en el estudio del racismo. Así como para Fanón el colonialismo produce al sujeto colonial (tanto al colonizador como al colonizado), para Hall el racismo produce al sujeto racista (tanto al sujeto del privilegio racial como al sujeto racialmente inferiorizado):

El racismo produce el “sujeto racista” naturalizado. Este no es una función externa, que opera solamente contra aquellos que pretende desarticular (mantener silenciados). Es también pertinente para los sujetos dominados, aquellos grupos étnicos subordinados que viven esas relaciones en sus reales condiciones de existencia, y a la dominación de las clases dominantes, y a través de las representaciones imaginarias de una interpelación racista y quienes experimentan directamente su condición de “inferiores”, los otros. Sin embargo, estos procesos nunca son excluidos de la lucha de clases (1980: 342).

El racismo no sería una exterioridad a los sujetos, no se puede circunscribir al sujeto racista que articula a los sectores dominantes (desde el privilegio racial), sino que también constituye, aunque de distinta manera, a los sectores subalternizados (marcados como racialmente inferiores). Entender la dimensión constitutiva de los sujetos del racismo problematiza los análisis y las políticas que apelan a sujetos prístinos, en pura exterioridad. Nos invita a complejizar los dicotómicos modelos moralizantes que introducen banales idealizaciones.

es, en realidad, un problema. En su lógica, está implícito, aunque no se afirme que sea necesariamente así, que al final la contradicción principal no solo estructura toda otra contradicción, sino que además es su verdad. Consecuentemente, la contradicción capital-clase no solo tiene prioridad política, sino que a menudo hace las veces de llave maestra que puede revelar todos los secretos de la formación social. Es esencial, tanto en el plano teórico como en el político, que afrontemos las consecuencias del hecho, difícil de aceptar, de que uno puede salir del modo de producción capitalista y ver que la dominación no cesa, no solo la dominación de una raza sobre otras y especialmente de un género sobre otro, sino también la de una clase sobre otra” ([1983a] 2017: 338-339).

Estos tempranos planteamientos sobre el método para estudiar el racismo se entroncan y potencian en los años ochenta y noventa con sus conceptualizaciones de la raza y el racismo desde el giro postestructuralista primero, y la inflexión postcolonial después. Nociones como discurso, representación, *différance* y diáspora entran a engrosar sus análisis. En una palabra, a partir de la mitad de los años ochenta, Hall pone la raza y el racismo en el discurso, los inserta con mayor fuerza en la experiencia colonial. De ahí que a su temprana insistencia en la especificidad histórica, en el abordaje materialista y estructural en el estudio de la raza y el racismo, se sume esta perspectiva postestructuralista y postcolonial que hace énfasis en el discurso y la experiencia colonial.

Antes que una incontestable realidad biológica, Hall argumenta que la raza debe ser considerada como un discurso, como un hecho histórico-social, que supone sistemas de clasificación y de jerarquización que tienden a ser fijadas y naturalizadas (esto es, sacadas de la historia). La raza es una categoría *discursiva*, no biológica. Antes que una realidad por fuera del discurso, raza opera como una categoría organizadora de formas de hablar, sistemas de representación y prácticas sociales que constituyen un conjunto de diferencias, a menudo no especificadas, como marcaciones físicas —color de la piel, textura del cabello, características físicas y corporales, etc.— para diferenciar socialmente a un grupo de otro.

De esta manera, “[...] la raza es tanto un ‘hecho’ socioeconómico como una construcción social o un ‘evento’ discursivo [...]” (2017a: 105). Aunque suele aparecer y legitimarse socialmente como si fuera biología, como si derivara de nuestra naturaleza más profunda, Hall es contundente en afirmar que raza no es biología, no es naturaleza. Raza es discurso, es historia: “[...] la raza es en verdad un concepto histórico-social, no un discurso transhistórico basada en la biología, entonces no debe funcionar a través de la verdad del ‘referente biológico’, sino como una lógica discursiva” (1998: 290).

El planteamiento de Hall de la raza como una construcción discursiva es compartido por muchos autores, al punto que podríamos afirmar que hoy ha devenido en un lugar común. No obstante, aunque es muy común encontrar que los autores dicen que la raza es una construcción histórico-discursiva, lejos estamos

de que se asuman sus implicaciones de la misma manera. Ya lo decía Hall en sus conferencias en Harvard: “[...] que la raza es una construcción discursiva [...]. A pesar de que dichas afirmaciones casi han adquirido el estado canónico de la ortodoxia en determinados círculos avanzados, los críticos y los teóricos no siempre quieren decir lo mismo, ni extraen las mismas conclusiones conceptuales y políticas de tales conclusiones” (2019a: 46).

Operando desde una noción de discurso constitutiva del mundo, Hall problematiza las simples distinciones que conciben la realidad como exterioridad del discurso, o las apelaciones a la biología, a la ciencia o a la naturaleza como inocentes estrategias de autorización al margen de la historia y de la política. Como expusimos con detenimiento en el capítulo pasado, para Hall “[...] el término ‘discurso’ supone precisamente romper con la distinción entre estos dos niveles de ‘ideas puras’ y ‘práctica bruta’ a favor de la insistencia en que todas las prácticas humanas, sociales y culturales están siempre en ambos niveles, es decir, son siempre *prácticas discursivas*” (2019a: 56).

Así, como muchos otros autores, Hall desplaza el análisis de la raza en términos de biología y hace énfasis en las estrategias discursivas que la constituyen y naturalizan en momentos históricos y lugares sociales concretos. Con su propuesta, Hall busca que “[...] logremos pasar de forma definitiva e irrevocable de una concepción de la raza garantizada biogenéticamente, a una que sea discursiva-histórica” (2019a: 73). Esto no significa que Hall desconozca el poder que conserva la apelación a la biología para galvanizar el concepto de raza. En sociedades como las nuestras, la biología opera dentro de un régimen de verdad que tiene un poderoso efecto de realidad. En los más variados imaginarios sociales y en unos expertos, la raza sigue siendo una realidad genética incuestionable, existe como si fuese una obvia entidad biológica:

[...] el rastro biológico sigue funcionando incluso cuando está en silencio, pero ahora, no como la verdad, sino como el garante de la verdad. Esa es una cuestión de poder discursivo. No es una cuestión de lo que es verdad, sino de lo que se hace para estar en la verdad. Tal es la forma en que operan

los discursos raciales. Para utilizar una conocida frase de Foucault, se trata de un “régimen de verdad” (1998: 290).

Afirmar que la raza es discursiva e históricamente construida, que no es un hecho dado de la naturaleza o de la biología, no significa que la raza no tenga efectos reales en la existencia de los sujetos racializados ni que esos diacríticos corporeizados endosados a la naturaleza y la biología no ameriten ser examinados en su función de garantizar las desigualdades sociales. “Avanzar con firmeza hacia una concepción rigurosamente socio histórica, cultural y discursiva de las políticas de raza no implica en ningún caso negar la especificidad de las experiencias compartidas de la opresión, la explotación y la marginación que se estructuran sobre la base racial” (2019a: 77).

Al plantear que la raza es discursivamente constituida, Hall no está afirmando que la raza sea simplemente discurso. No puede dejar de ser discurso, aunque no sea nunca únicamente discurso. Es un “hecho” del mundo pero en cuanto tal, es siempre producido en el discurso y no por fuera de este. No se puede separar el discurso-raza de eso que sería la entidad-raza prediscursiva, como tampoco se puede separar el haz del envés de una hoja. Refiriéndose al cuerpo racializado, Hall clarifica el punto sobre el que he insistido aquí:

[...] resulta cada vez más difícil identificar cómo sería este cuerpo presocial, prediscursivo, puramente natural y material, y no racializado; dónde podríamos encontrarlo y cómo podríamos identificarlo fuera del juego de lo discursivo. Esto no quiere decir, no obstante, que al asumir la posición discursiva cancelemos la naturaleza; solo estamos diciendo que no puede tomarse como el “origen” prediscursivo de los discursos raciales o como la fuente de su verdad fundacional (2019a: 59-60).

Aunque las razas no existen biológicamente, los discursos apelan a la raza *como si* estas existieran, tienen efectos en la realidad, se anudan con relaciones de poder y procesos de explotación de cuerpos, gentes y espacios racializados:

[...] a pesar de que es “solo un discurso”, tiene por esa misma razón una realidad, en la misma medida en que tiene efectos raciales: efectos materiales en cómo se distribuyen el poder y los recursos materiales, efectos simbólicos en cómo se clasifican los grupos en sus relaciones entre sí, efectos físicos que forman el espacio interior de la existencia de cada sujeto construido por ella y atrapado en el juego de sus significantes (2019a: 71-72).

Así, cuestionar la explicación biologicista de la existencia de las razas, no nos exime de dar cuenta de cómo esta explicación ha adquirido el lugar de sentido común ni cómo ha operado históricamente. Al apelar a la biología, “[...] el discurso racial [tiene como] función [...] esconder lo que son diferencias sociohistóricas y culturales” (2019: 80). Esta obliteración nos compele a examinar sus particulares estrategias y efectos en la cristalización y naturalización de la raza.

Desde estas elaboraciones de Hall, la raza debe entenderse como un sistema de clasificación social de la diferencia, uno cuya especificidad radica en una fijación esencializada que se impone a través de una serie de marcadores corporales (color de piel, por ejemplo) como evidencia incuestionable, y desde el que se vehiculizan y legitiman una serie de concepciones y de relaciones de poder.

La raza como significante posibilita, en un momento y formación social dada, cierto ordenamiento e inteligibilidad del mundo. En tanto principio de inteligibilidad, establece un orden racializado del mundo y de la experiencia social: “[...] a pesar de lo odioso que pueda ser el racismo como hecho histórico, no deja de ser también un *sistema de significado*, un modo de organizar y clasificar significativamente el mundo” (2019a: 46). Determina qué cuerpos y prácticas están fuera de lugar y cuáles no solo pertenecen, sino que definen el lugar mismo. No solo son buenas para pensar el mundo, sino que encarnan y agencian ciertos mundos:

[...] la raza da significado al mundo a través de su *funcionamiento discursivo*, genera un cierto sentido del mundo, construye un orden de inteligibilidad, organiza las prácticas hu-

manas dentro de sus categorías y por lo tanto acaba de tener un efecto real. Comprender este funcionamiento discursivo significa entender la raza como un significante resbaladizo (2019a: 80).

La noción de significante resbaladizo es central en la conceptualización de Hall. No es un significante que ya está clausurado en los significados y prácticas que se le articulan, sino que se encuentra en permanente deslizamiento, en un constante diferir (lo que enfatiza la noción derrideana de *différance*). Un significante resbaladizo que, además, no puede escapar a la multiacentalidad propia de las prácticas de significación: “No hay escapatoria a lo que Mijaíl Bajtín llamaría la ‘multiacentalidad’ del significado racial, no hay forma de evitar que la cultura se deslice dentro de la semiosis indeterminada del significado” (2019a: 78). Por lo tanto, este significante no se vincula tersamente a un único y preestablecido significado, no se asocia de manera univoca a una práctica; lo que no quiere decir que cualquier significado o práctica puedan ser igualmente articulados a este significante de raza.

Por supuesto, Hall no concibe la raza como un discurso homogéneo que pueda entenderse de una única manera. La raza siempre se constituye por múltiples y contradictorios discursos. No hay un solo discurso en torno a la raza, aunque en determinados momentos y formaciones racializadas se puede trazar uno dominante que incluso puede devenir en hegemónico.

Hall insiste en argumentar que raza es un significante resbaladizo, uno que opera en un sistema de diferencias y jerarquías, que se asocia con otras cadenas de significación en orden ascendente que marcan tajantes distinciones culturales y civilizacionales:

[...] la raza como un significante resbaladizo en la construcción de la cadena de equivalencias que nos permite interpretar a partir de los signos visibles de ‘las diferencias físicas más manifiestas de color, pelo y esqueleto’ aquellos significados que, si retrocedemos en la cadena, resultan fijados en lo biológico y lo genético, por así decir, pero que si ascendemos en la cadena, se fijan para referirse a lo cultural y lo civilizatorio (2019a: 99).

Esta apelación a la naturaleza o a la biología para explicar lo que es social e histórico, tiene los efectos de eternalización o naturalización propios de la operación ideológica: “[...] el racismo descubre lo que otras ideologías tienen que construir: una base aparentemente natural y universal (1980: 341). En esta especificidad del racismo como ideología que *descubre* lo que otras ideologías tienen que construir, radica su obviedad y tozudez. Es necesario entender cuáles son las claves de la efectividad y persistencia del racismo:

[...] la aparente simplicidad y rigidez del racismo es precisamente lo que resulta sintomáticamente relevante. *La rigidez del racismo es la clave de su complejidad*. Su capacidad de separar el complejo mundo cultural e histórico en dos grandes opuestos esconde la profunda ambivalencia de sentimientos, actitudes, creencias y cosmovisiones que siempre niegan estar cuidadosamente estabilizadas o estar bien fijadas (2019a: 73).

Uno de los efectos del racismo es edificar divisiones consideradas insalvables entre poblaciones e individuos racializados. Eso opera desde la instauración de un orden binario abiertamente jerarquizado, en el cual se inscriben inteligibilidades e inferioridades naturalizadas: “El racismo, por supuesto, opera al construir fronteras simbólicas infranqueables entre categorías racialmente constituidas y su sistema de representación típicamente binario que constantemente marca y trata de fijar y naturalizar la diferencia entre pertenencia y otredad” ([1988b] 2010: 308-309). Así, el racismo puede ser entendido como un tipo de práctica cuya especificidad refiere a la naturalización de la segregación, separación y jerarquización de la diferencia: “El racismo es una estructura de discurso y representación que trata de expulsar simbólicamente al Otro —lanzarlo afuera, colocarlo allá, en el Tercer Mundo, en el margen—” ([1989b] 2010: 344).

En esta inflexión colonial, el racismo pretende instaurar y naturalizar un sistema de oposiciones binarias jerarquizadas, en donde uno de los extremos es inferiorizado, un sujeto siempre inadecuado que debe ser tutelado, anomalía salvaje y desviada, mientras que el otro se presenta como el representante de la moral, la civilización, como la encarnación misma de la humanidad:

El discurso racializado está estructurado por medio de un conjunto de oposiciones binarias. Existe la poderosa oposición entre “civilización” (blanca) y “salvajismo” (negro). Existe la oposición entre las características biológicas u orgánicas de las razas “blanca” y “negra”, polarizada hacia sus extremos opuestos: cada una significadora de una diferencia absoluta entre “tipos” o especies humanas. Existen las ricas distinciones que se aglomeran alrededor del enlace supuesto, por un lado, entre las “razas” blancas y el desarrollo intelectual —refinamiento, aprendizaje y conocimiento, la creencia en la razón, la presencia de instituciones desarrolladas, el gobierno y la ley formal, y una “restricción civilizada”; en su vida cívica, emocional y sexual, todo lo cual está asociado con “Cultura”— y, por otro lado, la conexión entre las “razas” negras y cualquier cosa que sea instinto, la expresión abierta de la emoción y los sentimientos en lugar del intelecto, una ausencia de “refinamiento civilizado” en la vida sexual y social, una dependencia del rito y la costumbre, y la ausencia de instituciones cívicas desarrolladas, todo lo cual está ligado a la “Naturaleza”. Finalmente, existe la polarización de la oposición entre la “pureza” racial por un lado y la “contaminación” que surge del intermatrimonio, la hibridez racial y la mezcla de razas ([1997a] 2010: 426).

Como veremos en el próximo capítulo, Hall no considera el colonialismo como algo del pasado, sino como una experiencia histórica que constituye de múltiples y profundas maneras nuestro presente. El racismo es una de estas improntas, aunque hoy ha adquirido densidades, eufemizaciones y coexistencias heterogéneamente lugarizadas, y muchas otras cosas, que lo hacen distinto de los racismos en el temprano periodo colonial. Se comparte, sin embargo, una matriz eurocéntrica que ha sido crucial para la configuración de la raza y del racismo:

El discurso de la raza, con su patologización y fetichización del otro en términos corporales, es desde este punto de vista una manifestación históricamente específica y especialmente salvaje y virulenta dentro de esa formación discursiva de la

diferencia cultural más amplia que podríamos llamar eurocentrismo u occidentocentrismo (2019a: 81).

El papel de la ciencia, esa que se presenta ahora en el lenguaje de la genómica, ha sido en gran parte garante epistémico del orden racializado históricamente existente. Aunque se pueden registrar disidencias, el lenguaje de la ciencia, que ha venido a ocupar al de la teología en su lugar de sancionadora de verdades y efectos de realidad, articulan cerramientos y autorizaciones desde las cuales se establecen las certezas de las grandes, inconmensurables e inmutables divisiones raciales del mundo:

Al hablar de los efectos discursivos y culturales de la ciencia como régimen de verdad, sugiero que todo el papel de la ciencia en el lenguaje de la raza, como lo tuvo antes la religión, ha sido el de ofrecer la certeza precisa y la garantía de conocimiento absoluto que ningún otro sistema de conocimiento ha podido proporcionar (2019a: 63).

Hall es claro en argumentar que “[...] la raza [...] nunca es el signo de una ley científica fija, probada y objetiva que opere fuera del discurso y, como tal, justifique su propia validez” (2017a: 105). Esto no implica que Hall considere que la realidad simplemente no existe o que es solo el resultado de la imaginación del poder, ni que la ciencia puede ser circunscrita a una historia de patrañas de legitimación del orden existente que nada tiene que ver con el conocimiento del mundo físico material.

No pretendo afirmar nada tan inverosímil como que la ciencia no puede aportarnos conocimiento del mundo físico material. Nada de lo que diga deberá interpretarse como argumento de que no existen diferencias psicológicas, morfológicas o genéticas entre grupos de personas en el mundo. Pero mi pregunta es: ¿qué *significan* estas diferencias? ¿Pueden explicar, o servir de fundamento para alguna noción de verdad sobre las diferencias de poder y riqueza, de comportamiento y distribución, de cultura, idioma y demás; aspectos que constituyen

los objetos *reales* a los que el discurso racializado se ha referido a lo largo de la historia moderna? (2019a: 62-63).

Por supuesto que la raza “[...] funciona desde los marcadores físicos de la diferencia *en el cuerpo* como significantes privilegiados de su régimen de verdad” (2019: 72). Pero de esto no se sigue que dichos marcadores físicos se corresponden con entidades biológicas discretas ni mucho menos explican las desigualdades entre los seres humanos:

No se trata de que no haya características biológicas entre las distintas poblaciones, y desde luego no se trata de que la “raza” se use de forma tan ambigua que no podamos identificar algunas de las “diferencias físicas más manifiestas de color, pelo y esqueleto” a las que se refiere el término. Más bien, el problema es que el nivel biológico-científico *nunca podrá hacer lo que reclama hacer en el discurso*: no puede establecer diferencias permanentes entre distintas familias de razas, no puede otorgar a estas diferencias culturales, sociales, económicas e históricas una base garantizada de herencia en distinciones genéticas; y no puede fijar, para bien o para mal, las características culturales, cognitivas, emocionales y sociales de las poblaciones a las que se refiere. Sin embargo, dado que estas diferencias existen, por “burdas” que sean en términos científicos, es posible otorgarles un significado: *se pueden construir y reconstruir como objetos discursivos*. Como tales, pueden usarse para realizar todo tipo de funciones discursivas. Tales construcciones de la diferencia pueden producir cierto tipo de conocimiento sobre el mundo, incluida la producción de un conocimiento racializado de un tipo obvio, que se da por hecho, de sentido común, y que es la más peligrosa de todas las formas de conocimiento, ya que es la más inconsciente. Este conocimiento racializado sobre la diferencia tiene el poder de organizar la conducta cotidiana, así como las distintas prácticas de los grupos entre sí; este tipo de conocimiento se adentra y desfigura profundamente la cultura de las sociedades en las que actúa durante largos periodos (2019a: 71).

Inspirado en los aportes de Fanon, para Hall, estos marcadores físicos tienen que ver con evidencias empíricas que son constatables a la simple mirada de los cuerpos. Son significantes de la epidermización que permiten fijar en la mirada racializada la obviedad de la raza que indexan las más profundas y verdaderas diferencias e inconmensurabilidades:

La epidermización fija la “verdad” de la diferencia racial en su *inscripción corporal*, y esto convierte al cuerpo negro en sí mismo y a sus características psicológicas en el punto definitivo de la voluntad de verdad o del régimen de verdad sobre la raza, que a su vez implica que el cuerpo negro es una suerte de significante trascendental, algo capaz de resolver el significado de la raza *tout court* (2019a: 67)

Sin duda, hoy, la genética (o la genómica) se ha posicionado en el imaginario social y en el de algunos científicos como la garantía de la existencia de una supuesta realidad biológica de unas agrupaciones no solo identificables sino también contrastables desde marcadores y perfiles de ancestría. A pesar de las arrogancias de algunos científicos metropolitanos y periféricos que insisten en las garantías derivadas de estas distinciones racializadas, que insisten en sus oblicuas apelaciones a una racialización del mundo en busca de acallar a quienes no pueden movilizar sus capitales simbólicos de expertos, en Hall encontramos una conceptualización que instaura, en las mundanales disputas y configuraciones de la historia y en la política, la fuerza del discurso de la raza:

La diferencia genética —el último refugio de las ideologías racistas— no puede ser usada para diferenciar un pueblo de otro. La raza es una categoría *discursiva*, no biológica. Es decir, es la categoría organizadora de aquellas maneras de hablar, de aquellos sistemas de representación y de las prácticas sociales (discursos) que utilizan un conjunto suelto y a menudo no-específico de diferencias en las características físicas —el color de la piel, la textura del pelo, los rasgos físicos y corporales, etc.— como *marcas simbólicas* a fin de diferenciar un grupo de otro en lo social ([1992c] 2010: 386).

Gústense o no a los científicos, las distinciones racializadas no son inocentes⁴⁵. No podemos desconocer que estas distinciones racializadas suelen establecer equivalencias de sentido entre un registro biológico o natural y unos registros sociales, morales y cognitivos. Desde un registro (que suele presentarse como ineluctable, como dato frío y contrastable del laboratorio, resultado del profundo y verdadero conocimiento de las indexaciones corporeizadas), se leen las otras dimensiones de la vida social e histórica de las gentes.

De ahí la insistencia de Hall en la lógica discursiva que subyace como condición de posibilidad y de existencia de la raza, fijando diferencias y desigualdades entre los seres humanos: “Quiero insistir en que su lógica es discursiva en este sentido, que los discursos raciales producen, marcan, y fijan las diferencias y la diversidad infinita de los seres humanos a través de una rígida codificación binaria” (1998: 290). De estas clasificaciones, se establecen una serie de correspondencias entre supuestas diferencias biológicas con unas equivalentes características culturales, intelectuales y morales. Este juego de correspondencias es como un destino garantizado por una serie de cerramientos que se enuncian como biológicos, inscritos en lo más profundo de los cuerpos: “Esa lógica [discursiva de fijación de las razas] establece una cadena de correspondencias, tanto entre lo físico y lo cultural, entre las características intelectuales y cognitivas; ofrece la legibilidad de un sistema social en el que opera; nos permite descifrar significados diferentes desde la fijación racial del significante ‘raza’[...]” (1998: 290).

La biología aparece como naturaleza, se la imagina por fuera de la historia y la cultura. Las apelaciones a la biología como garante explicativo y anclaje discursivo de las diferencias entre las razas buscan fijar en la naturaleza diferencias que, además de inconmensurables, son ineluctables. A esto, Hall lo define como una estrategia representacional que recurre a la naturalización para clausurar los juegos contingentes de la cultura y la historia:

⁴⁵ Ni siquiera aquellas que operan eufemísticamente, como las de patrones de ancestría. Ni siquiera las que la intencionalidad del científico imagina por fuera de las categorías raciales.

Típico de este régimen racializado de representación era la práctica de reducir la cultura de los pueblos negros a naturaleza o a diferencia *naturalizada*. La lógica detrás de la naturalización es sencilla. Si las diferencias entre blancos y negros eran ‘culturales’, entonces están abiertas a la modificación y al cambio. Pero si son “naturales” —como creían los dueños de esclavos— entonces están fuera de la historia, son permanentes y fijas. La “naturalización”, es por consiguiente, una estrategia representacional diseñada para *fixar* la “diferencia” y así *asegurarla para siempre* ([1997b] 2010: 428).

De ahí que la biología operase como “destino”, como una condición de la cual no se puede escapar y a la cual los individuos se encuentran fijados no solo en las visibilidades de sus cuerpos (constatables en su obviedad a la mirada racial), sino en los derivados constreñimientos de sus comportamientos, habilidades y disposiciones⁴⁶. Esto legitima no solo el orden racializado existente, sino que lo reproduce en sus contundentes materialidades: “[...] a través de esa lectura, organiza, regula y da sentido a las prácticas sociales a través de la distribución de los recursos materiales y simbólicos entre los diferentes grupos y el establecimiento de la jerarquía racial” (1998: 290).

El cuerpo ha sido objeto de escrutinio privilegiado de la mirada racial. En su supuesta obviedad, se inscriben los marcadores corporeizados de la verdad profunda de las diferencias entre las razas, una verdad que hoy se suele glosar en un brumoso lenguaje genómico cuya autoridad es incontestada y se mantiene fuera del escrutinio del neófito.

Esta incontrovertible “obviedad”, a los ojos de las marcaciones corporeizadas de la diferencia racial, ha sido fuente de su persistencia: “El cuerpo mismo y su diferencia eran visibles a todo el mundo y así proveían la ‘evidencia incontrovertible’ para una naturalización de la diferencia racial” ([1997b] 2010: 427). Su tozudez y contundencia han radicado en la naturalización de la

⁴⁶ “[...] su biología era su ‘destino’. No solamente eran los negros representados en términos de sus características esenciales. Eran reducidos a una esencia” ([1997b] 2010: 428).

mirada: “[...] la raza en mi opinión siempre ha sido útil porque está ahí, puedes verla desde el final del camino, confías en la evidencia de tus ojos, te dice que se ven diferentes, por lo que deben ser diferentes” (2007: 41)⁴⁷.

Recurriendo a la conceptualización de Fanon, Hall argumenta que esas marcaciones corporeizadas de la diferencia racial pueden ser entendidas como “significantes de la epidermización”. Estos significantes de la epidermización son indicadores a flor de piel, en la superficie misma de los cuerpos, expuesta al escrutinio de la mirada racializada, de lo que no puede ser visto:

Lo que da lugar a estos evidentes y muy visibles signos de diferencia racial —pelo rizado, gran nariz, labios gruesos, grandes nalgas y, tal y como delicadamente enunciaba el escritor francés Michel Cournot, al que a su vez citaba Fanon, penes que ‘llenarían una catedral’— y los produce como significativos, lo que los epidermiza, es algo *que no puede verse*: el código genético (2019a: 67).

Estos significantes de la epidermización “[...] funcionan precisamente por metáfora y metonimia” (2019a: 68). Operan tanto en el eje vertical de la metáfora sustituyendo cultura e historia por biología y naturaleza⁴⁸, como en el plano horizontal de la metonimia conectándolos con grados de civilización y barbarie⁴⁹. Sus efectos

⁴⁷ “[...] está más cerca del discurso de la diferencia sexual, que también ‘lee’ la evidencia del cuerpo discursivamente, e intenta resolver significados sociales y culturales biológicamente; y, por lo tanto, adquiere parte de la misma obviedad dominante que tiene la raza dentro del ‘campo de visión’ [...]” (2019a: 72).

⁴⁸ “[...] metafóricamente [...]. Lo que se sostiene como ‘obvio’ en el sentido común de la apariencia es por lo tanto el negro ‘verdadero’ en el plano genético de la cadena, que es dominio de la ciencia y que se refiere a algo que solo puede verse en sus efectos, a saber, las diferencias corporales de ‘color, pelo y esqueleto’” (2019a: 68).

⁴⁹ “la metonimia [...] se leerán como ‘verdaderos’ cuando se trate de diferencias culturales, capacidad cognitiva e intelectual, temperamento emocional y logro social, y en última instancia para registrar el grado de ‘civilización’ y ‘barbarie’, que, desde la Ilustración, es en lo que ha consis-

son los de una inscripción, una que Hall define como el “proceso de epidermización”: esto es, un proceso que implica “[...] la inscripción de la diferencia racial en la piel” (2019a: 67). Las obviedades de la mirada constatan una verdad profunda que inscribe y fija los cuerpos racializados: “Así que lo que tiende a fijar la raza en su obviedad y visibilidad —en las características físicas de ‘color, pelo y esqueleto’— no es nada más que los significantes de un código invisible que escribe la diferencia en el cuerpo negro” (2019a: 68).

En estos significantes de la epidermización, el color ha jugado un papel destacado, aunque lejos está de haber sido el único. Al respecto, refiriéndose a sus más tempranas experiencias en Jamaica, Hall precisaba:

[...] el color era el marcador de límite visual más obvio. Permitía aprehender procesos que no se podían ver a simple vista, pero que sabíamos que funcionaban de manera invisible dentro del cuerpo. Esas equivalencias son de primera importancia: no, como dicen sus críticos, porque es “solo una cuestión de lenguaje”, sino porque tales sistemas discursivos configuran y gobiernan las prácticas sociales y viceversa (2017a: 104).

El color como “significante de la epidermización” ancla los cuerpos a unas categorías raciales de las que no se puede fácilmente escapar, indica una serie de historias y supone un repertorio de comportamientos esperados. Evoca, metafórica y metonímicamente, un lugar en la historia y en la estructura social jerarquizada.

En estos significantes y procesos de epidermización, se cristalizan las más contradictorias ansiedades raciales: “[...] estos atributos corporales [...] se convierten en los *objetos* de la fantasía psíquica en nuestras vidas subjetivas, institucionales y en las prácticas sociales cotidianas” (2019: 73). Así, el racismo despliega narrativas y emociones ambivalentes. Desde la perspectiva de los sujetos privilegiados racialmente, se articulan a la vez narrativas de inferiorización y emociones del deprecio, a la par de fantasías donde tienen cabida la envidia o la nostalgia: “[...] el racismo se potencializa no sólo por el posicionamiento de los negros como

tido la clasificación racial” (2019a: 68).

especies inferiores sino también, y al mismo tiempo, por una envidia y deseo inexpresados [...]” ([1988b] 2010: 308).

Esta ambivalencia del racismo ha sido poco explorada. Abyección al tiempo que nostalgia, desprecio al tiempo que inconfesada envidia, complejizan los análisis que se detienen en un lado de la moneda: “[...] el racismo construye al sujeto negro: buen salvaje y vengador violento. Y en esta duplicidad, el miedo y el deseo se doblan el uno por el otro y juegan a través de las estructuras de la otredad, complicando su política” ([1988b] 2010: 309). Perder de vista esta ambivalencia, estos dos registros del racismo, aplanan cualquier abordaje del racismo: “[...] el racismo tiene dos registros diferentes, siempre interrelacionados, y nunca uno sin el otro [...] eres negro, por lo tanto, eres más emocional que intelectual, estás más dotado sexualmente, etcétera, etcétera, etcétera. Así que siempre ha habido una interrelación entre estos dos registros, el biológico y el cultural [...]” (2007b: 41). Esta ambivalencia es central al discurso racial:

Vemos que junto a las narrativas de la raza dependientes, infantiles, perversas, bárbaras, primitivas y traicioneras producidas por el sistema de representación se encuentra una poderosa nostalgia que nunca está demasiado lejos; la nostalgia que inscribe el deseo oculto en las llamadas sociedades civilizadas del poder erótico del cuerpo, de un registro emocional de la expresividad, de la resistencia elocuente al sufrimiento, de una fuerza rítmica, que —por algunas diferencias esenciales— aparentemente se han perdido en el llamado mundo civilizado. La doble inscripción del discurso racial —la violencia del racismo que se estructura en torno a la pérdida, el deseo del otro que está inextricablemente aparejado a su destrucción— significa que las estructuras discursivas a las que nos enfrentamos nunca pueden hablar por sí solas, la una sin la otra, ambas son igualmente una proyección narrativa esencializadora del propio sistema binario (2019a: 75).

No hay racismo sin raza, ni raza sin racismo. Ni siquiera en aquellas modalidades de racismo donde el significante de cultura

ha desplazado al ahora más problematizado significante de la raza. Recordemos con Foucault que no podemos confundir palabras con conceptos, como tampoco podemos equiparar objetos con cosas⁵⁰. Que en un discurso en particular no aparezca la palabra ‘raza’ enunciada explícitamente, no quiere decir necesariamente que no se encentren operando los significados y las prácticas que se asocian con raza. Cuando Hall se refiere a raza como signifi- cante resbaladizo, no desconoce que ese significante pueda estar operando eufeminizado en otras palabras, como las de etnia, lugar o cultura, por ejemplo.

Más todavía, hay racismos que operan sin que se los reconoz- ca o enuncie como tales. No todos los racismos se presentan de forma explícita y descarnada. Algunos operan subrepticamente, eufemísticamente, oblicuamente. Como si fueran una especie de racismos vergonzantes o de racismos no asumidos. Ninguno deja de ser racismo, ni puede desmarcarse en sus complicidades con las estructuras racializadas de privilegio/subalternización.

Para su experiencia en la Jamaica colonial, Hall retoma el concepto freudiano de *desmentida* para subrayar la coexistencia de una omnipresencia de la raza en la estructuración de la cotidiani- dad y jerarquizaciones sociales con una obliteración de cualquier referencia explícita a los significantes de raza o de negro. Se habi- lita así “La coexistencia de la autoridad absoluta del orden racial, por un lado, y su perpetua desmentida por el otro” (2017a: 96). Desmentida es un saber y no saber al tiempo, una negación en el plano de la conciencia que vuelve como una incontenible fuerza estructurante hecha síntoma:

La esencia de la desmentida es precisamente saber y no saber al mismo tiempo [...] Jamaica fue un caso no de represión como tal, sino de una negativa psíquica colectiva. Censurada de hablar sobre la conflictiva existencia de la raza, Jamaica —especialmente la clase media— produjo en ese espacio au- sente/presente no solo una plétora de habla, sino mil eufemis- mos, evasiones y rodeos (2017a: 100)

⁵⁰ Para ampliar lo que estas distinciones implican, puede consultarse a Fou- cault ([1969] 2010).

Dados estos complejos desplazamientos y encubrimientos, Hall no solo habla del racismo biológico, sino también del racismo cultural. No solo la biología, sino también la cultura puede habilitar el racismo. Hoy, el racismo cultural puede ser mucho más explícito en ciertos ámbitos intelectuales, sociales y políticos que el más burdo racismo biológico: “El racismo cultural es tan importante como el racismo biológico, y de hecho en nuestro mundo es mucho más potente. Lo preocupante es que cuando el racismo cultural es dominante, siempre lleva consigo un rastro de racismo biológico” (2007a: 41). En tales entramados, la cultura puede incluso ocupar el lugar de significantes de la epidermización como el color, que pueden devenir en indicadores metafóricos y metonímicos asociados a la raza.

El proceso de mapeo social incluyó el estereotipo no solo de sangre, pero también de características culturales [...]. Los estereotipos culturales podrían considerarse *como color*: fijo e inamovible porque —aparentemente— no se deriva de la historia, sino de la naturaleza [...]. El efecto de esto fue arreglar, naturalizar y normalizar la diferencia racial, traduciendo la apariencia física en significado social (2017a: 104; énfasis en el original).

Hall se muestra pesimista con la concepción y prácticas de las políticas y luchas antirracistas que simplemente invierten los términos del racismo, que asumen una concepción esencialista de la raza: “[...] la política de oposición a los sistemas de clasificación racistas funciona tan a menudo exactamente igual en lo discursivo que los sistemas a los que se enfrenta: a través de una concepción esencializadora de la raza. El antirracismo invierte la posición de todos los términos en el sistema discursivo” (2019a: 75).

Esta estrategia de simple inversión reproduce la arquitectura del discurso racista: “[...] el discurso del antirracismo ha comúnmente utilizado una estrategia de reversos y de inversión, volteando la ‘estética maniquea’ del discurso colonial de arriba abajo” ([1988] 2010: 309). Así, en esta simple inversión, donde antes había pura negatividad y desprecio, ahora hay simple positividad

e idealización. Donde había una inferiorización por naturaleza, por biología, hoy se esgrime una superioridad moral, política y epistémica apelando a las garantías raciales:

[...] movimientos antirracistas de todo el mundo sostienen que precisamente las características de una esencia racial aseguran una posición positiva, especial, privilegiada o hasta excepcional para los negros en la historia, que además se transmite por herencia biológica y genética, de la que las “diferencias físicas más manifiestas” son señal y garantía. El valor de cada uno de los significantes en el sistema discursivo se ha invertido, de negativo a positivo, pero paradójicamente el paradigma sigue siendo el mismo [...] (2019a: 75).

En el cierre de este capítulo, volveré sobre las elaboraciones de Hall en torno lo que denomina el final del “sujeto negro esencial”, de su propuesta para que las luchas antirracistas no repliquen los supuestos del racismo al limitarse a meras inversiones del sistema de diferencias en jerarquía que subyace al racismo⁵¹. Por ahora, es suficiente con indicar que Hall se inclina por tomarse en serio las implicaciones del giro discursivo para articular unas políticas antirracistas que asuman que las subjetividades políticas negras no están garantizadas por cerramientos biológicos ni por apelaciones trascendentales a la historia o cultura negra:

Pero avanzar hacia una concepción discursiva de las políticas raciales supone, insisto, reconocer que cualquier tradición cultural es una *reelaboración*, una *nueva* producción, una transformación, una nueva versión de una identidad que es específica del tiempo, el lugar y las circunstancias y que por lo tanto *no puede* ser la conservación ni la réplica persistente, in-

⁵¹ “Tras la idea de que determinada característica o fenómeno social, político, moral o estético asociado a la población negra puede garantizar la pertinencia de una estrategia política, la validez de cierta actitud, o el valor de determinada producción cultural, nos topamos con la suposición de que la verdad de dicha estrategia, actitud o labor artística se sostiene en las características raciales de quienes participan en ella” (2019a: 48).

alterada a lo largo del tiempo, el espacio y la historia de cierta 'mismidad' esencial, original y naturalizada (2019a: 77).

Etnicidad

Para comprender los planteamientos de Hall en torno a etnicidad, hay que tomar distancia de lo que se suele asociar a este concepto en muchos lugares de América Latina. En Colombia, por ejemplo, etnicidad refiere a una particular diferencia cultural que encarnan paradigmáticamente los pueblos indígenas y afrodescendientes. A estos pueblos se los suele enunciar como grupos étnicos, para diferenciarlos del grueso de los otros colombianos que no lo son. Los grupos étnicos a menudo son enunciados como comunidades, con territorios colectivos, unas prácticas tradicionales de producción y con unas identidades culturales. La posesión de una lengua propia (como en el caso de muchas comunidades indígenas y de algunas poblaciones afrodescendientes como en San Basilio de Palenque y el creole de los raizales en las islas del Caribe) es un criterio importante, pero no uno necesario para ser considerado grupo étnico. Entendidos así, los grupos étnicos han sido los "otros de la nación" (en palabras de Rita Segato, 2007).

En contraste con estas acepciones más comunes en América Latina, para Hall ([1991b] 2010: 503-504) la etnicidad no solo incluye las "minorías étnicas" sino también ciertos grupos que, convencionalmente, han sido considerados carentes de ella como los ingleses:

En mi terminología, todo el mundo tiene una etnicidad porque todo el mundo viene de una tradición cultural, un contexto cultural, un contexto histórico, lo cual es la fuente de sus producciones de sujeto, por lo que todo el mundo tiene una etnicidad, incluyendo los británicos: lo inglés (1999: 228).

Su conceptualización de la etnicidad no está limitada a las poblaciones que aparecen como tradicionales, comunales, ancestrales. Para Hall, etnicidad refiere a las sociedades que se constituyen como un nosotros asociados a un lugar y apelando a una serie de

rasgos culturales. Es un concepto más abarcador: “Etnicidad es el término que damos a los rasgos culturales —lenguaje, religión, costumbre, tradición, sentimiento ‘de lugar’— que son compartidos por un pueblo” ([1992c] 2010: 385). Por lo tanto, para Hall la etnicidad es ubicación⁵². Ese lugar desde el que se habla habilitando la etnicidad no es algo dado, por fuera de la historia y la representación:

La etnicidad se ubica en un lugar, en una historia específica. No podría hablar fuera de un lugar, fuera de esas historias. Es evidente que la etnicidad está ubicada y está inmersa, de manera inevitable, en un conjunto sistemático y total de nociones acerca del “territorio”, acerca de dónde es el “hogar” y dónde es el “extranjero”, acerca de qué es lo “cercano” a nosotros y qué es, también, lo “lejano” ([1991b] 2010: 503).

Desde esta perspectiva, etnicidad es el lugar desde el cual se habla y se articula una historia específica, ese lugar que habilita un nosotros de la enunciación: “La etnicidad se ubica en un lugar, en una historia específica” ([1997b] 2010: 503). Hall, por supuesto, está pensando en lugar como posicionamiento, no como algo dado. Un posicionamiento que nos sitúa, al tiempo que suscita subjetividades e identidades: “El término etnicidad reconoce el lugar que juega la historia, el lenguaje y la cultura en la construcción de la subjetividad y de la identidad [...]” ([1988] 2010: 310)⁵³. Etnicidad, por tanto, debe ser entendida en Hall como:

[...] el reconocimiento de que todos hablamos desde un lugar particular, desde una historia particular, desde una expe-

⁵² “[...] la cuestión de etnicidad nos recuerda que todos venimos de algún lugar —aun si es sólo una “comunidad imaginada”— y que todos necesitamos algún sentido de identificación y pertenencia” ([1989] 2010: 499).

⁵³ “Con ‘etnicidad’, nos referimos al extraordinario retorno a la agenda política de todos esos puntos de apego que dan al individuo un sentido de ‘lugar’ y de posición en el mundo, referidos ya sea a comunidades particulares, localidades, territorios, lenguajes, religiones o culturas” ([1989a] 2010: 498).

riencia particular, una cultura particular [...]. Estamos todos, en ese sentido, *étnicamente* localizados y nuestras identidades étnicas son cruciales para nuestro sentido subjetivo de lo que somos ([1988] 2010: 311).

Para Hall, entonces, “[...] los ingleses [...] son, después de todo, sólo otro grupo étnico más. Quiero decir un grupo étnico muy interesante, flotando al filo de Europa, con su propio lenguaje, sus propias costumbres particulares, sus rituales y sus mitos; como cualquier otro pueblo nativo [...]” ([1991b] 2010: 503). Hall no desconoce, sin embargo, que su noción de etnicidad cuestiona la manera cómo se solía utilizar el término en el contexto británico: “Es muy importante decir esto debido a que, en el discurso actual, lo inglés no es una etnia [...]” (1999: 228). Para esta concepción de etnia cuestionada por Hall, lo inglés como uno de los epítomes de la europeidad no era etnia, porque había operado como lo no marcado que marca lo que considera como no todavía, impuridad diletante o simplemente como no inglés: “Los grupos étnicos minoritarios están marcados, pero lo inglés está sin marcar” (1999: 228)⁵⁴.

Como abordaremos con más detalle en el próximo capítulo, los europeos se han construido a sí mismos a través de producir/inventar una exterioridad definida por un radical Otro. Esta negación de la etnicidad es entendible por la dialéctica de visibilidades/invisibilidades mediante la cual Europa se ha constituido a sí misma desde los imaginarios de la nación y la modernidad; los cuales producen un efecto de naturalización de Europa, marcando a los “otros” como “grupos étnicos” (1999: 228). Este proceso respon-

⁵⁴ No sobra anotar aquí que este sistema de marcaciones difiere en muchos aspectos al imperante en Colombia y otros países de América Latina. Los otros étnicos en Gran Bretaña no son los pueblos originarios o comunalizados que se enuncian como antípodas de la modernidad como son imaginados las comunidades indígenas y negras en Colombia. Allá son fuerza de trabajo barato, habitantes de los conglomerados urbanos, mientras que acá se los enuncia por fuera de la modernidad y del desarrollo, en relaciones armónicas con la naturaleza, con sabiduría prístinas y comunales, operando así en otras topografías y tipologías (Bocarejo 2015) de la indianidad o de la negridad etnizadas.

de a un fenómeno más amplio en el cual algunos grupos, sujetos, comportamientos, expresiones y lenguajes han sido marcados en una exterioridad constituida para un lugar no-marcado, naturalizado e invisible:

Antes de la Ilustración, la diferencia fue a menudo conceptualizada en términos de diferentes categorías del Ser [...]. Mientras que, bajo el punto de vista panóptico y globalizante de la Ilustración, todas las formas de vida humana se incluyeron bajo el ámbito universal de una única categoría del Ser, de modo que la diferencia tuvo que ser sometida nuevamente a la demarcación y remarcación constante de las posiciones dentro de un solo sistema discursivo (*différance*). Este proceso fue organizado por los mecanismos cambiantes de la 'otredad', la alteridad y la exclusión, y por los tropos de la veneración y la patologización que fueron requeridos para que la diferencia se fijara y consolidara dentro de un discurso "unificado" de civilización ([1996] 2010: 573-574).

Cuando la etnicidad ha sido atribuida solo al Otro tradicional y comunal, excluyendo la mismidad de lo moderno-europeo, supone una ontología que inscribe un orden específico de diferencia a través de los mecanismos de otredad, alteridad y exclusión. Así, tanto lo que aparece como etnicidad (el étnico marcado) como lo que no es reconocido como tal (lo no marcado como étnico) es necesariamente relacional, opera como un sistema de diferencias en desigualdad, habilita contrastantes posiciones asimétricas de visibilidades/invisibilidades y decibilidades/silencios. La constitución y existencia de esta invisibilidad como no étnico ha requerido un término marcado, considerado como lo étnico por antonomasia.

La idea de que lo inglés no es etnia supone una noción acotada de la etnicidad. Supone una equiparación entre lo inglés y la nación, al tiempo que a las poblaciones provenientes de otros lugares (en general de sus antiguos territorios coloniales) se las engloba en una diferenciación culturalizada que se refería con el término de etnicidad. Esto es precisamente lo que busca cuestionar Hall con su conceptualización de la etnicidad. En el apartado sobre cues-

ción multicultural del próximo capítulo, se harán claras las razones teóricas y políticas que llevaron a Hall a sugerir este concepto ampliado de etnicidad. Por ahora es suficiente con indicar que una noción ampliada de etnicidad, al incluir lugares de enunciación como lo inglés, es un esfuerzo por contribuir a posibilitar unas políticas de la diferencia en un plano más horizontal.

La conceptualización de la etnicidad propuesta por Hall no solo contrasta con las ideas más acotadas, sino que también cuestiona las concepciones esencialistas que la asumen como algo dado y naturalmente derivado de un grupo social que la antecede. No sobra anotar que, en tanto concepto trabajado hacia la segunda mitad de los años ochenta, el abordaje de Hall sobre etnicidad recurre a sus apropiaciones del giro discursivo, a sus elaboraciones de la representación y de la identidad.

Las concepciones esencialistas de la etnicidad entienden que una etnia es una entidad claramente establecida por unas características culturales que han permanecido desde tiempos inmemoriales expresados en sus particulares tradiciones y de las que todos sus miembros derivan su identidad. Según Hall, desde estas concepciones esencialistas, se establece un “cerramiento étnico”; es decir, una “[...] relación natural o naturalizada con la comunidad” (2000a: 11). Este cerramiento, supone que “eres lo que eres porque eres miembro de un grupo étnico” (1999: 228). Para Hall, hay un problema con “[...] esa noción esencialista de etnicidad es extremadamente dañina porque no permite la pluralización; no permite la hibridación” (1999: 228).

Hall contrasta lo que llama viejas etnicidades con las nuevas etnicidades. Son dos maneras de experimentar y articular políticamente la etnicidad. De un lado, estarían las viejas etnicidades que operan desde cerramientos esencialistas a partir de un desprecio por la diferencia a la que buscan engullir y subordinar:

[...] al lado de las nuevas etnicidades están las viejas etnicidades y la ligazón de las identidades viejas y esencialistas con el poder. Las viejas etnicidades aún dominan, gobiernan todavía. Más aún, como traté de sugerir cuando me referí al *thatcherismo*, han incrementado relativamente su tendencia

a engullir todo lo demás. Sólo pueden estar seguras de su existencia si consumen a los otros ([1989b] 2010: 348).

En el thatcherismo veía Hall un proyecto vinculado con estas prácticas osificantes y ninguneantes de las viejas etnicidades. Hall toma distancia crítica de este tipo de etnicidades por lo que puede llegar a habilitar en términos de racismo: “[...] la etnicidad, en el sentido de una construcción cultural de lo inglés y de una identidad nacional inglesa particularmente cerrada, exclusiva y regresiva, es una de las características centrales del racismo británico actual” ([1987] 2010: 309). Esta:

[...] forma “étnicamente absolutista” [...] podría fácilmente producir sus propias clases de violencia. Exagera el carácter esencial de la diferencia cultural, determina binarios raciales, los congela en el tiempo y en la historia, da poder a la autoridad establecida por encima de los otros, privilegia a “los padres de la Ley” y conduce a la vigilancia de la diferencia ([2000] 2010: 612).

De ahí que Hall se muestre preocupado sobre los efectos de esta vieja etnicidad:

Todavía tenemos mucho trabajo por hacer para desligar la etnicidad, tal y como opera en el discurso dominante, de su equivalencia con el nacionalismo, el imperialismo, el racismo y el estado, de los puntos de encuentro sobre los que se ha construido una etnicidad británica o, para ser más precisos, una etnicidad inglesa ([1987] 2010: 310).

En contraste, Hall denomina nuevas etnicidades a las que rompen con los esencialismos identitarios: “[...] eso es la nueva etnicidad. Es una nueva concepción de nuestras identidades porque no ha perdido el asidero del lugar y el suelo desde el que podemos hablar, pero ya no estamos contenidos dentro de ese lugar como una esencia” ([1989b] 2010: 348). Desde su perspectiva, las nuevas etnicidades acarrearían una concepción de política cultural

que no busca borrar o subsumir la diferencia: “[...] una nueva concepción de etnicidad: una nueva política cultural que se compromete con la *diferencia* en vez de suprimirla y que depende, en parte, de la construcción cultural de nuevas identidades étnicas” ([1987] 2010: 310). Las nuevas etnicidades encarnan “[...] una política de la etnicidad predicada en la diferencia y la diversidad” ([1988b] 2010: 311).

A diferencia de las concepciones esencializadas de la etnicidad, que asumen una relación transparente y obvia con el pasado, para Hall las cosas son más complicadas. El pasado no es algo que siempre está ahí esperándonos, sino que en parte se constituye desde el presente en un juego de obliteraciones y visibilizaciones, de olvidos y recuerdos propios del nosotros, el aquí y el ahora. “[...] ‘el pasado’ está disponible para nosotros solo en la medida en la que es algo *narrado*, y es también el motivo por el que dicha narración se construye siempre parcialmente a partir de la memoria, el deseo, la fantasía y el mito” (2019a: 114-115). El presente produce el pasado, aunque por supuesto es al tiempo parte de sus efectos. Esto no significa que lo que se enuncia y experimenta como pasado sea una simple mentira o una delirante fabricación:

No puede haber entonces un simple ‘retorno’ o una ‘recuperación’ del pasado ancestral que no sea reexperimentada a través de las categorías del presente: no existe una enunciación creativa en la simple reproducción de formas tradicionales que no sean transformadas por las tecnologías y las identidades del presente ([1988b] 2010: 311).

El pasado emerge a través de un permanente y disputado proceso de invención y narrativización: “El pasado no nos espera allí detrás para que recuperemos nuestras identidades frente a él. Siempre se recuenta, redescubre, reinventa. Tiene que ser narrativizado” ([1991a] 2010: 328). Al respecto, en otro texto, Hall señalaba: “[...] la relación de la etnicidad con el pasado no es sencilla, no es una relación esencialista sino construida. Es construida en la historia, es en parte construida políticamente. Forma parte de la narrativa” ([1989b] 2010: 347). Así, para Hall, hay que tomar distancia de la

ingenuidad con que en ocasiones se piensa la relación entre etnicidad y pasado: “En nuestra ingenuidad, pensamos que el momento del redescubrimiento de la etnicidad sería el redescubrimiento de lo que nosotros llamábamos ‘el pasado’, de las raíces de los pueblos. Pero lo sugerente aquí es que el pasado no había estado cómodamente sentado, esperando ser descubierto” ([1991b] 2010: 518).

Algo similar sucede con lo que se presenta y experimenta como tradición. La tradición no es pensada por Hall como una sedimentación dada e inocente que sería la expresión de lo más auténtico de una gente: “[...] la ‘tradición’ siempre se reconstruye y se transforma, como algo que siempre *se produce* como una estructura de discurso” (2019a: 143). Las tradiciones son inventadas para utilizar la expresión popularizada por Hobsbawm hacia finales de los años ochenta. La tradición es el resultado de un proceso de selección, como lo deja claro Williams (1973: 159) con su noción de *tradición selectiva*.

Para Hall, etnia y raza no son sinónimos, aunque no desconoce lo brumoso que suele trazar sus diferencias. Al contrario de Hall, es frecuente encontrar autores y activistas que felizmente los confunden; unos utilizándolos indistintamente, puesto que los perciben como sinónimos, mientras que otros hablan de etnia como eufemismo de raza, en tanto que consideran que mencionar este último término es perpetuar el racismo. Toda una cosmética narrativa es el prurito que los impulsa a esconder bajo el tapete este ominoso término de raza con la esperanza de que así se contribuirá a la desaparición del racismo. “Lamentablemente, no se puede resolver una contradicción social aboliendo la etiqueta que se le ha asignado” (Hall, Critcher, Jefferson y Clarke [1978] 2013: 1).

A mediados de los noventa, Hall ([1994] 2015) publica un artículo que aborda los problemas de este tipo de estrategia, no solo con el racismo, sino también con otros movimientos y luchas sociales. En este artículo, cuestiona la ilusión textualista de considerar que lo que se problematiza en el texto o en el habla se traduce mecánicamente en una transformación del mundo, así como la tentación autoritaria de caer en una concepción política de la imposición de las formas correctas de hablar desde los sujetos morales intachables, cuando lo que catalizaría la disputa de un

mundo discursivamente constituido son las interrupciones de una guerra de posiciones como la sugerida por la noción de hegemonía gramsciana o la foucaultina noción del poder.

Hall no colapsa conceptualmente raza y etnia. Aunque no es el único, ya que ni siquiera son confundidas en las concepciones acotadas de la etnicidad que mencionábamos antes. Recordemos que, desde estas concepciones, los ingleses no son étnicos, pero sí pertenecen a una raza. En este marco, raza es una obvia división biológica de la especie humana, mientras que etnia solo aplica a unos seres humanos (ya que lo inglés no podría ser etnicidad). Si bien Hall tampoco considera raza y etnia como sinónimos, sus argumentos son muy diferentes:

[...] aunque la raza esté basada en lo biológico y se deslice hacia lo cultural, el *ethnos* o la etnia en el sentido fuerte que acabo de describir parece estar basada exclusivamente en lo cultural, en el ámbito de los lenguajes compartidos, las costumbres específicas, las tradiciones y las creencias; y *aun así no deja de deslizarse* —especialmente a través de concepciones de sentido común acerca del parentesco— hacia una posición fija transcultural e incluso trascendental en la sangre común, la herencia y los antepasados; todo lo cual, otorga a la etnia una condición de pilar fundacional en la naturaleza que la sitúa más allá del alcance de la historia (2019a: 99).

Aunque Hall distingue analíticamente entre etnicidad y raza considera que entre estas categorías existen analogías y superposiciones. Como vimos, para Hall la etnicidad es un concepto que ha sido asociado con una locación social (el lenguaje del lugar) y articulado a través de “rasgos culturales”. Por su parte, la raza ha sido más relacionada con la discriminación tomando características somáticas (biológicas o genéticas) que operan como diacríticos visibles. Así, “La ‘eticidad’ [...] genera un discurso en el que la diferencia se explica por características *culturales y religiosas*. Sobre esta base, a menudo se contraponen a la ‘raza’” ([2000] 2010: 597). Aunque el “racismo biológico” recurre a las características corporales como sus diacríticos, estos a menudo connotan diferencias sociales y culturales: “[...] estos significantes [como el co-

lor de la piel] han sido también siempre usados por extensión para connotar las diferencias sociales y culturales” ([2000] 2010: 597).

Así, como señalábamos en el anterior apartado, sobre todo en las últimas décadas, esta noción de raza ha sido desplazada por un concepto explícitamente cultural, las nociones biológicas extremas de la raza (expresadas en la eugenesia, el darwinismo social o el fascismo) “[...] han sido reemplazadas por definiciones culturales de la raza, las cuales permiten que la raza juegue un papel significativo en los discursos de la nación y la identidad nacional” ([1992] 2010: 386). Este desplazamiento del pensamiento racial y del racismo de lo somático hacia lo cultural es referido con el concepto de “racismo cultural”.

Por su parte, en la etnicidad, “la articulación de diferencia con la naturaleza (la biología y lo genético) está presente, pero desplazada mediante *el parentesco y el matrimonio intergrupal*” (2000 [2010]: 597). De esta manera, se cuele un discurso biologizado en ciertas concepciones de etnicidad: “El referente biológico nunca está totalmente ausente de los discursos de la etnicidad, aunque es más indirecto” ([2000] 2010: 597). Así, continúa argumentando Hall:

Mientras más importa la “eticidad”, más se representan sus características como relativamente fijas, inherentes a un grupo, transmitidas de generación en generación, no sólo por la cultura y la educación sino por la herencia biológica, estabilizadas sobre todo por las reglas del parentesco y el matrimonio endogámico que garantizan que el grupo étnico permanezca “puro” genéticamente y, por lo tanto, puro culturalmente ([2000] 2010: 597).

Para Hall, estos discursos de las etnicidades y las razas (biológica o culturalmente suturadas) se encuentran estrechamente relacionados, pero constituyen sistemas diferenciables de prácticas discursivas y subjetividades que dividen y clasifican el mundo social con sus historias específicas y sus modos de operación. A pesar de sus particularidades, constituyen dos registros del racismo: el racismo biológico-cultural y el diferencialismo cultural (2000 [2010]: 597).

En el sentido común y en no pocos análisis, se puede identificar un relato teleológico de las relaciones entre etnia y nación. Primero está la etnicidad y, después, viene la nación. Desde esta perspectiva, la etnicidad se enuncia como una anterioridad, como una fase de un proceso evolutivo que, con la complejidad de las formaciones sociales y la emergencia del estado, se convierte en nación. Hall cuestiona estas elaboraciones con su noción de etnicidad. Si es posible hablar de etnicidad para europeos, como los ingleses, entonces no se puede seguir oponiendo analíticamente a la nación o a la modernidad.

El hecho de que no pocos análisis asuman la etnicidad como la antítesis de la nación o de la modernidad demanda una explicación, no puede tomarse por sentado. Esta relación de la nación con la modernidad, como si fueran la contracara de la etnicidad, alude a cómo se han sedimentado una serie de ideas con respecto al sujeto, la identidad y la diferencia.

Sujeto, identidad y diferencia

Para finales de los años ochenta y principios de los noventa, Hall realiza una serie de planteamientos y aportes a las temáticas del sujeto, la identidad y la diferencia. Es con respecto a estas temáticas, sobre todo a la de identidad, que el nombre de Hall adquiere alguna visibilidad en los años noventa en ciertos países de América Latina. La traducción del libro coeditado con Paul du Gay, *Cuestiones de identidad*, es probablemente una de las referencias que permitieron que el trabajo de Hall circulara en la región.

En su artículo “La cuestión de la identidad cultural”, escrito para uno de los libros de texto colectivos de la Open University, Hall parte de distinguir tres conceptualizaciones del sujeto que se articulan con tres maneras diferenciables de entender la identidad. El primero es denominado el *sujeto de la Ilustración*, el segundo el *sujeto sociológico* y el tercero el *sujeto postmoderno*. Los dos primeros estarían asociados a una lectura moderna del sujeto, mientras que el último se correspondería con una interpretación del sujeto desde las teorías contemporáneas.

La noción del sujeto de la Ilustración recoge mucho del sentido común liberal de cómo se entiende al sujeto:

El sujeto de la Ilustración estaba basado en una concepción del sujeto humano como individuo totalmente centrado y unificado, dotado de las capacidades de razón, consciencia y acción, cuyo “centro” consistía de un núcleo interior que emergía por primera vez con el nacimiento del sujeto y se desplegaba junto a éste, permaneciendo esencialmente igual —continuo o idéntico a sí mismo— a lo largo de la existencia del individuo. El centro esencial del ser era la identidad de una persona ([1992d] 2010: 364).

Lo que denomina Hall como el sujeto sociológico apunta a incorporar las complejizaciones de la teoría social más clásica que deja de pensar en el sujeto autónomo y soberano como anterioridad de las relaciones sociales, de la estructura social. Es el sujeto pensado desde la perspectiva sociológica, asumiéndolo en su relación constitutiva con el mundo de la vida social en el cual emerge y se despliega:

La noción del sujeto sociológico reflejaba la complejidad creciente del mundo moderno y la consciencia de que este núcleo interior del sujeto no era autónomo y autosuficiente, sino que se formaba con relación a los otros cercanos que transmitían al sujeto los valores, significados y símbolos de los mundos que habitaba [...] El sujeto aún tiene un núcleo interior o esencia que es el “verdadero yo”, pero éste se forma o modifica en un diálogo continuo con los mundos culturales “de fuera” y las identidades que estos ofrecen ([1992d] 2010: 365).

De alguna manera, este sujeto sociológico problematiza en ciertos aspectos al sujeto de la Ilustración, pero es con lo que Hall denomina el sujeto postmoderno donde se socavan las premisas y predicados del sujeto de la Ilustración. Es un sujeto que se encuentra ante identidades libremente flotantes, ante una pluralidad y fragmentariedad tal que difícilmente puede constituirse como una unidad o una totalidad:

Esto produce el sujeto postmoderno, conceptualizado como carente de una identidad fija, esencial o permanente. La identidad se convierte en una “fiesta móvil”, pues es formada y transformada continuamente con relación a los modos en que somos representados o interpelados en los sistemas culturales que nos rodean [...]. Está definida histórica y no biológicamente. El sujeto asume diferentes identidades en momentos distintos, identidades que no están unificadas en torno a un “yo” coherente. Dentro de nosotros coexisten identidades contradictorias que jalan en distintas direcciones, de modo que nuestras identificaciones continuamente están sujetas a cambios. Si sentimos que tenemos una identidad unificada desde el nacimiento hasta la muerte, es sólo porque construimos una historia reconfortante o “narrativa del yo” sobre nosotros mismos [...]. La identidad totalmente unificada, completa, segura y coherente es una fantasía ([1992d] 2010: 365).

Aunque Hall puede compartir ciertos planteamientos con las conceptualizaciones del sujeto postmoderno, no se puede argumentar que Hall siga estos postulados. Al contrario, Hall cuestiona la narrativa postmoderna que asume que las identidades hoy se encuentran fragmentadas, como si las de antes hubieran sido sólidas y estables: “[...] según algunos teóricos, el ‘sujeto’ de la Ilustración, poseedor de una identidad estable y fija, fue descentrado hacia las identidades abiertas, contradictorias, incompletas y fragmentadas del sujeto postmoderno” ([1992d] 2010: 379). Como siempre, Hall nos ofrece una visión más matizada y compleja. Para hacerlo, nos conduce a través de un recorrido por la emergencia del sujeto moderno y por los descentramientos de este sujeto desde posiciones teóricas críticas modernas.

Con la modernidad, emerge una particular concepción del individuo, uno que consideraba racional, autónomo y soberano:

Esta figura conceptual o dispositivo discursivo —el “individuo soberano”— estaba inmersa en cada uno de los procesos y prácticas claves que crearon el mundo moderno. Él era el “sujeto” de la modernidad en dos sentidos: el origen o “su-

jeto” de la razón, el conocimiento y la práctica; y aquel que cargaba con las consecuencias de estas prácticas, el que fue “sujeto a” ellas... ([1992d] 2010: 371).

La noción de un sujeto racional, autónomo y soberano, transparente en su consciencia y voluntad a sí mismo, aparece como un poderoso efecto de la alquimia ideológica. Hall refiere a los grandes descentramientos teóricos sobre las premisas de este sujeto moderno. Son descentramientos teóricos que se dan en el marco de la modernidad, cuando la modernidad deja de ser concebida como ilustración y progreso en sus narrativas celebratorias para devenir en preocupación y problema desde las posiciones críticas acuñadas en su seno ([1991a] 2010: 317)⁵⁵.

Esta idea del sujeto como racional, autocontenido, soberano y transparente de sí es interrumpida por cinco descentramientos. Los cuatro primeros tienen nombres propios (Marx, Freud, Saussure y Foucault), el último se refiere a los efectos de la teoría feminista. En un texto posterior, “Antiguas y nuevas etnicidades”, Hall vuelve sobre estos descentramientos, aunque con un par de variaciones importantes⁵⁶.

Con respecto al impacto desestabilizante de Marx, Hall considera que al poner las relaciones sociales y la historia en el centro del análisis no es posible seguir argumentando una idea simplista de la agencia individual, así como pierde sentido la apelación a transhistóricos como la “naturaleza humana”: “Marx problematizó por vez primera esa noción de un sujeto soberano que abre la boca y enuncia la verdad. Marx nos recuerda que estamos siempre inscritos e implicados en las prácticas y las estructuras de la vida de

⁵⁵ “Estas varias alteraciones, estas perturbaciones en la continuidad de la noción de sujeto y de la estabilidad de la identidad son, de hecho, características de la modernidad. No es, por cierto, la modernidad misma. Ella tiene una historia más larga y antigua. Pero éste es el comienzo de la modernidad como preocupación. No la modernidad como ilustración y progreso, sino la modernidad como problema” ([1991a] 2010: 317).

⁵⁶ “Además de los tres o cuatro que he citado, podríamos mencionar la relativización de la narrativa occidental en sí, de la episteme occidental, por el ascenso de otras culturas, y en quinto lugar el desplazamiento de la mirada masculina” ([1991a] 2010: 317).

los demás” ([1989b] 2010: 340)⁵⁷.

Por su parte, las implicaciones de Freud y el psicoanálisis tienen que ver con el “[...] descubrimiento del inconsciente freudiano” ([1992d] 2010: 375). De esta manera, la razón y la consciencia son socavados desde abajo y desde adentro, siendo la identidad propia un proceso siempre escindido y en relación con un otro: “[...] la identidad se forma en realidad a lo largo del tiempo por medio de procesos inconscientes, en lugar de ser algo innato en la consciencia en el momento del nacimiento. Siempre hay algo de ‘imaginario’ o fantaseado acerca de su unidad” ([1992d] 2010: 376)⁵⁸.

Saussure es el punto de partida de un tercer descentramiento del sujeto moderno, donde la idea de que somos hablados por el lenguaje es fundamental: “El lenguaje es sistema social, no individual. Nos precede. No podemos, de manera sencilla, ser sus autores” ([1992d] 2010: 376). Los posteriores aportes de Volóshinov, Bajtín y de Derrida complejizan este panorama de la relación entre el lenguaje y el sujeto:

Las palabras son “multi-acentuales”, siempre cargan ecos de otras significaciones que ellas desencadenan, a pesar de los mejores esfuerzos que uno hace para cerrar el significado. Nuestros enunciados están apuntalados por proposiciones y premisas de las cuales no somos conscientes, pero que están, por así decirlo, arrastradas por la corriente sanguínea de nues-

⁵⁷ “[...] el marxismo, entendido apropiadamente, desplazaba cualquier noción de agencia individual. [...] al colocar las relaciones sociales (los modos de producción, la explotación de la fuerza de trabajo, los circuitos de capital) en el centro de su sistema teórico en vez de una concepción abstracta del Hombre, Marx desplazó dos proposiciones clave de la filosofía moderna: (1) que hay una esencia universal del hombre; (2) que esta esencia es el atributo de ‘cada individuo único’ que es su sujeto real [...]” ([1992d] 2010: 374).

⁵⁸ “[...] más que hablar de identidad como algo acabado, deberíamos hablar de *identificación*, y concebirla como un proceso inacabado. La identidad se yergue, no tanto de una plenitud de identidad que ya está dentro de nosotros como individuos, sino de una *falta* de totalidad, la cual es ‘llenada’ desde *fuera de nosotros*, por medio de las maneras en que imaginamos que somos vistos por *otros*” ([1992d] 2010: 376).

tro lenguaje. Todo lo que decimos tiene un “antes” y un “después”, un “margen” dentro del cual otros pueden escribir. La significación es inherentemente inestable: busca cerrarse en una identidad, pero constantemente está siendo interrumpida por la diferencia. Constantemente se nos escapa. Siempre hay significados suplementarios sobre los cuales no tenemos ningún control, los cuales surgirán y subvertirán nuestros intentos de crear mundos fijos y estables (cfr. Derrida 1981) ([1992d] 2010: 377).

Foucault es el referente del cuarto descentramiento. Su genealogía de sujeto moderno como efectos de las tecnologías de poder disciplinarias que operan en el plano de la microfísica individualizadora produciendo cuerpos dóciles, evidencian los límites de las narrativas más convencionales del sujeto estable, soberano y transparente: “El individuo, con sus características, su identidad, en su hilvanado consigo mismo, es un producto de una relación de poder que se ejerce sobre los cuerpos, las multiplicidades, los movimientos, los deseos, las fuerzas” (Foucault 1992: 120). La historización de la emergencia del sujeto e individuo modernos como efecto del poder disciplinario muestra cuan profundamente sometidos realmente estamos: “[...] comprender la paradoja de que, cuanto más colectiva y organizada es la naturaleza de las instituciones de la modernidad tardía, mayor el aislamiento, la vigilancia y la individualización del sujeto individual” ([1992d] 2010: 378).

Finalmente, el quinto descentramiento, se refiere al “[...] impacto del feminismo, visto como una crítica teórica y como un movimiento social” ([1992d] 2010: 378). Varios son los aspectos que abarcan los cuestionamientos del feminismo a los supuestos más preciados del sujeto moderno:

-Cuestionó la distinción clásica entre “interior” y “exterior”, “privado” y “público”. La consigna del feminismo era “lo personal es político”.

-Por ello, el feminismo abrió a la polémica política nuevas arenas de la vida social: la familia, la sexualidad, el trabajo doméstico, la división doméstica del trabajo, la crianza de los niños, etc.

-Expuso, asimismo, como una cuestión política y social, el tema de cómo somos formados y producidos como sujetos de género. Es decir, politizó la subjetividad, la identidad y los procesos de identificación (como hombres/mujeres, madres/padres, hijos/hijas).

-Lo que comenzó como un movimiento dirigido a desafiar la *posición* social de las mujeres, se expandió para incluir la *formación* de la identidad sexual y de género.

-El feminismo hizo frente a la noción de que los hombres y las mujeres eran parte de la misma identidad —“la Humanidad” [*“Mankind”*]— reemplazándola con la *cuestión de la diferencia sexual* ([1992d] 2010: 379).

Estos descentramientos teóricos se han correspondido con una serie de desestabilizaciones históricas y políticas de las certezas y experiencias de las grandes identidades colectivas (p. ej. clase, nación, raza, género, occidente), que se evidenciaban estables, homogéneas y abarcadoras, ofreciendo unos principios de inteligibilidad omnicomprendidos (conceptos maestros) para dar sentido de nuestro lugar en el mundo y de las políticas a seguir. Entre estas grandes identidades sociales colectivas, la clase tenía un lugar destacado

[...] las grandes identidades de clase, que tanto han estabilizado nuestra comprensión del pasado inmediato y el no tan inmediato. La clase era el localizador principal de la posición social, aquello que organizaba nuestra comprensión de las principales relaciones de red entre grupos sociales. Nos ligaba a la vida material a través de la economía misma. Proveía el código a través del cual nos leíamos entre nosotros ([1991a] 2010: 318).

Tal vez el problema no se refiere solo a que las condiciones histórico-políticas de nuestro más inmediato presente han cambiado radicalmente con respecto a la época en la que se imponían las certezas de estas grandes identidades sociales, sino que también el problema radica en el aparataje conceptual con el cual estamos pensando hoy las identidades mismas. De ahí que Hall argumente que

Es discutible [...] si alguna vez funcionaron de esa manera. Quizás nunca funcionaron de esa forma. La narrativa de Occidente, efectivamente, podría ser la versión que contamos de la historia, que nos contamos a nosotros mismos, sobre el hecho de que funcionen de esa manera ([1991a] 2010: 318-319).

Ante la confluencia de los descentramientos teóricos del sujeto y los desmoronamientos histórico-políticos de ciertas experiencias colectivas, para Hall, la identidad amerita ser reconsiderada. Esta reconsideración supone tomar distancia de los viejos hábitos de pensar la identidad. La identidad “[...] no es un concepto tan transparente o tan poco problemático como pensamos” ([1990a] 2010: 349).

Dada su centralidad analítica y política, para los años noventa, era simplemente imposible tirar al tarro de la basura el concepto de identidad. No había otra opción que interrumpirlo, intervenirlo desde una conceptualización que lo desplace de sus sentidos más convencionales. Esto es a lo que Hall refiere como poner a operar la identidad bajo tachadura o borradura: “La identidad es un concepto de este tipo, que funciona ‘bajo borradura’ en el intervalo entre inversión y surgimiento; una idea que no puede pensarse a la vieja usanza, pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en absoluto” ([1996] 2003: 14).

En uno de sus más conocidos artículos en castellano sobre el tema, Hall ([1996] 2003) se refiere a la identidad como al provisional, contingente e inestable *punto de sutura* entre las subjetivaciones y las posiciones de sujeto.

Desde esta perspectiva, la identidad es entendida como un punto de sutura, de articulación, en un momento concreto entre: (1) los discursos y las prácticas que constituyen las posiciones de sujeto (mujer, joven, indígena, etc.) y (2) los procesos de producción de subjetividades que conducen a aceptar, modificar o rechazar estas posiciones de sujeto ([1996] 2003: 20). En palabras de Hall:

Uso “identidad” para referirme al punto de encuentro, el punto de *sutura* entre, por un lado, los discursos y prácticas que

intentan “interpelarnos”, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de “decirse”. De tal modo, las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas [...] Son el resultado de una articulación o “encadenamiento” exitoso del sujeto en el flujo del discurso [...] ([1996] 2003: 20).

Así, en el análisis de las identidades no basta con identificar cuáles son las posiciones de sujeto existentes en un momento determinado (o de cómo se han llegado a producir), sino que también es necesario examinar cómo subjetividades concretas se articulan (o no) a estas interpelaciones desde ciertas posiciones de sujeto. Cualquier análisis de la identidad que se limite a uno de los dos procesos (en la sujeción o en la subjetivación) es incompleto. Supone ambos. Antes que uno u otro: “La identidad, entonces, une (o, para usar una metáfora médica, ‘sutura’) al sujeto y la estructura” ([1992d] 2010: 365). Así, no se puede seguir asumiendo que se *tiene* una identidad ineluctablemente derivada y garantizada por un lugar demarcado de antemano, sino que es indispensable analizar los procesos de subjetivación que llevan a que los individuos o colectividades asuman o confronten (total o parcialmente, temporal o permanentemente) esas locaciones.

Desde la conceptualización de Hall, las identidades no pueden ser consideradas como entidades establecidas, cerradas o finiquitadas de una vez y para siempre, sino como suturas provisionales que se encuentran en proceso, diferencialmente abiertas a novedosas transformaciones y articulaciones: “Nos hace tomar consciencia de que las identidades nunca se completan, nunca se terminan, que siempre están [...] en proceso [...]. La identidad está siempre en proceso de formación” ([1991a] 2010: 320). Por eso, subraya Hall: “[...] en lugar de pensar en identidad como un hecho ya consumado [...] deberíamos pensar en la identidad como una ‘producción’ que nunca está completa, sino que siempre está en proceso [...]” ([1990] 2010: 349).

Aunque las identidades suelen presentarse y experimentarse como inmutables, como entidades que expresan esencias al mar-

gen de la historia, desde Hall no se puede desconocer que son resultados de procesos y se encuentran sujetas a transformaciones:

[...] la identidad cultural no es una esencia establecida del todo, que permanece inmutable al margen de la historia y de la cultura. No es un espíritu universal y trascendente en nuestro interior, en el que la historia no ha hecho ninguna marca fundamental. De una vez por todas, no lo es. No es un origen arreglado hacia el cual podamos hacer un Retorno final y absoluto. Desde luego, tampoco es sólo un fantasma. Es “algo”, no sólo un truco de la imaginación. Tiene sus historias, y las historias tienen sus efectos reales, materiales y simbólicos ([1990a] 2010: 352).

En contraste con las visiones sedimentadas, para Hall, “[...] la identidad es siempre un juego abierto, complejo e inacabado: siempre está en proceso de construcción” ([1993] 2010: 561-562). La identidad, por tanto, debe ser examinada desde una perspectiva que tenga en consideración su “[...] historización radical, [que no soslaye su] [...] constante proceso de cambio y transformación” ([1996] 2003: 17). Esto no quiere decir, sin embargo, que en un momento dado no se produzcan “cerramientos provisionales”, que en ciertos momentos y situaciones nos enfrentemos ante relativas estabilizaciones de la identidad. En parte, esto explica por qué algunas identidades aparezcan como si fuesen terminadas y estables. Pero no se pueden confundir estos efectos de verdad y de experiencia galvanizados desde estos cerramientos provisionales con desconocer la historicidad en la formación y transformación de las identidades.

Debido a la relevancia de entender en proceso a la identidad, Hall prefería el término de “identificación” antes que “identidad”. En el concepto de identificación no se puede fácilmente soslayar su carácter procesual, ese ininterrumpido proceso de formación que es central: “[...] más que hablar de identidad como algo acabado, deberíamos hablar de *identificación*, y concebirla como un proceso inacabado” ([1992d] 2010: 376). Este énfasis en la identificación nos lleva a entender la identidad como toma de posición, como posicionamiento: “Hablo del proceso de *identificación* —de ocupar posiciones de identidad— en lugar de identidad como esencia

fija, porque la identificación en este sentido nunca está completa, siempre está en proceso” (2019a: 112).

Proceso de identificación como toma de posición, como lugar de enunciación, derivado de esta sutura inestable y provisional entre posición de sujeto y procesos de subjetivación:

[...] la identidad es siempre el producto de un proceso de identificación. Es el producto de tomar posición, de ocupar un lugar en cierto discurso o práctica [...] esta noción posicional de identidad le permite a uno hablar desde ese lugar, actuar desde ese lugar, aunque en algún momento posterior en otro conjunto de condiciones, uno puede desear modificarse uno mismo o quién es el que está hablando (2007a: 282)⁵⁹.

La identidad, como posicionamiento, no solo nos distancia de una noción esencialista, sino que nos introduce en el juego de lo estratégico y posicional: “El concepto de identidad aquí desplegado no es, por lo tanto, esencialista, sino estratégico y posicional” ([1996] 2003: 17). Esta idea de posicionamiento es lo que hace que Hall plantee a menudo la relevancia de pensar las identidades como identificaciones inestables en contextos histórico-culturales específicos, como suturas:

Las identidades culturales son puntos de identificación, los puntos inestables de identificación o sutura, que son hechos dentro de los discursos de la historia y de la cultura. No son una esencia sino un posicionamiento. Así, siempre hay políticas de identidad, políticas de posición, que no tienen garantía total en una “ley de origen” trascendental y no problemática ([1990a] 2010: 352).

⁵⁹ “Lo que denominamos ‘nuestras identidades’ podría probablemente ser mejor conceptualizado como las sedimentaciones a través del tiempo de aquellas diferentes identificaciones o posiciones que adoptamos y tratamos ‘vivir’, como si fuesen desde dentro, pero que, sin duda, son ocasionadas por un conjunto especial de circunstancias, sentimientos, historias y experiencias únicas y peculiarmente nuestras, como sujetos individuales. Nuestras identidades son, en síntesis, formadas culturalmente” ([1997] 2019: 32).

Además de esta historización radical del estudio de la identidad, Hall introduce una crítica a las concepciones que asumen la identidad como la simple manifestación de una interioridad aislada y prístina del sí mismo. Al contrario de esta visión ensimismada y autorreferenciada, para Hall, la identidad no solo se refiere a una interioridad, a un núcleo duro en lo más profundo del yo (individual o colectivo), sino también involucra al exterior y a los demás: “La identidad se yergue, no tanto de una plenitud de identidad que ya está dentro de nosotros como individuos, sino de una *falta* de totalidad, la cual es ‘llenada’ desde *fuera de nosotros*, por medio de las maneras en que imaginamos que somos vistos por *otros*” ([1992d] 2010: 376). Por tanto, “[...] la identidad *no* se fija precisamente con la mera repetición a lo largo del tiempo de una esencia originaria, ni con la revelación teleológica de algún ‘yo auténtico’ interior hacia un fin que es de algún modo idéntico a sí mismo o que conocemos por adelantado” (2019a: 112). De esta manera, para Hall:

[...] las identidades culturales no se fijan por ningún “regreso al origen” efectivo, sino por los puntos de identificación o sutura que se hacen dentro de los discursos de la historia y la cultura, ya que el posicionamiento del sujeto en relación con su sentido del pasado siempre es un asunto discursivo (2019a: 114-115).

La identidad supone narrativas contrastantes y cambiantes sobre sí, a través de las cuales el sí mismo y la experiencia adquieren sentido. “La identidad es una narrativa del sí mismo, es la historia que nos contamos de nosotros mismos para saber quiénes somos” ([1989b] 2010: 345). No obstante, este relato-experiencia de sí que cristaliza en la identidad no es la expresión de una fuerza interna y primordial de reconocimiento propio, sino que es parcialmente configurada desde afuera:

Como un proceso, como una narrativa, como un discurso, se cuenta siempre desde la posición del Otro. Más aún, la identidad es siempre en parte una narrativa, siempre en parte una

especie de representación. Está siempre dentro de la representación. La identidad no es algo que se forma afuera y sobre la que luego contamos historias. Es aquello que es narrado en el yo de uno mismo. Tenemos la noción de la identidad como algo contradictorio, compuesto de más de un discurso, compuesto siempre a través de los silencios del otro, escrito en, y a través de la ambivalencia y el deseo. Éstas son maneras sumamente importantes de intentar pensar una identidad, que no es una totalidad sellada ni cerrada ([1991a] 2010: 321).

El afuera y los otros hacen parte de los procesos de formación de identidad:

Lejos de venir solamente del pequeño punto de verdad que está adentro nuestro, las identidades en realidad vienen de afuera; son la manera en que somos reconocidos y luego llegan a tomar el lugar de los reconocimientos que otros nos dan. Sin los demás no hay un yo, no existe el auto-reconocimiento ([1995] 2010: 410).

No es la pura interioridad, sino una exterioridad lo que se pone en juego en tanto la identidad opera desde prácticas de significación que suponen un contraste o un lugar en un sistema de diferencias:

[...] dado que todas las identidades deben marcar significativamente su similitud y diferencia del resto —ya que el significado es siempre relacional y posicional— entonces todas las identidades, por muy provisionalmente que se afirmen, siempre deben tener un “otro” simbólico que es lo que define su exterior constitutivo (2019a: 113).

Para Hall, es crucial pensar la identidad en relación con el otro narrado, con la representación, que desestabiliza e imposibilita cualquier cerramiento. De ahí que Hall enfatice que “[...] las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de

ella” ([1996] 2003: 18)⁶⁰. La identidad implica una exterioridad constitutiva (1998: 295). Esta exterioridad significa que cualquier identidad supone su producción “[...] a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su *afuera constitutivo*” ([1996] 2003: 18). Por tanto:

[...] las identidades pueden funcionar como puntos de identificación y adhesión sólo *debido a* su capacidad de excluir, de omitir, de dejar “afuera”, lo abyecto. Toda identidad tiene como “margen” un exceso, algo más. La unidad, la homogeneidad interna que el término identidad trata como fundacional, no es una forma natural sino construida de cierre, y toda identidad nombra como su otro necesario, aunque silenciado y tácito, aquello que le “falta” ([1996] 2003: 19).

La identidad debe ser pensada en relación con la diferencia, lo cual implica que la identidad está inscrita en la diferencia y viceversa. No hay identidad sin alteridad, nosotros sin ellos. Identidad y diferencia, en su conjunción no en disyunción: “[...] uno solo puede pensar la identidad a través de la diferencia” (2007a: 270). Las relaciones entre ellas son de mutua configuración, lo cual hace impensable una sin la otra.

Y no hay identidad sin la relación dialógica con el Otro. El Otro no está afuera, sino también dentro del uno mismo, de la identidad. Así, la identidad es un proceso, la identidad se fisura. La identidad no es un punto fijo, sino ambivalente. La identidad es también la relación del Otro hacia el uno mismo ([1989b] 2010: 344).

⁶⁰ “[...] la identidad emerge, no tanto de un centro interior, de un ‘yo verdadero y único’, sino del diálogo entre los conceptos y de nociones que *son representados* para nosotros por los discursos de una cultura y por nuestro deseo (consiente e inconsciente) de responder a las apelaciones hechas por estos significados, para ser desafiado por ellos, para asumir posiciones de sujeto construidas para nosotros por algunos de los discursos sobre la ‘inglesidad’” ([1997] 2019: 32).

En este sentido, la representación juega un importante papel en la identidad: “Las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella” ([1996] 2003: 18). La representación supone una problemática crucial en la conceptualización de las identidades porque sugiere ataduras sutiles entre poder y discurso en los procesos específicos de producción de la diferencia y en la reproducción de exclusiones y jerarquías.

Que las identidades sean constituidas dentro de la representación y no por fuera o al margen de ella, nos invita a pensar no solo en el poder sino que también nos señala lo incompleto, lo inacabado de los cerramientos identitarios: “[...] deberíamos pensar en la identidad como una ‘producción’ que nunca está completa, sino que siempre está en proceso y se constituye dentro de la representación, y no fuera de ella” (Hall [1990] 2010: 349)⁶¹. La representación no se viene a sobreponer a algo previamente existente, que sería una especie de núcleo prediscursivo de la identidad, sino que es en la representación que la identidad se constituye, disputa y transforma:

La noción de que la identidad está por fuera de la representación —que hay un sí mismo en cada uno de nosotros y que sólo luego se agrega el lenguaje en el cual nos describimos— es insostenible. La identidad está dentro del discurso, dentro de la representación. Es constituida en parte por la representación ([1989b] 2010: 345).

De esto no se deriva, como parecen sugerirlo ciertos autores,

⁶¹ “[...] debemos pensar las identidades sociales como construidas *en el interior* de la representación, *a través* de la cultura, no fuera de ellas. Ellas son el resultado de un proceso de identificación que permite que nos posicionemos en el interior de las de nociones que los discursos culturales (exteriores) proporcionan o que nosotros subjetivamos (dentro de ellos). Nuestras llamadas subjetividades son, entonces, producidas parcialmente de modo discursivo y dialógico. No obstante, es fácil percibir por qué nuestra comprensión de todo este proceso tuvo que ser completamente reconstruida por nuestro interés en la cultura; y por qué es cada vez más difícil mantener la tradicional distinción entre ‘interior’ y ‘exterior’, entre lo social y lo psíquico, cuando la cultura interviene” ([1997] 2019: 33).

que la identidad sea únicamente representación:

Precisamente porque las identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él, debemos considerarlas producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas. Por otra parte, emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida [...] ([1996] 2003: 18).

De ahí que “[...] las cuestiones de identidad siempre se tratan de representación. Se tratan siempre de la invención de la tradición y no simplemente de su descubrimiento. Siempre son ejercicios de la memoria selectiva y casi siempre involucran el silenciamiento de algo a fin de permitirle hablar a otra cosa” ([1995] 2010: 407). En este sentido, Hall desnaturaliza el pasado y la tradición en relación con las identidades: “No puede haber entonces un simple ‘retorno’ o una ‘recuperación’ del pasado ancestral que no se haya re-experimentado a través de las categorías del presente” ([1988b] 2010: 311).

La producción de pasado, tradición y memoria que subyace a la formación de identidades no renuncia a su densidad histórica. Aunque son parcialmente producidas desde el presente como efecto de luchas políticas y discursivas sobre sus significados no son inventadas de forma caprichosa, sin anclaje en los contextos y experiencias históricas.

Al igual que la memoria personal, la memoria social es altamente selectiva. Resalta y privilegia, impone principios, medios y fines en lo aleatorio y contingente. Pero del mismo modo, recorta, silencia, desautoriza, olvida y elude muchos episodios que, desde otra perspectiva, podrían ser el comienzo de una narrativa diferente. Este proceso de “canonización” selectiva le confiere a dicha “tradición”, una autoridad y una libertad material e institucional, que cualquier cambio o revisión re-

sultan extremadamente difíciles de realizar. Las instituciones responsables de la “tradicción selectiva” trabajan duramente en el desarrollo de su propia “verdad” [1999] 2016: 19).

Hall opera, entonces, en una crítica de la interpretación de la identidad como una posición fija y naturalizada sin asumir que, en consecuencia, la identidad sea volátil y subsumida a la voluntad del individuo: “Así, no existe una identidad fija, pero tampoco la identidad es un horizonte abierto del cual simplemente se escoge” (1999a: 207). Las identidades refieren a la “producción” de tradición, memoria, pasado y locaciones sociales porque el pasado no está esperando a ser “descubierto”, así como la memoria social o la tradición no son pura y simple continuidad desde tiempos inmemoriales.

Por eso, cuando las identidades culturales apelan a la tradición o al pasado, no solo las producen, sino que lo hacen desde las narrativas y lugares del presente: “Siempre se trata de producir en el futuro una versión del pasado, es decir, siempre se trata de narrativas, las historias que las culturas se cuentan a sí mismas, sobre quiénes son y de dónde vienen” ([1995] 2010: 407). De ahí que antes que un pasado puro e intocado, es un pasado apropiado desde las políticas del presente en un campo de fuerzas y posicionalidades donde la formación de identidades apela mediante un “desvío simbólico” al pasado: “[...] la identidad [...] siempre avanza hacia el futuro mediante un desvío simbólico a través del pasado” ([1993] 2010: 561-562).

Las identidades siempre se superponen, contrastan y oponen entre ellas. En el mundo no existe una única identidad. Antes que enfrentarnos a una única identidad, somos constituidos por múltiples y contradictorias identidades. De ahí que no podamos dejar de

[...] reconocer que todos nosotros estamos compuestos por múltiples identidades sociales, y no por una. Que todos fuimos contruidos de manera compleja, a través de diferentes categorías, diferentes antagonismos, y éstas pueden tener el efecto de localizarnos socialmente en múltiples posiciones de marginalidad y subordinación, pero que todavía no actúan

sobre nosotros de exactamente la misma manera ([1991a] 2010: 327-328).

Antes que entidades unificadas y singulares, las identidades son múltiplemente construidas a lo largo de diferentes, a menudo yuxtapuestos y antagónicos, discursos, prácticas y posiciones: “El concepto acepta que las identidades [...] nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos” ([1996] 2003: 17).

En consecuencia, las identidades no son totalidades puras o encerradas, sino que se encuentran abiertas, expuestas y definidas por esas contradictorias intercesiones: “[...] lo ‘inglés’, como una identidad, existe y tiene un lugar en este complejo, cambiante, desordenado, pero no intercambiable conjunto de términos que se superponen, que recusan tanto a separarse como a incorporar con facilidad o acomodar a los demás” ([1997] 2019: 30). Estas exterioridades, este lugar simbólico del otro en la producción de la identidad, son referidas por Hall en los siguientes términos:

Ningún lugar de su fantaseada autonomía o indiferencia, ni “aquí” ni “allá”, puede surgir sin tomar en cuenta sus “otros”, amados y/o degradados. La misma noción de una identidad cultural autónoma, auto-producida e idéntica a sí misma, como la de economía autosuficiente o un sistema de gobierno absolutamente soberano, en realidad tuvo que ser construida discursivamente dentro del “Otro”, y a través de él, mediante un sistema de semejanzas y diferencias, a través del juego de la *différance* y la tendencia que tienen estos significantes fijos a “flotar” y desplazarse. El Otro dejó de ser un término fijo y un tiempo externo al sistema de la identificación y se convirtió, en vez, en un “afuera constitutivo” marcado simbólicamente, una posicionalidad diferenciada dentro de una cadena discursiva ([1996] 2010: 573).

En su artículo “Identidad cultural y diáspora”, Hall parte de considerar que hay dos formas de pensar la identidad cultural: una

que hace énfasis en comunalidades y continuidades esenciales, y la otra que se piensa desde las discontinuidades y heterogeneidades. El primer tipo de aproximación define la identidad cultural: “[...] en términos de una cultura compartida, una especie de verdadero sí mismo [*one true self*] colectivo oculto dentro de muchos otros sí mismos más superficiales o artificialmente impuestos, y que posee un pueblo [*people*] con una historia en común y ancestralidad compartidas” ([1990] 2010: 349).

Por tanto, se parte del supuesto de que “[...] nuestras identidades culturales reflejan las experiencias históricas comunes y los códigos culturales compartidos que nos proveen, como ‘pueblo’, de marcos de referencia y significado estables e inmutables y continuos, que subyacen a las cambiantes divisiones y las vicisitudes de nuestra historia actual ([1990a] 2010: 350). Desde esta perspectiva, si se pueden indicar diferencias, es porque son expresiones en la superficie de una unicidad esencial subyacente.

A diferencia de esta aproximación, una segunda manera de entender la identidad cultural “[...] admite que, al igual que los muchos puntos de similitud, también hay puntos críticos de *diferencia* profunda y significativa que constituyen ‘eso que realmente somos’; o más bien ‘en lo que nos hemos convertido’ puesto que la historia ha intervenido en nosotros” ([1990a] 2010: 351). Así, por consiguiente: “La identidad cultural, en este segundo sentido, es una cuestión de ‘devenir’ al mismo tiempo de ‘ser’. Pertenecer tanto al futuro como al pasado. No es solo algo que ya existe, trascendiendo el espacio, el tiempo, la historia y la cultura” ([1992] 1996: 212-213). Por lo tanto, “La pregunta no es *quiénes somos*, sino *quiénes podemos llegar a ser*” (2019a: 145).

El contraste es claro: de un lado, una definición de la identidad cultural que supone un nosotros estable que se hunde en los albores del tiempo, que se ha mantenido, a través de los avatares de la historia, en lo más profundo semejante a sí mismo. Hay una esencia como garante y anclaje de la identidad. Del otro lado, la identidad es definida más como un devenir, un proceso de identificación permanente que implica imaginaciones del pasado tanto como del futuro, un nosotros para nada estable ni garantizado en una homogeneidad transcendente.

Ahora bien, es muy importante no considerar que una definición de la identidad es errática mientras que la otra es acertada, que hay una especie de superación teórica de la definición esencialista de las identidades culturales que tiene un correlato en su rechazo histórico y político. Al contrario, Hall considera que estas distinciones son históricas, que responden a luchas y campos de fuerza muy concretos. En consecuencia, la definición esencialista de la identidad no solo ha tenido su lugar, sino también su relevancia política: “Esta concepción de identidad cultural jugó un papel importante en todas las luchas postcoloniales que han moldeado de nuevo nuestro mundo de forma tan profunda [...] Esta perspectiva sigue siendo una fuerza muy poderosa y creativa en formas emergentes de representación entre las culturas marginadas” ([1990a] 2010: 350).

Del cuestionamiento teórico de la idea de las identidades imaginadas como esencias, como ataduras primordiales que dan sentidos trascendentes y definen claramente los contornos de un nosotros, para Hall, no se sigue necesariamente desconocer su relevancia políticamente:

En ningún momento debemos sobrestimar o abandonar la importancia del acto de redescubrimiento imaginativo en que se produce esta concepción de una identidad esencial redescubierta. Las “historias ocultas” han jugado un papel crítico en el surgimiento de muchos de los movimientos sociales más importantes de nuestros tiempos: feministas, anticolonialistas y antiracistas ([1990a] 2010: 350).

Así, el énfasis de Hall en entender la identidad como proceso, como posicionamiento, no se inscribe en aquellos planteamientos que consideran que la identidad no relativa al extremo, está libremente flotando y puede anclarse de cualquier manera como un simple efecto de la voluntad de los individuos:

Hay una idea de la identidad como una posición fija, y otra idea de que la identidad es relativa al extremo. Ahora hay una tercera posición en ese debate porque creo que esas personas se han alejado de la identidad como proceso y, a veces, han

llegado al punto en el que la identidad no es nada en absoluto; es una especie de campo abierto en el que uno ocupa una identidad particular por costumbre. Así no hay una identidad fija, pero no es que solo haya un horizonte abierto donde se pueda elegir intencionalmente (1999a: 207).

Por supuesto que las identidades culturales no caen del cielo sin más, ya formadas y establecidas, ni son el simple efecto del capricho individual. Antes bien, se constituyen y operan desde unos anclajes y densidades histórico-estructurales:

Ninguna identidad cultural aparece de la nada. Es producida de aquellas experiencias históricas, aquellas tradiciones culturales, aquellos lenguajes perdidos y marginales, aquellas experiencias marginalizadas, aquellas personas e historias que aún permanecen sin ser escritas. Esas son las raíces específicas de la identidad. Por otro lado, la identidad en sí misma no es el redescubrimiento de estas raíces, sino lo que ellas, como recursos culturales, permiten que un pueblo produzca. La identidad no está en el pasado, esperando ser encontrada, sino en el futuro, esperando ser construida ([1995] 2010: 417).

La apelación al pasado o a la memoria hace parte del proceso mismo de configuración de las identidades. El pasado no es una anterioridad o una transparencia con respecto a un nosotros que se descubre en él, sino en gran parte el resultado del proceso mismo de posicionamiento que define las identidades:

Lejos de estar basadas en la mera “recuperación” del pasado que aguarda a ser encontrado, y que cuando se encuentre asegurará nuestro sentido de nosotros mismos en la eternidad, las identidades son los nombres que les damos a las diferentes formas en las que estamos posicionados, y dentro de las que nosotros mismos nos posicionamos, a través de las narrativas del pasado ([1990a] 2010: 351).

Estas elaboraciones llevan a Hall a argumentar que las identidades no deben ser consideradas simplemente como una historia, tradición o memoria cristalizada que se atesora, sino que las identidades son en gran parte un llegar a ser, un devenir, un futuro: “[...] la identidad no está fija en el pasado sino siempre también orientada hacia el futuro” (2007a: 274). La identidad como posicionamiento, es entender la identidad como un llegar a ser, como un proyecto político de futuro.

Es apenas obvio a esta altura de la argumentación, para cualquier lector medianamente atento, que lejos se encuentra Hall de asumir las identidades como una garantía derivada de unas posiciones de sujeto, de una esencia, de una cancelación de la historia y de la política a partir de los relatos de la biología, de la genética, de la naturaleza o de la estructura: “[...] la identidad no queda asignada de una vez por todas por algo que se transmite en los genes que determinan nuestro color de piel, sino que se define y se transforma histórica y culturalmente” (2019a: 112).

La identidad importa, desde la perspectiva de Hall, por su relevancia para entender la agencia y las subjetividades políticas. No es una palabra que desecha, aunque quisiera, porque la disputa del mundo hoy pasa por las políticas de la identidad. Gústenos o no, la conservación o disputa del orden social pasa por las fijaciones, domesticaciones y disputas en nombre de la identidad:

Estoy interesado en la identidad porque la identidad es una fuente de agencia en acción. Es imposible que las personas trabajen, se muevan, luchen y sobrevivan sin invertir algo de sí mismas, de quiénes son, en sus prácticas y actividades y construir un proyecto compartido con otros, en torno al cual las identidades sociales colectivas pueden galvanizar (2007a: 279).

En el terreno de la agencia, la identidad no puede dejar de invocar la política, la historia, la representación y el poder. Lejos estamos, entonces, de esas odas culturalistas o racializantes que enuncian la identidad como una simple y necesaria expresión de la cultura ancestral o de las marcaciones raciales.

Cabe anotar que la idea de diferencia con la que opera Hall está marcada por las discusiones sobre las prácticas de significación, dado que retoma de Saussure la noción de que la diferencia es inmanentemente relacional (el sistema de diferencias) y de Derrida la concepción de que la diferencia no es estable ni fija, sino que implica un permanente corrimiento, un proceso permanente de diferir:

Debido a que la significación depende del perpetuo reposicionamiento de sus términos diferenciales, el significado, en una instancia específica, depende de la fijación contingente y arbitraria: la “ruptura” necesaria y temporal en la infinita semiosis del lenguaje [...]. El significado continúa desplegándose, por así decirlo, más allá del cierre arbitrario que lo hace posible en cualquier momento. Siempre está sobredeterminado o subdeterminado, es un exceso o un suplemento. Siempre hay algo que “sobra” ([1990a] 2010: 355).

En una mirada panorámica a las diferentes teorías sociales de la diferencia, Hall distingue cuatro:

1. Lingüística derivada del trabajo de Saussure: “[...] la ‘diferencia’ importa porque es esencial para el significado; sin ella, el significado no podría existir” ([1997a] 2010: 419). En tanto el significado es relacional, la diferencia es constitutiva del significado. No solo diferencias en modelos binarios, sino serie de matices. Además, ya siguiendo a Derrida, uno de los términos es el dominante mientras que el otro es el subordinado: “Un polo es usualmente el dominante, el que incluye al otro dentro de su campo de operaciones. Siempre existe una relación de poder entre los polos de una oposición binaria” ([1997a] 2010: 420).

2. Modelo dialógico de Bajtín y Volóshinov (social): “El argumento aquí es que necesitamos la ‘diferencia’ porque sólo podemos construir significado a través del diálogo con el ‘Otro’” ([1997] 2010: 420). El significado es pensado como diálogo, como interacción, que implica la presencia de

un Otro. El significado es de naturaleza dialógica, con los desplazamientos e irreductibilidades que esto puede acarrear: “Todo lo que decimos y queremos decir se modifica por la interacción y el interjuego con otra persona. El significado se origina a través de la ‘diferencia’ entre los participantes en cualquier diálogo. En síntesis, el ‘Otro’ es esencial para el significado” ([1997a] 2010: 420). Una de las consecuencias de este enfoque es que el significado, como siempre depende de una relación dialógica con un otro, nunca puede estar fijado.

3. Explicación antropológica (cultural): “El argumento aquí es que la cultura depende de dar significado a las cosas asignándolas a diferentes posiciones dentro de un sistema de clasificación. La marcación de la ‘diferencia’ es así la base de ese orden simbólico que llamamos cultura” ([1997a] 2010: 421). Un orden cultural como sistema clasificatorio, el cual puede ser desestabilizado con los “asuntos fuera de lugar”. Este orden cultural se establece desde fronteras simbólicas, define un estado de interioridades y exterioridades. “[...] las fronteras simbólicas son centrales a toda cultura. Marcar la ‘diferencia’ nos conduce, simbólicamente, a cerrar rangos, apoyar la cultura y estigmatizar y a expulsar cualquier cosa que se defina como impura, anormal. Sin embargo, paradójicamente, también hace poderosa la ‘diferencia’ y extrañamente atractiva precisamente porque es prohibida, tabú, amenazante para el orden cultural” ([1997a] 2010: 421-422).

4. Explicación psicoanalítica: “El argumento aquí es que el ‘Otro’ es fundamental a la constitución del sí mismo, a nosotros como sujetos y a la identidad sexual” ([1997a] 2010: 422). Esta perspectiva se refiere a las conceptualizaciones que argumentan que la imagen y experiencia de sí es posible por y desde la mirada del Otro.

La noción de diferencia había sido trabajada por Hall unos años antes, a propósito del método de Marx. En esta elaboración, Hall indica que, en Marx, existen tres tipos de relaciones (de identidad). La primera es denominada *identidad inmediata*. En esta relación, ambos términos coinciden directamente. Hay

consumo dentro de la producción y viceversa. Por tanto, $A=B \Rightarrow B=A$. La segunda es una relación de *mediación*, es decir, una relación de mutua dependencia, una suerte de complemento necesario, fin uno del otro. No son idénticas, sino que se mantienen en relación de exterioridad. Por ejemplo, la producción se materializa (se realiza) cuando se consume el objeto producido o, a la inversa, el objeto producido define la modalidad del consumo. Finalmente, la tercera es la relación de *unidad diferenciada* o de *unidad en diferencia*, que refiere a una conexión interna, indispensable y definitoria, por lo cual los términos no establecen una relación de exterioridad sino de co-constitución:

Hay tres tipos de relación de identidad. Primero, la identidad *inmediata* donde la producción y el consumo son, “inmediatamente”, el uno igual al otro. Segundo, la *dependencia mutua* donde cada uno es “indispensable” para el otro, y no puede ser complementado sin él, pero donde la producción y el consumo siguen siendo “externos” el uno al otro. En tercer lugar, una relación, que no tiene título preciso, pero que claramente es la de una *conexión interna* entre dos lados, vinculados por el pasaje de las formas, por procesos reales a lo largo del tiempo histórico. Aquí, en contraste con la segunda relación, la producción no solo procede a su propia finalización, sino que es *reproducida en sí misma de nuevo* a través del consumo [2003] 2010: 106).

Lo de unidad diferenciada es clave para comprender los planteamientos de método de la “Introducción”, y es sobre esto que Hall hace énfasis: “[...] el concepto de una ‘unidad diferenciada’ es una clave metodológica y teórica del texto, y del método de Marx en su conjunto” ([2003] 2010: 110). Esto lo elabora citando a Marx con respecto a las relaciones que se pueden establecer entre producción y distribución, y entre producción e intercambio. Luego de este recorrido, Hall concluye:

[...] debemos “pensar” en las relaciones entre los diferentes procesos de la producción material como “miembros de una

totalidad, distinciones dentro de una unidad”. Esto es, como una totalidad diferenciada complejamente estructurada, en la cual las distinciones no se borran, sino que se preservan: se *requiere* la unidad de su “complejidad necesaria”, precisamente esta diferenciación ([2003] 2010: 109).

Es importante resaltar: (1) que la totalidad se piensa como una unidad que no suprime la diferencia, sino que esta la constituye; (2) que esta es una totalidad compleja; (3) en tanto requiere de la diferencia (entendida como conexión interna) de lo que la constituye para existir como tal. Una unidad compleja significa que los términos, relaciones, movimientos o circuitos permanecen diferentes sin por ello perder su especificidad (no es la identidad inmediata). La unidad no diluye, sino que es constitutiva por y constituyente de la diferencia de estos términos. Esta unidad, en diferencia, pertenece al mundo de lo real, no se diluye mentalmente.

Elaborando lo de la unidad en diferencia o la unidad diferenciada, Hall propone incluso un procedimiento: “[...] en la inspección de cualquier fenómeno o relación, debemos comprender *tanto* su estructura interna —lo que está en su naturaleza diferenciada— *como* esas otras estructuras a las que está asociado y con las que forma una totalidad más inclusive” ([2003] 2010: 110). En otras palabras, el procedimiento sugerido es evidenciar las especificidades y las conexiones que constituyen una unidad en diferencia, una compleja totalidad (o mejor aún, como Hall más adelante lo refiere, como un ensamblaje). Y esto no se puede suponer, sino demostrarlo en concreto. De ahí la importancia de lo empírico: “El método, así, retiene la referencia empírica concreta como un ‘momento’ privilegiado y no-disuelto dentro de un análisis teórico, sin de este modo volverlo ‘empirista’: el análisis concreto de situaciones concretas” ([2003] 2010: 110).

Pasando al plano de cómo se suele entender la diferencia en la vida social y las prácticas políticas, Hall sugiere que existen dos conceptualizaciones que se encuentran en disputa. De un lado, habría una noción de diferencia como separación radical, estable, no relacional. Del otro, una noción que se le opone en tanto considera que las separaciones no son tan radicales, no hay fijaciones

absolutas ni diferencias que no supongan relaciones de exterioridad y de poder:

La diferencia, al igual que la representación, es también un concepto resbaladizo y por ende un concepto en disputa. Existe la “diferencia” que realiza una separación radical y sin conexión: y hay una “diferencia” que es posicional, condicional y coyuntural, cercana a la noción de Derrida de *différance*. Aunque si estamos preocupados en mantener una política, ésta no puede ser definida exclusivamente en términos del eterno debate del corredizo significante ([1987] 2010: 310).

Ahora bien, cuestionar la noción de diferencia como separación radical, como inconmensurabilidad, como inmanencia propia de la primera posición, tampoco supone “comprar” una idea descafeinada o *light* de diferencia que suele encantar tanto al posmodernismo como a las posiciones liberales con su concepto de “diversidad”. Con la apelación a la noción de “diversidad” a menudo se domestica la diferencia: “[...] el filo punzante de lo diferente y de lo transgresor pierde agudeza a través de la espectacularización. Sé que lo que reemplaza a la invisibilidad es cierta clase de visibilidad cuidadosamente segregada, regulada” ([1992b] 2010: 290).

El final del “sujeto ‘negro’ esencial”

La experiencia de Hall, en su tránsito de Jamaica a Inglaterra a mediados de los años cincuenta, complejizaba cualquier noción estabilizada del sujeto negro. En muchos pasajes, Hall describe cómo en Jamaica nunca fue considerado como negro; mientras que, a su llegada a Inglaterra, esta fue la categoría con la que se lo clasificaba. En la Jamaica de los años treinta-cincuenta, pertenecer a una familia clase media baja, con su padre como contador de una compañía bananera y su madre, una mujer con trazos de blanquidad y fuertes aspiraciones coloniales, implicaba una demarcación de la categoría de negro. Recordando aquellos años,

Hall anotaba: “Nunca me consideré negro entonces, aunque sabía que no pertenecía a donde estaba. Y ninguno de mis amigos me habría llamado negro a mí ni a sí mismos” (2017a: 99).

Los negros eran otros, los sectores empobrecidos y a menudo con corporalidades algo más oscuras. Para alguien en el lugar social ocupado por Hall, *coloured* era la categoría de autoadscripción:

Nunca me había llamado a mí mismo negro en mi vida, como tampoco lo hacía la mayoría de la gente jamaicana. Mucha, mucha gente en Jamaica, incluida mucha gente que era negra, no se veía a sí misma de la forma en que la gente después de finales de los sesenta llegó a pensar sobre sí misma como negra (2009: 662).

Para aquella época, la palabra *negro* estaba marcada por el prejuicio, suponía una serie de estereotipos del desprecio racializado que rayaban en el insulto: “Se consideraba que el término negro era demasiado descortés para usar incluso con aquellos que, en un sentido obvio, eran negros” (2017a: 99). No obstante esta usual evasión de referirse a alguien con el término de “negro”, el grueso de los jamaiquinos entendía y experimentaba “[...] su inferiorización racializada, desde los encuentros humillantes de la vida cotidiana hasta la forma en que la sociedad ha sido organizada por sus jerarquías raciales. Conocían íntimamente la profundidad del prejuicio, en algunos casos visceral, que las personas blancas y *coloured* sentían hacia ellos” (2017a: 99).

La negridad se anudaba a una serie de estereotipos de interiorización racializada, que en las clases y sectores medios y dominantes de la Jamaica de aquel entonces se articulaba incluso como “[...] miedos a los negros [que] estaban incrustados en el sentido común naturalizado, [a] su negatividad reforzada por sentimientos inconscientes y ardientes, complicados por nudos psíquicos y defensas no resueltas que eran acallados incluso cuando eran completamente conocibles” (2017a: 99). Estos entramados de angustias y desprecios, de estereotipos y humillaciones, explican en gran parte por qué “Hasta que me fui, aunque supongo que el 98% de la población jamaicana es ya sea negra o ‘de color’ de una

manera u otra, nunca había escuchado a nadie jamás o llamarse a sí mismo, o referirse a cualquier otra persona, como ‘negro’” ([1991a] 2010: 324).

Esto no quiere decir que en la Jamaica de aquellos años no existiera un sistema clasificatorio racializado. Por supuesto que existía, y era uno particularmente intrincado, que daba cuenta de gradaciones y matices en lo que podríamos denominar una gramática de la sangre, del lugar y de la clase:

[...] cualquiera en mi familia podría calcular y estimar el estatus social de cualquier persona a través de clasificar la calidad particular de su pelo versus la calidad particular de su familia de procedencia y la calle en la que vivía, incluyendo la fisonomía, el tono, etc. Se podía sacrificar una característica por otra. Comparado con eso, el sistema normal de estratificación de clase es puro juego de niños ([1991a] 2010: 324).

Una especie de sentido práctico, para utilizar la categoría de Bourdieu, constituía un saber-hacer en las relaciones con los otros que pasaba por este denso sistema clasificatorio: “Mi abuela podía diferenciar alrededor de quince tonos entre el marrón claro y el marrón oscuro” ([1991a] 2010: 324). Esto contrastaba con lo que operaba en Inglaterra, donde el contraste blanco/negro era dominante. En los años setenta incluso, en el marco de los procesos independentistas, el término negro en el terreno social y político británico incluía a individuos provenientes de sus excolonias del Caribe y de la India-Paquistán.

Para los años sesenta, cuando Hall ya cumplía una década residiendo fuera, se dieron muchas transformaciones en Jamaica. Algunos de estos cambios se asociaron a su independencia conseguida en 1962, otros interpelaron y removieron las sedimentaciones del desprecio y silenciamiento de su negritud. La visibilización y valoración de las improntas africanas, expresadas en movimientos como el rastafarismo, hicieron que Jamaica se viera por vez primera a través del prisma de su negritud:

En el lugar de Jamaica de donde provengo, en la coyuntu-

ra del movimiento de derechos civiles y del movimiento de conciencia negra de descolonización, la denominación —la posibilidad por fin de nombrar la atrocidad de la esclavitud y la conexión imaginativa y metafórica con África— hizo de Jamaica, donde yo nací, un país negro por primera vez, en los años sesenta (1998: 294).

Hall no se refiere a que en los sesenta hubo un gran cambio demográfico, con migraciones de gente negra que hiciera por vez primera negra a Jamaica. No, las mismas poblaciones y personas que se hubieran probablemente desmarcado de esa etiqueta, ahora la experimentaban en otros términos. En un sentido, era la primera vez que Jamaica, como nación y muchas de sus gentes se enunciaban desde posiciones dignificantes apelando con un inusitado orgullo al término de negro, al significante de una presencia africana que había sido obliterado en el plano de las narrativas (en el siguiente capítulo volveré sobre este punto). Hall está pensando aquí en “negro” como categoría política, como una cultura, como hecho socio-histórico, como una identidad habitable:

No quiero decir que esta fue la primera vez que allí hubo personas negras. Me refiero a negro como una categoría política. Me refiero a negro como una cultura. Me refiero a negro como un hecho socio-histórico. Fue la primera vez que me llamé a mí mismo de esa manera. Antes me había llamado a mí mismo de mil maneras, pero hasta ese momento histórico, había sido una palabra que nunca hubiera aplicado a mi propia identidad (1998: 294).

Lo de afrodescendiente es una historia que viene incluso más tarde. El término de afrodescendiente, con sus apelaciones a una comunalidad diaspórica constituida por la experiencia de la dislocación de la trata, se posiciona con el nuevo milenio en el marco de las reuniones previas a la *Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia*, que se realizó en Durban, en el 2001. Como veremos en el próximo capítulo, la noción de diáspora en Hall es central

desde los años noventa, pero su conceptualización contrasta con la que pareciera ser predominante entre muchas de las movilizaciones e individuos que se imaginan y nombran como afrodescendientes. Hasta donde mi lectura alcanza, Hall no utiliza el término “afrodescendiente” en sus escritos o charlas.

El término de “afrocaribeño” es menos reciente que el de afrodescendiente, se remonta a varias décadas atrás, y puede ser hallado en los textos de Hall, aunque no con la frecuencia de negro. A pesar de sus sensibilidades políticas y sus elaboraciones sobre el discurso como constitutivo del mundo (o quizás sería más correcto decir, precisamente por estas sensibilidades y elaboraciones), no encontramos en Hall una purga en el lenguaje del término negro para ser sustituido por el de afrocaribeño.

A diferencia de quienes enfilan parte importante de sus esfuerzos en sustituir el término de negro por los de afrodescendiente o afro, Hall entiende que no existen significados necesaria y naturalmente asociados a unos significantes, que las cadenas de significación son interrumpidas e invertidas como parte de las disputas políticas que son mucho más complejas que la imposición de formas correctas de hablar⁶², y que la obliteración o deconstrucción en el discurso de “palabras” no se traduce necesariamente en una transformación en el mundo de las relaciones sociales e historicidades que las han constituido y reproducen.

Por supuesto, como vimos en el capítulo anterior, los resultados en la producción del sentido de las prácticas de significación no dependen de la voluntad o intencionalidad de los individuos. Pero las connotaciones y emocionalidades, asociadas a una palabra

⁶² En su texto, “Unas rutas ‘políticamente incorrectas’ a través de lo políticamente correcto”, Hall ([1994] 2015) examina los alcances y los límites de una política centrada en imponer formas correctas de hablar y de enunciarse. En este texto, Hall nos invita a pensar cómo entender más densamente las relaciones entre lenguaje y política, que hoy se hacen cada vez más pertinentes porque van mucho más allá de lo que suelen imaginar un puñado de sujetos morales iluminados que, apuntalados en unas supuestas garantías de su “correcta” epidermización, y desde sus lugares de representación en entidades no gubernamentales, el establecimiento académico o de las más disímiles organizaciones, decretan con vehemencia cómo se tiene que hablar sobre el mundo y la gente que dicen representar.

como la de “negro”, pueden ser transformadas y disputadas, como lo han demostrado históricamente las movilizaciones políticas concretas, de las cuales el movimiento *Black is beautiful* y las luchas anticoloniales son dos de los ejemplos más evidentes.

Para Hall, parte de la lucha política pasa por la disputa de la significación, pero no de la significación en cuanto tal sino de los efectos que esos tropes habilitan en relación con otras subjetividades políticas y en sus complejas y contradictorias imbricaciones con fuerzas sociales e históricas concretas:

[...] la significación del concepto ha cambiado como resultado de la lucha alrededor de las cadenas de connotaciones y las prácticas sociales que hicieron posible el racismo a través de la construcción negativa de los ‘negros’. Al invadir el núcleo de la definición negativa, el movimiento negro intentó arrebatarse el fuego del término mismo. Porque ‘negro’ alguna vez significó todo lo más bajo en la escala del respeto ahora puede afirmarse como ‘bello’, y esa es la base de nuestra identidad social positiva que requiere y engendra respeto entre nosotros. El término ‘negro’ existe pues ideológicamente solo en relación con la protesta alrededor de esas cadenas de significación y las fuerzas sociales implicadas en esa protesta ([1983a] 2017: 202).

No es que Hall desconozca la historia del racismo y del desprecio asociado al término negro. Al contrario, es precisamente por esas nefastas cristalizaciones que las disputas desde prácticas de significación asociadas a fuerzas sociales e históricas situadas son relevantes. Gústenos o no, entendamos o no, lo que esto implica “[...] no hay ninguna seguridad en la terminología. Las palabras siempre pueden ser transcodificadas en tu contra [...] porque esa es la naturaleza de lo discursivo” (1998: 299).

Este juego de ocultamientos y emergencias, de desprecios y dignificaciones, de silenciamientos y enunciaciones, evidencian que negro no es un término al margen de la historia, de la política y de la subjetividad. Es solo luego de este proceso, que hoy “[...] ‘negro’ [...] [es una] categoría que ahora todos damos por senta-

da” ([1991a] 2010: 324). No podemos perder de vista, entonces, la heterogeneidad de posiciones y posicionamientos, la multiplicidad de interpelaciones, la inconmensurabilidad de experiencias que de hecho se han articulado en nombre de lo negro:

Al comprender que el término ‘negro’ funciona dentro de una variedad de cadenas de connotación, podemos comenzar a reconocer que diferentes grupos, en situaciones históricas específicas, pudieron identificarse con diversos términos dentro de esta compleja red. Cada identificación contribuye a definir y constituir la posición del grupo en el campo de la ideología y excluye otras posibilidades. Cada apropiación, cada posicionamiento del sujeto negro en relación con términos tales como ‘indio occidental’, ‘inmigrante’, ‘negro’, ‘afrocaribeño’ —todas denominaciones posibles en el campo de la ideología— es diferente. Cada una requiere una posición ideológica distinta. De cada una de ellas deriva un conjunto diferente de prácticas políticas y cada una de ellas depende de diferentes conjuntos de condiciones históricas ([1983a] 2017: 240).

Si “negro” no está estabilizado por la biología, entonces los cerramientos provisionales del sujeto y la experiencia negra hacen parte de relaciones históricamente situadas entre las prácticas de significación y relaciones de poder: “Si el sujeto negro y la experiencia negra no son estabilizados por la naturaleza o por ninguna otra garantía esencial, entonces tiene que ser que están contruidos históricamente, culturalmente, políticamente [...]” ([1987] 2010: 310). Por eso, “Sus historias están en el pasado, inscritas en sus pieles. Pero no es por sus pieles que son negros en la cabeza” ([1991a] 2010: 325).

Lo negro no es simplemente un asunto de pigmentación ya que, como vimos, la marcación de adscripción o el posicionamiento de identificación han variado con la historia para los “mismos” cuerpos y poblaciones. Es por esto que Hall plantea que “Lo negro no es cuestión de pigmentación. Lo negro en el sentido al que estoy aludiendo es una categoría histórica, una categoría política, una categoría cultural” ([1991a] 2010: 324). Esto no quiere decir, por supuesto, que no tenga nada que ver con la pigmentación,

con lo que indicábamos antes como la epidermialización de las marcaciones racializadas. Pero nunca ha sido un asunto tan sencillo, como anhelan los discursos racializantes anclados en las “ingenuidades” de la mirada. Recordemos que también el sol pareciera girar alrededor de la tierra y que para muchos la tierra continúa siendo obviamente plana.

Entender la dimensión histórica y política de las heterogéneas y contradictorias articulaciones del sujeto negro y de la experiencia negra interrumpe las conceptualizaciones esencializadas e inocentes que suponen a tal sujeto y experiencia no solo como evidentes, autocontenidas y transparentes, sino también como reductibles a una única y clara posición. Negro implica *un ser*. La pigmentación garantiza tal ser, pues su obviada a la mirada se corresponde necesariamente con unas posiciones epistémicas y políticas, se expresa de manera directa en unas culturas e identidades.

Es precisamente este planteamiento el que Hall cuestiona con lo que ha llamado como “[...] ‘el final de la inocencia’, o el final de la noción inocente del sujeto negro esencial” ([1988] 2010: 307). Citemos a Hall en extenso sobre este crucial punto:

[...] “el final de la noción inocente del sujeto negro esencial”. He intentado resumir esta cuestión del siguiente modo: Lo que aquí está en juego es el reconocimiento de la extraordinaria diversidad de posiciones subjetivas, experiencias sociales e identidades culturales que componen la categoría “negro”, es decir, el reconocimiento de que “negro” es esencialmente una categoría *construida* política y culturalmente, que no puede basarse en un conjunto de categorías raciales transculturales o trascendentales fijas y que por lo tanto no tiene garantías en la Naturaleza (2019a: 76).

Vale la pena citar otro pasaje en los que Hall se refiere a su argumento casi con las mismas palabras:

Aquí de nuevo, el final de la concepción del sujeto negro esencial es algo que se está debatiendo cada vez más, pero cuyas consecuencias políticas aún no se han calculado completamente. Lo

que está en juego aquí es el reconocimiento de la extraordinaria diversidad de las posiciones subjetivas, experiencias sociales e identidades culturales que componen la categoría “negro”; esto es, el reconocimiento de que “negro” es esencialmente una categoría política y culturalmente construida que no puede estar basada en una serie de categorías raciales fijas transculturales o trascendentales y que por ende no tiene garantías en la naturaleza. Lo que esto implica es el reconocimiento de la inmensa diversidad y diferenciación de la experiencia histórica y cultural de los sujetos negros ([1988b] 2010: 307).

En este punto, el trabajo de Hall es particularmente incómodo para quienes habitan en un mundo de certezas. Cuando uno articula una práctica política fundacionalista requiere de las garantías de un sujeto esencial, de experiencias que se traduzcan en las posiciones políticas esperadas. Cuando esto no sucede, las cosas se pueden explicar fácilmente: la falsa consciencia es un conocido argumento. Cancelar cualquier sospecha a este conjunto de certezas en nombre de lo políticamente correcto, de lo que está en juego por el sufrimiento y opresión de los subalternizados, también es una vieja estratagema⁶³.

Hall asume el reto de pensar una política sin aquellas garantías. No se queda en el cómodo ejercicio de señalar estas críticas desde una torre de marfil. Para una política y una ética que vaya más allá del sujeto negro esencial, Hall nos invita a entender las sobredeterminaciones y articulaciones, contextualmente producidas y en concreto:

El final del sujeto negro esencial también supone reconocer que los problemas centrales a la raza siempre aparecen —históricamente— en articulación, en formación, con otras categorías y divisiones, constantemente atravesados y reatravesados por categorías de clase, género y etnicidad [...] el problema del sujeto negro no puede representarse sin hacer

⁶³ Desde el feminismo, se han articulado críticas contundentes a una política fundacionalista que confluyen perfectamente con la crítica de Hall, aunque no se referencien mutuamente. Ver, por ejemplo, Butler (2001).

referencia a las dimensiones de clase, género, sexualidad y etnicidad ([1988b] 2010: 308).

Esto no es un llamado a la hoy muy en boga noción oegeniizada de interseccionalidad. La densidad del pensamiento de Hall no colapsa en las lecturas liberales de la complejidad social como resultado de adiciones de opresiones materializadas en el individuo a partir de unas fragmentadas políticas de la identidad. En una conversación sostenida con Ernesto Laclau, muy al final de las vidas de ambos, Hall presenta este distanciamiento en los siguientes términos:

La reivindicación política de esos movimientos se basaba en la autenticidad y la esencia de una identidad. El resultado más importante de esta concepción fue lo que las feministas llamaron interseccionalidad: El yo, una identidad, con sus reivindicaciones y necesidades, se enfrentaba a otra, que apuntaba en una dirección muy diferente. El mejor ejemplo de lo que digo eran las mujeres negras que se identificaron con el proyecto político antirracista de los hombres, pero se oponían a ellos en virtud del género y la conducta sexual. Entonces, aun cuando fuera posible decir que se trata de polos referenciales claramente constituidos, no pueden reunirse. Se produce una proliferación fundamental de posiciones y a veces una oposición tajante, un conflicto tajante entre ellas. Entonces, digo esto por la siguiente razón: la política de la identidad parece afirmar que existe una cosa única, que es fundacional, que es la esencia, que las formas históricas de la diferencia no interfieren con la civilidad de la posición identitaria, que ése es el lugar autentico desde donde los individuos o grupos actúan o hablan. Pero las cosas no son así, claramente, porque se trata de una reivindicación, una reivindicación que se hace con referencia a una suerte de error categorial. Esa noción de identidad se refiere a algo que no existe, y, en consecuencia, hacer una reivindicación política sólo y exclusivamente en virtud de esa posición identitaria no se puede dar lugar a la constitución de una política. De ahí que necesiten absorber otros puntos

de diferencia⁶⁴.

Lecturas más detenidas y contextuales de autoras como Patricia Hill Collins, Ángela Davis o Pratibha Parmar, pueden problematizar este distanciamiento de Hall con la tan manoseada interseccionalidad mostrando sutilezas y confluencias que parece desconocer en este pasaje. Más allá de esta filigrana, el punto que me parece importante resaltar, es que, para Hall, la sobredeterminación y articulación de las múltiples posiciones de sujeto y experiencias negras no se clausuran en una política de la identidad convencional. No sobra señalar que este llamado a la sospecha de discursos celebrados como críticos, en lo que pueden reproducir el sentido común liberal, tampoco deja de ser importante. Recordemos que el camino al infierno está empedrado de buenas intenciones.

Hall distingue dos tipos de articulaciones políticas de la identidad: una, que apela a la esencialización como respuesta a la discriminación y marginamiento y, la otra, que reconoce la contingencia y heterogeneidad de cualquier sujeto político. Es importante anotar que Hall no está considerando que un tipo de articulación política de la identidad haga desaparecer al otro, sino que se mantienen en tensión como dos frentes de lucha.

La primera articulación política, que se corresponde con una respuesta a la racialización y marginamiento del negro, se caracteriza por esgrimir su derecho a representarse a sí mismo en un intento por invertir las representaciones raciales dominantes sobre lo negro:

La lucha del negro por ser representado estuvo basada en una crítica al grado de fetichización, objetificación y de figuración negativa que comúnmente constituían los rasgos de representación del sujeto negro. Había una preocupación no sólo en torno a la ausencia o marginalidad de la experiencia negra, sino también sobre su simplificación y su carácter estereotípico ([1988b] 2010: 305-306).

⁶⁴ Stuart Hall, en “Diálogos con Laclau”. Programa presentado en la televisión argentina. <https://www.youtube.com/watch?v=sZiOV2bx8y8>

En este sentido, las políticas de la identidad correspondientes se inscribían en una lucha contra el racismo: “[...] lo que yo llamaría ‘la política de la identidad 1’, la primera forma de la política de la identidad. Estaba relacionada con la constitución de alguna identidad colectiva defensiva en contra de las prácticas de la sociedad racista” ([1991a] 2010: 323).

Esta articulación de las políticas de la identidad tiene sus limitaciones. En palabras de Hall:

[...] esencializa las diferencias en varios sentidos. Concibe la diferencia como “su tradición contra la nuestra”, no en un sentido posicional, pero sí como mutuamente excluyentes, autónomas y autosuficientes. Y es, por lo tanto, incapaz de adoptar las estrategias dialógicas y formas híbridas esenciales para la estética de la diáspora ([1992b] 2010: 293).

Además, se despliega a partir de una clausura biologicista que confunde historia y política con naturaleza: “El momento esencializante es débil porque naturaliza y deshistoriza la diferencia, y confunde lo que es histórico y cultural con lo que es natural biológico y genético” ([1992b] 2010: 294). Esto, paradójicamente, es una reinscripción y reforzamiento del pensamiento racial que se supone se buscaba cuestionar: “En el momento en el que el significante negro es separado de su entorno histórico, cultural y político y es introducido en una categoría racial biológicamente constituida, como reacción, le otorgamos valor al mismo cimiento del racismo que deseamos erradicar” ([1992b] 2010: 294). Finalmente, al sacar lo negro de la historia y de la política, estabilizamos un significado que oblitera cualquier pregunta que no sea la de establecer de una vez y para siempre qué es y quién es (verdaderamente) negro o no:

[...] como sucede siempre que naturalizamos categorías históricas (piénsese en género y sexualidad) fijamos ese significado fuera de la historia, fuera del cambio, fuera de la intervención política. Una vez fijo, estamos tentados de usar “negro” como si fuera suficiente por sí mismo para garantizar el significado

progresivo de las políticas con las que nos embanderamos... como si no tuviéramos otras políticas sobre las que discutir excepto si algo es negro o no ([1992b] 2010: 294).

La otra articulación de las políticas de la identidad cuestiona precisamente la apelación a un sujeto esencializado, lo cual supone “[...] el fin de la inocencia del tema del negro o el fin de una noción inocente de una esencia de la ‘negritud’” ([1992b] 2010: 295). Esta segunda articulación pasa por tomar en consideración los diferentes ejes de diferenciación sobre los que se constituyen las identidades y representaciones: “[...] reconocer los otros tipos de diferencias que ubican, posicionan y localizan a la gente negra” ([1992b] 2010: 295). La racialización no deviene en otro significativo maestro a cuyos pies se oblitera la heterogeneidad y complejidad de las marcaciones. Por ello, Hall plantea que desde esta articulación política “[...] es a la diversidad y no a la homogeneidad de la experiencia negra [a la] que debemos prestarle nuestra indivisible y creativa atención” ([1992b] 2010: 294)⁶⁵.

De ahí que Hall considere que hay que invertir el paradigma de la política de la identidad, que parte de asumir que la identidad está dada y que es desde allí que se debe desplegar una lucha política que se le derive. Al contrario, Hall nos invita a pensar una política de la identidad donde esta no es punto de partida sino uno de los resultados de la lucha política, de una lucha entendida

⁶⁵ Y esto debería ser así por los cerramientos totalitarios que se dan en nombre de un sujeto colectivo homogenizante racializado que oblitera los ejes de diferenciación y las relaciones de poder que le atraviesan: “Operar exclusivamente a través una concepción simplista de lo negro equivalía a reconstituir la autoridad de la masculinidad negra sobre mujeres negras, con respecto a la cual, como estoy seguro que saben, hubo también por un largo tiempo un silencio irrompible sobre el que no hablaban ni los hombres negros más militantes. Organizarse a través de discursos de la negritud y la masculinidad, de la raza y el género, y olvidar la manera en la cual, en el mismo momento, los negros de la clase baja estaban siendo posicionados en términos de clase, en situaciones de trabajo parecidas a las de ciertos miembros de la clase trabajadora blanca que sufrían las mismas privaciones de los trabajos malos y la falta de ascenso que ellos, equivalía a omitir la dimensión crítica del posicionamiento” ([1991a] 2010: 327).

como articulación de experiencias y de sujetos:

[...] la pregunta política [...] no es “¿Cómo podemos movilizar de manera eficaz a aquellas identidades que ya han sido formadas?”, para que podamos ponerlas en el tren y llevarlas a escena en el momento adecuado, en el sitio adecuado —algo que la izquierda ha querido hacer históricamente durante aproximadamente cuatrocientos años—, sino algo realmente muy diferente y mucho más profundo. ¿Cómo podemos organizar estas cosas enormes, variadas y diversas que llamamos los sujetos humanos para que asuman posiciones donde se puedan reconocer los unos a los otros durante un tiempo suficiente como para actuar juntos, y así asumir una posición que uno de estos días pueda experimentar como una identidad y actuar a través de ella? La identidad está al final, no al principio, del paradigma. La identidad es lo que está en juego en la organización política (1998: 291).

La identidad como resultado de la política, no como su anterioridad. Los sujetos como parte del proceso y de los efectos de la disputa política, no como entidades dadas de antemano. Por tanto, la política no es una adenda o un suplemento de la identidad y del sujeto, sino sus condiciones de emergencia, existencia y transformación. Este momento de la política de la identidad ha significado un desplazamiento “[...] de una lucha sobre las relaciones de representación, hacia una política de la representación en sí misma [...]” ([1988] 2010: 306). Este desplazamiento supone una implosión de una representación caricaturesca y estereotipante para pensar en una política de la identidad y la representación a través de sus heterogeneidades y aperturas:

Eso es la política de vivir la identidad a través de la diferencia. Es la política de reconocer que todos nosotros estamos compuestos por múltiples identidades sociales, y no por una. Que todos fuimos contruidos de manera compleja, a través de diferentes categorías, diferentes antagonismos, y éstas pueden tener el efecto de localizarnos socialmente en múlti-

ples posiciones de marginalidad y subordinación, pero que todavía no actúan sobre nosotros de exactamente la misma manera. También es reconocer que cualquier contrapolítica de lo local que intenta organizar a las personas a través de su diversidad de identificaciones tiene que ser una lucha que se conduce posicionalmente. Es el comienzo del antirracismo, del antisexismo y del anticlasismo como guerra de posiciones, como la noción gramsciana de la guerra de posiciones ([1991a] 2010: 327-328)

Una de las implicaciones del final de la inocencia articulada al sujeto esencializado es que se abre una política de la crítica y de la contingencia, una política de la articulación. Es una política sin las garantías de un sujeto moral o esencial al que se le puede endosar ciegamente nuestra salvación. Es asumir el pesimismo del intelecto, no para clausurar sino para catalizar el optimismo de la voluntad:

Una vez se entra en la política del fin del sujeto negro esencial, zambullimos nuestra cabeza en un torbellino de argumentos y en un debate político continuamente contingente, no garantizado: una política crítica, una política de la crítica. Ya no se puede llevar a cabo una política negra a través de una estrategia simple de inversión de la tendencia, poniendo en lugar del viejo y malo sujeto blanco, el esencialmente bueno, sujeto negro ([1988b] 2010: 308)⁶⁶.

La experiencia, al igual que cualquier posición de sujeto, no está por fuera del discurso, al margen de la representación. No podemos apelar a la experiencia como si esta fuera dada, como si fuese la fuente prístina del juego de posicionamientos políticos y

⁶⁶ “Nuestras imágenes de la política están tan basadas en cerrar filas, erigir la barricada, definir quién es el opresor, atraparlo o a quien sea que esté al otro lado, completamente separado de nosotros, sacarlo de nosotros y a nosotros de él. La imagen que tenemos de la política como este tipo de barricada impuesta mutuamente lo pone a uno en el dilema de querer desmantelar eso y, en consecuencia, no tener ninguna política en absoluto” (Hooks y Hall 2018: 56).

éticos del sujeto negro. La experiencia no es pura anterioridad del discurso, de la representación y de la política. Al contrario, es una de sus más caras cristalizaciones:

[...] tendemos a privilegiar la experiencia por sí misma, como si la vida negra fuese vivida en tanto que experiencia que está más allá de la representación. Sólo tenemos que expresar como sea lo que ya sabemos que somos. En cambio, es sólo a través del modo en que nos representamos e imaginamos a nosotros mismos que llegamos a saber cómo estamos constituidos y quiénes somos. No hay un escape en las políticas de representación y no podemos controlar “cómo es realmente la vida fuera de allí”, a modo de prueba frente a lo cual lo políticamente correcto o desacertado de una particular estrategia o texto cultural puede ser evaluado ([1992b] 2010: 294).

Desde estas elaboraciones, Hall concluye sobre las relaciones entre política, identidad y sujeto:

[...] la identidad no es una cuestión de esencia sino de posicionamiento, y por lo tanto siempre hay una política de identidad, una política de posición y posicionalidad que deriva del “final de la noción inocente del sujeto negro esencial”, que no puede tener ninguna garantía en una ley originaria trascendental y sin conflicto (2019a: 115).

Para Hall, esto no quiere decir que lo negro flota libremente y que cualquiera puede posicionarse desde allí. Hay anclajes que no dependen de la voluntad de los individuos, sino que en gran parte los constituyen: “Uno nunca puede escapar a la manera en que su formación le pone una impronta o plantilla sobre aquello en lo que uno está interesado, el tipo de posición que tomará sobre cualquier tema, los vínculos que hará y así sucesivamente” (2007a: 271). No obstante, como era de esperarse en Hall, “esto no significa que todo lo pensado es necesariamente limitado y auto-interesado por el lugar de dónde uno viene, o algo así” (2007a: 271). Esta aclaración es crucial porque la política de la localización

no es una apelación a modelos esencialistas que asumen necesarias correspondencias (o necesarias no correspondencias) entre una posición social, una epistemología, una política o una ideología.

Descentrande la Europa hiperreal

El error no es conceptualizar esta “presencia” en términos de poder, sino de ubicar este poder como totalmente externo a nosotros, una fuerza extrínseca, cuya influencia puede ser desechada como la serpiente cambia de piel.

STUART HALL ([1992] 1996: 218)

En la conferencia de cierre de un congreso realizado en su honor, en Jamaica, en 2004, Hall afirmaba que, aunque se había quedado a residir en Gran Bretaña desde los años cincuenta, su pensamiento había estado desde siempre signado por un *prisma de formación caribeña* (2007a: 271). Este prisma lo definía como una impronta en la experiencia vivida, que posibilita cierta perspectiva sobre el tipo de problemáticas relevantes y las formas de abordarlas.

Antes que una simple referencia a contenidos, el prisma es una perspectiva, un posicionamiento en cuanto a lo que resulta relevante pensar y cómo vale la pena hacerlo. Al respecto, Hall habla de una “política de localización”, ya que “[...] todo pensamiento toma forma según de dónde viene, ese conocimiento siempre es hasta cierto grado ‘posicional’” (2007a: 271). Esta “política de la localización” a la que se refiere Hall en relación con lo del prisma de formación caribeña, resuena con lo que en ciertas teorías feministas y corrientes de la cuestión postcolonial se considera como conocimiento situado o geo-corpo-política del conocimiento.

Esta política de localización cuestiona el corazón mismo del eurocentrismo, que asume que Europa es el centro y referente no marcado y universal del conocimiento, de la subjetividad y de la historia. Esta política de localización, como cuestionamiento del

eurocentrismo converge en ciertos aspectos con la propuesta de provincializar a Europa sugerida por Dipesh Chakrabarty ([2000] 2008). Para Chakrabarty, provincializar a Europa significa desnaturalizar las narrativas eurocentradas evidenciando la parroquialidad e historicidad de modalidades de pensamiento, de ordenamientos políticos y de prácticas sociales que se esgrimen como universales. Provincializar a Europa significa desplazar a Europa del centro de la imaginación histórica, epistémica y política. Por Europa se entiende la *Europa hiperreal*, como ficción normativa que atraviesa imaginarios y prácticas; no solo a las geografías y gentes colonizadas por Europa, sino también los lugares y personas que se consideran como europeos.

Desde comienzos de los años noventa, Hall publica una serie de textos que se enmarcan en un esfuerzo por descentrar esa Europa hiperreal. Además de algunos abordajes explícitos de la teoría postcolonial ([1996] 2010), sus contribuciones a los libros de texto de la Open University sobre los procesos de otrerización racializada en el contexto del colonialismo y la modernidad ([1997b] 2010) o del discurso de Occidente y el resto como dispositivo de la imaginación y el dominio colonial ([1992] 2013) evidencian este momento de las preocupaciones en clave postcolonial. En estas elaboraciones, las contribuciones de Edward Said, con *Orientalismo* y las problematizaciones del eurocentrismo y el colonialismo se marcan mucho más claramente en su trabajo intelectual, aunque Foucault y Derrida continúan siendo referentes importantes para Hall.

Además, durante estos años, los textos publicados por Hall dan cuenta de su cercanía con las problemáticas postcoloniales, aunque, desde sus comienzos, muchos aspectos importantes de dichas problemáticas ya marcaban su pensamiento y práctica política. Sus cuestionamientos a la modernidad, sus planteamientos sobre el discurso de Europa y el resto y su noción de diáspora y de la cuestión multicultural, son algunas de sus elaboraciones y contribuciones que se encuentran en la última fase de su vida intelectual. Ahora bien, estas elaboraciones no deben ser consideradas como “comienzos absolutos”, como rupturas que aparecen súbitamente en su trayectoria intelectual y política. Hay que entenderlos mejor como avances que retoman en otras direcciones viejas

preocupaciones y elaboraciones: “Mis textos describen repeticiones y diferencias. Siempre vuelvo a ciertas temáticas para luego hacerlas avanzar en un sentido distinto; regresar y proseguir, sin comienzos absolutos o acercamientos confirmados” ([2007] 2011: 56).

Occidente y el resto

A comienzos de los noventa, Hall publica “Occidente y el Resto: discurso y poder”, como contribución al libro colectivo *Formaciones de modernidad* (1992), editado con Bram Gieben en la Open University. Además de tener un tono abiertamente pedagógico, este temprano texto es una contribución a algunos de los argumentos asociados a la cuestión postcolonial. En su escrito, Hall retoma los seminales aportes de Edward Said con respecto al Orientalismo como una formación discursiva y una tecnología de dominación colonial producida desde la imaginación Occidental. Así, analiza “[...] la formación de un modelo de conocimiento particular y de lenguaje, un ‘sistema de representación’, que tiene en su centro los conceptos de ‘Occidente’ y ‘el Resto’” ([1992] 2013: 53).

Además de ampliar los argumentos de Said, en este encontramos planteamientos que una década después van a ser nodales para lo que hoy se conoce como el giro o la opción decolonial. Dos de las columnas vertebrales del andamiaje argumentativo del giro decolonial fueron planteadas tempranamente por Hall en “Occidente y el Resto”: 1) que la modernidad no puede ser considerada como un producto exclusivamente intraeuropeo, sino que Europa y el Resto son entidades co-constituidas por una formación discursiva que las produce, y 2) que el Resto opera como “el lado oscuro” (y abyecto) de la modernidad. Estos dos argumentos presentados en este texto de Hall han sido centrales para el giro decolonial. A partir de estos argumentos, que los autores del giro decolonial retoman de textos posteriores de Quijano y Dussel, se ha desplegado todo un prolijo andamiaje de categorías y posicionamientos que, hasta donde mi lectura alcanza, no se imaginan en confluencia ni mucho menos en deuda con estas elaboraciones de Hall⁶⁷.

⁶⁷ Para una argumentación a detalle de las fuentes, conceptos y críticas de la

Obviamente, no quiero afirmar que Hall es el primer autor en sustentar estos dos argumentos, ni mucho menos que los autores del giro decolonial han pretendido deliberadamente obliterar esas confluencias. Solo quiero sugerir que las genealogías de eso que hoy circula como opción decolonial son más densas de lo que enuncian sus proponentes y que, probablemente, Hall sea un autor en el que se encuentren contribuciones que vale la pena examinar, en un esfuerzo por aguzar una crítica a la Europa hiperreal que vaya más allá de las ligerezas autocomplacientes que reproduzcan la lógica argumentativa del orientalismo.

En efecto, en este texto, Hall cuestiona el extendido supuesto de que la modernidad es un producto exclusivamente intraeuropeo. A Hall ([1992] 2013: 49) le interesa examinar el papel que jugaron las sociedades *externas* a Europa en el proceso de surgimiento de la modernidad:

Antes de la Ilustración, la diferencia se conceptualizaba a menudo en términos de diferentes categorías del Ser: “¿Son hombres de verdad?” fue la pregunta que Sepúlveda le hizo a Bartolomé de Las Casas en el famoso debate en Valladolid ante Carlos V en 1550. Mientras que, bajo el punto de vista panóptico y globalizante de la Ilustración, todas las formas de vida humana se incluyeron bajo el ámbito universal de una única categoría de Ser, de modo que la diferencia tuvo que ser sometida nuevamente a la demarcación y la remarcación constante de las posiciones dentro de un solo sistema discursivo (*différance*). Este proceso fue organizado por esos mecanismos cambiantes de la “otredad”, la alteridad y la exclusión y por los tropos de la veneración y de la patologización que fueron requeridos para que la “diferencia” se fijara y consolidara dentro de un discurso “unificado” de civilización. Fueron partes integrales de la producción simbólica de un “fuera” constituyente, que sin embargo siempre se ha negado a ser algo fijo y que siempre ha estado —y lo está haciendo aún más hoy— regresando a hurtadillas, cruzando de nuevo las fronteras porosas o invisibles para molestar y subvertir desde dentro [...] ([1996] 2010: 573-574).

inflexión decolonial, ver Restrepo y Rojas ([2010] 2021).

Para desatar la equivalencia entre modernidad y Europa, Hall evidencia las operaciones ideológicas de un sistema de representación que han constituido a Occidente dentro de un sistema de ordenamiento y jerarquización en el cual la modernidad es básicamente un concepto prescriptivo. Lo que hace Hall en este texto es un análisis de este sistema de representación que ha constituido mutuamente a Occidente y el Resto en aras de cuestionar ciertas nociones dominantes de modernidad profundamente eurocéntricas.

La noción de Occidente, que pareciera tener una clara y estable referencia geográfica, es más una configuración histórica constituida por lo que Hall denomina el discurso de “Occidente y el Resto”: “La premisa subyacente a este capítulo es que ‘Occidente’ es un constructo histórico, no geográfico” ([1992] 2013: 51). La equiparación de Occidente con Europa se desestabiliza cuando se contrastan ciertos afueras y adentros:

Europa oriental no propiamente pertenece a (aun no pertenece, ¿nunca ha pertenecido?) “Occidente”, mientras que Estados Unidos, que no queda en Europa, definitivamente sí pertenece a Occidente. Actualmente, técnicamente hablando, Japón es “Occidente”, aunque en nuestro mapa mental está tan al “Oriente” como es posible estarlo” ([1992] 2013: 50).

Antes que una ubicación geográfica definida, sino más bien una geografía imaginaria a lo Said, Occidente suele referirse a una geografía imaginaria asociada a un tipo de sociedad que se superpone con la noción de “moderno”:

Por “Occidente” nos referimos al tipo de sociedad discutida en este libro: una sociedad desarrollada, industrializada, urbanizada, capitalista, secular y moderna. Tales sociedades emergieron en un período histórico particular —aproximadamente durante el siglo dieciséis después de la Edad Media y la caída del feudalismo—. Ellas fueron el resultado de una serie de procesos históricos específicos —económicos, políticos, sociales y culturales—. Hoy en día, cualquier sociedad que comparta estos rasgos, donde sea que ésta exista en el mapa

geográfico, puede ser tildada de pertenecer a “Occidente”. El significado de este término es, por lo tanto, virtualmente idéntico al de la palabra “moderno” ([1992] 2013: 51)

De ahí que Hall considere que existen varias formas en las que ha operado el concepto o idea de “Occidente”. En primer lugar, retomando la expresión leviStraussiana, es una categoría que ha sido “buena para pensar”, esto es, es una categoría desde la cual se ha clasificado y caracterizado el mundo: “Es una herramienta con la cual pensar. Pone a disposición una cierta estructura de pensamiento y el conocimiento en movimiento” ([1992] 2013: 51).

En segundo lugar, “Occidente” ha producido y sedimentado una serie de imágenes, ha operado como un sistema de representación donde se han naturalizado un conjunto de equivalencias y contrastes, donde se ha instaurado un particular sistema de diferencia: “Condensa un número de rasgos diferentes en un mismo cuadro [...] ‘occidente’ = urbano = desarrollado; o ‘no occidental’ = ‘no industrializado’ = rural = agrícola = subdesarrollado [...]” ([1992] 2013: 52).

En tercer lugar, precisamente como efecto de este sistema de diferencias, Occidente ha devenido en un modelo, en un paradigma, desde el cual se comparan otras sociedades y experiencias. No es solo diferenciación, sino también jerarquía lo que constituye a Occidente como un ideal de comparación. Occidente, entonces, “nos permite comparar hasta qué punto diferentes sociedades se parecen o se diferencian entre ellas. Las sociedades no occidentales pueden, por consiguiente, ser tildadas de estar ‘cerca de’ o ‘lejos de’ o ‘alcanzando a’ Occidente” ([1992] 2013: 52).

Por último, el hecho de ser emplazado como un modelo de comparación ha habilitado una serie de criterios de evaluación con efectos epistemológicos e ideológicos que han sido naturalizados y se mantienen, a menudo, fuera de escrutinio:

Produce un cierto tipo de *conocimiento* acerca de un asunto y ciertas actitudes hacia él. En resumen, funciona como una *ideología*. Se anudan [...] sentimientos positivos y negativos se agrupan. (Por ejemplo, “occidente” = desarrollado = bueno =

deseable o “no occidental”=subdesarrollado=malo=indeseable)
([1992] 2013: 52).

Antes que desconectadas, Occidente y el Resto requieren ser entendidas como dos entidades coconstituidas: una no es anterior a la otra, sino que han estado estrechamente vinculadas, al producir históricamente a Occidente, se genera al mismo tiempo el Resto:

Lo que ha sido llamado la singularidad de Occidente, fue en parte, producido por el contacto y la comparación de Europa de sí misma con otras sociedades “no occidentales” (el resto), muy diferentes en sus historias, ecologías, modelos de desarrollo y culturas a las del modelo europeo. La diferencia entre estas otras sociedades y las culturas de Occidente, fue el estándar con el que el logro de Occidente fue medido. Es en el contexto de estas relaciones, que la idea de ‘Occidente’ cobró forma y significado ([1992] 2013: 53).

Muy en una línea argumentativa que recuerda el famoso trabajo de Edward Said, uno de los planteamientos centrales del texto de Hall es el lugar que ha ocupado el Resto (la diferencia como exterioridad constitutiva) en la configuración de Occidente como tal, de su identidad:

[...] argumentamos que el sentido de sí mismo de Occidente —su identidad— fue formado, no solo por los procesos internos que gradualmente moldearon los países europeos occidentales como un tipo distintivo de sociedad, sino también a través del sentido de diferencia respecto a otros mundos —de cómo llegó a representarse a sí mismo en relación a estos “otros”— ([1992] 2013: 54).

La identidad de Occidente, por tanto, es en gran parte resultado de los procesos de configuración de su alteridad radical: el Resto. No es simplemente el resultante de una referencia a procesos y características de los países europeos occidentales, sino

también a un sentido de la diferencia con respecto a otros mundos que se colapsan en su heterogeneidad en una “gran división” o una diferencia como otrerización con respecto a Occidente. De esta manera, muestra cómo “Occidente y el Resto se convirtieron en dos caras de la misma moneda; lo que es cada una hoy, y lo que significan los términos que usamos para describirlas, dependen de las relaciones que fueron establecidas entre ellas desde mucho tiempo atrás” ([1992] 2013: 53). Occidente, entonces, se configura a partir del resto, que opera como exterioridad constitutiva en una lógica binaria de otrerización que escinde el mundo en dos entidades irreductiblemente contrapuestas:

Lejos de que el discurso de “Occidente y el Resto” sea un discurso unificado y monolítico, una característica regular de este es “escindir”. El mundo es primero dividido simbólicamente en bueno-malo, nosotros-ellos, atractivo-desagradable, civilizado-incivilizado, Occidente-el resto. Todo lo demás, las muchas diferencias entre y de cada una de estas dos mitades, caen en la simplificación —e.g. son estereotipadas—. Por medio de esta estrategia, el resto se va definiendo como todo aquello que Occidente no es —su imagen espejo—. Es representado como absoluta y esencialmente, diferente, como *otro*, el Otro ([1992] 2013: 93).

En esta otrerización de el Resto, han operado dos campos: el del salvaje-salvaje y el del buen salvaje. No sin tensión y disputas, los europeos se mueven pendularmente del salvaje-salvaje al buen salvaje. El desprecio e inferiorización del Resto desde la arrogancia colonial europea ha coexistido con su romantización e idealización desde la nostalgia colonial: “Este Otro es, entonces, él mismo escindido en dos ‘campos’: amistoso-hostil, Arahuaco-Caribe, inocente-depravado, noble-innoble” ([1992] 2013: 93).

Así, términos y experiencias como Occidente, modernidad o Europa no pueden entenderse completamente sin considerar su exterior constitutivo: el Resto, con sus múltiples articulaciones, el oriental, el salvaje, el tradicional, el colonizado, el subdesarrollado, el del sur... Por tanto, en una línea de argumentación que precede en más de un lustro al conocido planteamiento del giro

decolonial referido a que la colonialidad es el lado oscuro de la modernidad, Hall escribía:

En el discurso de la Ilustración, el Occidente era el modelo, el prototipo, y la medida del progreso social. Eran el progreso *occidental*, la civilización, la racionalidad, y el desarrollo, lo que era celebrado. Y, sin embargo, todo esto dependía de las figuras discursivas del “noble vs. el innoble salvaje” y de las “naciones primitivas y las naciones civilizadas”, que habían sido formuladas en el discurso de “Occidente y el resto”. Así que El Resto, tuvo una importancia crítica para la formación la Ilustración occidental —y por lo tanto, para la ciencia social moderna—. Sin El Resto (o los propios “otros” internos de Occidente), Occidente no podría haberse reconocido o representado a sí mismo, en la cúspide de la historia humana. La figura de “el Otro” desterrada hasta el límite del mundo conceptual y construida como el opuesto absoluto, como la negación de todo aquello que simbolizaba a Occidente, reapareció en el centro mismo del discurso de la civilización, del refinamiento, de la modernidad, y del desarrollo de Occidente. *El “Otro” era el lado “oscuro”—olvidado, reprimido, y negado: la imagen invertida de la Ilustración y la modernidad—* ([1992] 2013: 101; énfasis agregado).

Este discurso de Occidente y el Resto no es una cuestión del pasado, que ha sido superada y que solo operó en la formación de la identidad europea, sino que continúa estructurando nuestro presente: “He elegido enfocarme en lo que llamo el discurso de ‘Occidente y el resto’ porque se convirtió en un discurso muy común e influyente, ayudando a dar forma a percepciones públicas y actitudes hasta el presente” ([1992] 2013: 55). Nuestra imaginación teórica y política se encuentra aún atrapada en este discurso, y no solo las posiciones más eurocentristas y celebracionistas de la retórica de Occidente, sino también gran parte de las posiciones que se imaginan críticas y alternativas del eurocentrismo:

[...] sugerimos que, aun en las formas que han sido transformadas y reformadas, este discurso continúa modulando el

lenguaje de Occidente, su imagen de sí misma y de “otros”, su sentido de “nosotros” y de “ellos”, sus prácticas y relaciones de poder hacia el resto. Es especialmente importante para los lenguajes de inferioridad racial y superioridad étnica que aun operan tan poderosamente a través del globo. Así que, lejos de ser una “formación” del pasado, y de tan solo interés histórico, el discurso de “Occidente y el Resto” está vivo y en buena forma en el mundo moderno. Y uno de los lugares sorpresivos en los que sus efectos pueden aun ser vistos, es en el lenguaje, en los modelos teoréticos y en las suposiciones de la misma sociología moderna ([1992] 2013: 107-108).

Por lo tanto, muchas posiciones críticas son simples inversiones o dispersiones de ese discurso, no logran estar por fuera o implosionar las relaciones que lo constituyen, no lo desmontan como el sistema de representación desde el cual se hace sentido del mundo:

Ya que simplificar es precisamente *lo que hace* este discurso. Representa elementos que son bien diferenciados (por ejemplo, las diferentes culturas europeas) como si fueran homogéneos (“Occidente”). Y asegura que estas diferentes culturas están unidas por un solo asunto: que *todas son diferentes de el Resto*. Del mismo modo, el Resto, a pesar de estar compuesto de elementos diferentes entre sí, es representado como uno solo en el sentido de que *todos son diferentes de Occidente*. De manera breve, el discurso, como un “sistema de representación” representa el mundo como dividido de acuerdo a una dicotomía simple, Occidente/El Resto ([1992] 2013: 56).

En síntesis, con su texto, Hall evidencia que el discurso de Occidente y El Resto ha configurado el núcleo de las narrativas eurocéntricas de modernidad. En otro de sus escritos, Hall señala cómo este descentramiento implica una renarrativización de la historia de la modernidad:

Esta renarrativización desplaza la “historia” de la modernidad capitalista de su centro europeo y la lleva a sus “periferias” glo-

bales dispersas: de la evolución pacífica a la violencia impuesta; de la transición del feudalismo al capitalismo (que tuvo un rol mágico en el marxismo occidental, por ejemplo) a la formación del mercado mundial o mejor dicho a nuevas maneras de conceptualizar la relación entre estos distintos “eventos”: los límites permeables de lo que está “adentro”/“afuera” de la modernidad capitalista “global” emergente. El elemento realmente distintivo dentro de una periodización “postcolonial” es esta reformulación retrospectiva de la modernidad dentro del marco de la “globalización” en todas sus formas y momentos de quiebre (desde la entrada portuguesa al Océano Índico y la conquista del Nuevo Mundo a la globalización de los mercados financieros y las corrientes de información). De esta manera, lo “postcolonial” marca una interrupción crítica en la gran narrativa historiográfica que, en la historiografía liberal y la sociología histórica weberiana, tanto como en las tradiciones dominantes del marxismo occidental, dio a esta dimensión global una presencia subordinada en una historia que pudo haber sido contada esencialmente dentro de sus parámetros europeos ([1996] 2010: 571).

Hall evidencia cómo se desplegó una relación de poder entre Europa y los no europeos, donde estos últimos fueron reducidos y homogenizados en su diferencia con respecto a los europeos, teniendo como resultado un discurso naturalizante de la superioridad de Occidente y de la modernidad. Asimismo, identifica las distintas estrategias discursivas por las cuales se produjo esta naturalización: la idealización, la proyección de fantasías de deseo y degradación, el fracaso en reconocer y respetar la diferencia, y la tendencia a imponer las categorías y normas europeas, a ver la diferencia a través de modos de percepción y representaciones occidentales. Estas estrategias discursivas han operado desde el proceso de la estereotipación, donde se ponen en juego la producción y circulación de una serie de estereotipos.

Para Hall, un estereotipo aplanar las heterogéneas y contradictorias existencias de una gente en una limitada y prefabricada definición. Supone una simplificación, toda una caricaturización de una multiplicidad que son reunidas o condensadas en una sola.

Esta gran simplificación es luego acoplada con una gente o lugar. Sus características se convierten en los signos, en la clara “evidencia” mediante la cual una gente o lugar se asume como conocido, en tanto en estos se expresa su ser, su *esencia*. Además, el estereotipo tiene un segundo aspecto: introduce una dicotomía desde donde se constituye una escisión o dualismo. Se instauro un claro orden de unos otros y un nosotros, de una exterioridad diáfana y contrastante con una obvia interioridad, de un otro lugar-tiempo y un aquí-ahora. En palabras de Hall:

[...] el estereotipo está dividido en dos elementos opuestos. Estos dos son características claves del discurso del “Otro”: Primero, varias características han colapsado en una figura simplificada que reemplaza o representa la *esencia* de la gente; esto es estereotipar. Segundo, el estereotipo está dividido en dos mitades —su lado “bueno” y su lado “malo”—; es decir, “escisión” o *dualismo* ([1992] 2013: 93).

La noción de estereotipificación, que ha sido trabajada por Hall en diferentes textos, es relevante para entender las prácticas de significación y relaciones de poder que movilizan el discurso de Occidente y el Resto. El estereotipo como práctica de significación, “[...] reduce la gente a unas cuantas características simples, esenciales que son representadas como fijas por parte de la Naturaleza” ([1997a] 2010: 429).

Hall establece una distinción analítica entre estereotipificar y tipificar. La tipificación es indispensable para el pensamiento y el sentido. La tipificación opera como una caracterización sin cerramientos esencializantes ni apelaciones a la normalización. En contraste, para Hall, la estereotipificación supone una esencialización donde se fija la diferencia “[...] la estereotipificación reduce, esencializa, naturaliza y fija la ‘diferencia’” ([1997a] 2010: 430). Además, la estereotipificación inscribe lo abyecto, lo rechazable, lo anormalizado:

[...] la estereotipificación despliega una estrategia de “hendiimiento”. Divide lo normal y lo aceptable de lo anormal y de lo inaceptable. Entonces excluye o expulsa todo lo que no

encaja, que es diferente [...] la estereotipación es su práctica de “cerradura” y exclusión. Simbólicamente fija límites y excluye todo lo que no pertenece ([1997a] 2010: 430).

La estereotipificación implica, además, desigualdades, puesto que clasifica según una norma y construye al excluido como otro: “[...] la estereotipación tiende a ocurrir donde existen grandes desigualdades de poder” ([1997a] 2010: 430). Desde esta perspectiva, la estereotipificación debe ser considerada como un ejercicio de violencia simbólica ([1997a] 2010: 431) y del poder de la representación que tiene el poder de marcar, asignar y clasificar ([1997a] 2010: 431).

Otros dos aspectos de las prácticas estereotipificantes se refieren a la ambivalencia y circularidad del poder. Es decir, “[...] implica a los ‘sujetos’ de poder así como a aquellos que están ‘sujetos a éste’” ([1997a] 2010: 435). Es por esto que, a menudo, “[...] las ‘víctimas’ pueden quedar atrapadas en su estereotipo, inconscientemente confirmándolo por medio de los mismos términos por los que trata de oponerse y resistir” ([1997a] 2010: 434). Finalmente, se encuentran el fetichismo y la desmentida como dos de las operaciones que fijan el sentido más profundo de las prácticas significantes y relaciones de poder en la estereotipificación:

[...] los estereotipos se refieren tanto a lo que se imagina en la fantasía como a lo que se percibe como “real”. Y lo que se produce visualmente, por medio de las prácticas de representación, es solo la mitad de la historia. La otra mitad —el significado más profundo— reside en lo que no se dice, pero está siendo fantaseado, lo que se infiere pero no se puede mostrar ([1997a] 2010: 435).

El estereotipo y la estereotipificación son centrales en el discurso de Occidente y el resto. En su fuerza y alcances se encuentra parte importante de la explicación del poder del eurocentrismo, de la contundencia de la Europa hiperreal en la definición de nuestras existencias y experiencias.

Este discurso de Occidente y el resto es cuestionado en algu-

nas de sus premisas y mecanismos desde el campo de los estudios postcoloniales. Nacido a finales de los ochenta y principios de los noventa, este campo se ha inspirado en figuras como las de Edward Said, Franz Fanón y Aimé Césaire.

Giro postcolonial

El escrito más directa y explícitamente enganchado con la cuestión postcolonial aparece a mediados de los años noventa. En el libro *The Post-Colonial Question*, Hall publica un capítulo titulado “¿Cuándo fue lo ‘postcolonial’? Pensando en el límite”. En este texto, Hall no solo expone algunos de los planteamientos centrales de los estudios postcoloniales, sino que toma posición en algunas de las críticas que se les habían realizado.

Una de las equivocaciones más difundidas entre los legos es considerar que la noción de “postcolonial” supone la afirmación de que el colonialismo se encuentra superado, lo que implicaría una celebración de una etapa del mundo en el que ya no tendría cabida. Nada más contrario a cómo entiende Hall lo postcolonial. El “post” del postcolonialismo supone el reconocimiento de que el colonialismo no es un asunto del pasado, sino una experiencia que nos constituye de múltiples maneras en nuestro presente. La noción de postcolonial no remite del colonialismo al museo de las antigüedades sin mayor relevancia en el presente. Como afirma Hall: “[...] ‘lo colonial’ no ha muerto, pues sobrevive en sus ‘consecuencias’” ([1996] 2010: 569). Lo colonial no es un asunto del pasado.

Para Hall, el colonialismo debe ser entendido en una doble articulación de un artefacto epistemológico e histórico, no solo como una serie de supuestos, conocimientos y concepciones del mundo, sino también como una serie de tecnologías de sometimiento y administración colonial de lugares, riquezas y gentes:

El “colonialismo” se refiere a un momento histórico específico (uno complejo y diferenciado, como hemos intentado señalar); pero también siempre fue una forma de orquestar o narrar una historia, y su valor como descripción siempre

estuvo enmarcado dentro de un paradigma distintivo teórico y definicional. La misma sucesión de términos acuñados para referirse a este proceso —colonialismo, imperialismo, neocolonial, dependencia, Tercer Mundo— revela que cada término aparentemente inocente llevaba consigo una poderosa carga epistemológica, conceptual y política: revelan, en pocas palabras, que cada uno debe entenderse discursivamente ([1996] 2010: 575).

Ahora bien, el colonialismo no es algo que se ha desvanecido, como por arte de magia, de la noche a la mañana, sino una experiencia que en sus legados constituye nuestro presente. Lo postcolonial, entonces, es un esfuerzo por visibilizar la centralidad de las improntas derivadas de las experiencias coloniales que todavía hoy nos interpelan y definen. Por lo tanto, colonialismo no debe entenderse como “[...] una de esas periodizaciones basadas en ‘etapas’ que constituyen épocas, en las que todo se invierte al mismo tiempo y todas las relaciones antiguas desaparecen para siempre y otras completamente nuevas las reemplazan” ([1996] 2010: 569).

Si alguna cosa preocupa a los estudios postcoloniales es precisamente entender cómo la experiencia colonial constituye nuestro presente, y no solo para los sujetos colonizados, sino también para los sujetos colonizadores. De ahí que, como ya indicamos, con el post de postcolonial no se pretenda obliterar los efectos del colonialismo sino llamar la atención sobre su profundo calado y actualidad: “De hecho, uno de los valores principales del término ‘postcolonial’ reside en que llamó nuestra atención a las muchas maneras en que la colonización nunca fue simplemente externa a las sociedades de la metrópoli imperial” ([1996] 2010: 567).

La experiencia colonial y los efectos estructurantes del colonialismo en el presente no conforman un asunto que se refiere solo a las antiguas colonias, sino que también implica a los excentros coloniales. No solo las gentes colonizadas, sino también los colonizadores; no solo los territorios colonizados, sino también las metrópolis coloniales fueron impactadas por el colonialismo. Esto no quiere decir que los efectos estructurantes del colonialismo han sido iguales para todos. Los colonizados fueron sometidos a un

régimen colonial que a menudo implicó destrucción, opresión y despojo no experimentados en carne propia por los colonizadores. Pero ya sea como perpetradores directos de tales atrocidades o como destinatarios de las riquezas derivadas del régimen colonial, las metrópolis coloniales fueron igualmente forjadas en sus materialidades, imaginaciones y emocionalidades por la experiencia colonial. Esto tampoco significa que todos los colonialismos fueron iguales, ni que todos somos postcoloniales de la misma manera: “Por cierto, Australia y Canadá, por un lado, y Nigeria, India y Jamaica por el otro no son ‘postcoloniales’ en el mismo sentido. Pero esto no significa que no sean postcoloniales en ningún sentido” ([1996] 2010: 567).

Este énfasis en no perder de vista los efectos estructurantes del colonialismo no significa que en la categoría postcolonial no se reconozcan los reajustes que el mundo ha atestiguado en las últimas décadas, ni que pase por alto las transformaciones que se han suscitado no solo en las antiguas colonias, sino también en lo que se perfilaron como los centros coloniales:

[...] lo “postcolonial” no designa una simple sucesión cronológica de un antes y un después. La mudanza de los tiempos coloniales hacia los postcoloniales no implica que los problemas del colonialismo se hayan resuelto o que hayan sido reemplazados por una era libre de conflictos. Más bien, lo “postcolonial” marca el pasaje de una configuración de fuerzas o coyuntura histórica a otra [...]. Los problemas de la dependencia, el subdesarrollo y la marginación, típicos del período “alto” colonial, persisten en los tiempos postcoloniales. Sin embargo, estas relaciones se retoman en una nueva configuración. Antes se articulaban como relaciones desiguales de poder y explotación entre las sociedades colonizadas y las colonizadoras. Ahora son nuevamente puestas en escena y desplegadas como luchas entre fuerzas sociales indígenas, como contradicciones internas y fuentes de desestabilización dentro de la sociedad descolonizada, o entre ellas y el sistema mundial más amplio ([2000] 2010: 587).

Lo post de lo postcolonial tiene, para Hall, otro significado crucial. Lo post es una demanda para ir más allá, a poner en evidencia para descentrar los efectos en la vida social de la experiencia colonial. Post es un llamado a descentrar referentes tan naturalizados y arraigados derivados de la experiencia colonial como el eurocentrismo o el pensamiento historicista. El “post” del postcolonialismo antes que un después, es un más allá en el sentido de que es indispensable evidenciar sus efectos estructurantes para interrumpirlos: “[...] me parece que en este sentido lo ‘postcolonial’ [...] No es sólo ‘después’ de lo colonial sino también ‘ir más allá’ de él” ([1996] 2010: 574). Esta perspectiva, para decirlo en los términos de Chakrabarty antes mencionados, suponen provincializar a Europa, lugarizar y terrenalizar la Europa hiperreal que ha sido producida y desplegada en la experiencia colonial.

Para Hall, en lo postcolonial encontramos una abertura analítica hacia un tipo de conceptualización que no se mueve en las puridades dicotómicas que han adecuadamente alimentado los esfuerzos y las luchas anticoloniales, pero que se quedan cortas para entender las sutilezas y los alcances de la experiencia colonial:

[...] lo “postcolonial” [...] Nos está obligando a repasar la misma forma binaria en la que el encuentro colonial ha sido representado durante tanto tiempo. Nos obliga a reinterpretar los binarios como formas de transculturación, de traducción cultural, destinados a siempre causar problemas en las oposiciones binarias culturales del “aquí”/“allí” ([1996] 2010: 568).

Esto introduce un matiz importante que Hall profundiza cuando cuestiona las narrativas dicotómicas que han querido presentar colonizadores y colonizados como dos irreductibles discretas entidades que no se yuxtaponen en ningún sentido:

[...] en términos de algún retorno absoluto a un sistema puro de orígenes incontaminados, los efectos históricos y culturales en el largo plazo de la “transculturación” que caracterizó la experiencia de la colonización, en mi opinión, resultaron ser irreversibles. Las diferencias entre las culturas colonizadoras y

las colonizadas, por supuesto, siguen siendo profundas. Pero nunca han operado de una forma puramente binaria y sin duda no lo hacen ahora. De hecho, yo describiría el cambio que se dio entre las circunstancias en que las luchas anticoloniales parecieron asumir una forma binaria de representación y el presente, cuando ya no pueden ser representadas dentro de una estructura binaria, como el paso de una concepción de diferencia a otra [...] ([1996] 2010: 568).

En términos más de encuadre, para Hall, lo postcolonial debe entenderse bajo tachadura “[...] todos los conceptos clave en lo ‘postcolonial’, como en el discurso general de todos los ‘post’, operan ‘bajo tachadura’, como diría Derrida” ([1996] 2010: 576). De ahí el papel perturbador del prefijo ‘post’, uno que socava e interrumpe la positividad de los conceptos a los que se asocia: “Es posible que simplemente tengamos que ocupar la parte oculta, el lado subvertido, perturbado, de los conceptos positivos —el lado negativo de un concepto positivo— para así socavarlo en lugar de esperar a alguna nueva dispensación. Eso es exactamente lo que para mí significa la noción de *post*” (1999: 230). Esta deconstrucción del concepto de colonialismo no significa su desaparición, sino su recurrencia:

Quizás debimos haber sido advertidos por otros ejemplos teóricos, donde la deconstrucción de conceptos centrales realizada por los llamados “post” discursos es seguida, no por la abolición y desaparición de éstos, sino más bien por su proliferación (como advirtió Foucault), sólo que ahora ocurre en una posición “descentrada” en el discurso ([1996] 2010: 569-570).

Esta no negación de los efectos e improntas del colonialismo en nuestras actuales existencias y experiencias no significa que todo haya permanecido igual ni que sean idénticas en todas partes y para todo el mundo. La sensibilidad por la especificidad histórica que ya hemos expuesto en los capítulos anteriores, así como su preocupación por la coyuntura y el contextualismo que cuestionan cualquier reduccionismo, hacen que Hall tome distancia de

esos relatos teóricos y políticos que le endosan a un trascendental colonialismo (o a una colonialidad) sus “explicaciones”.

Aunque Hall no participó directamente de la conversación conocida hoy como opción decolonial (o, también, como giro decolonial, grupo modernidad/colonialidad o programa de investigación latinoamericano de modernidad/colonialidad), no es descabellado considerar que, por el nivel de abstracción en el que suelen operar y por el reduccionismo-determinismo en el que a menudo caen muchos de sus proponentes, hubiera sido fuertemente criticado por Hall. Al leer muchos de los textos y escuchar a estos proponentes de la opción decolonial, es fácil remitirse a los estilos de argumentación y de marcación de herejes de ese marxismo ortodoxo y de manual de los años cincuenta que tanto molestaba a Hall y que se encarna en su expresión de forcejeo con los ángeles.

Con respecto a la creciente industria editorial y académica de los estudios postcoloniales, podemos imaginar también los escozores que su marcado textualismo y la fluidez teórica asociada al diluvio deconstructivista producirán en Hall. El textualismo, al cerrar el mundo al texto, supone un reduccionismo que no es compatible con los esfuerzos intelectuales y políticos de Hall de entender la totalidad social como unidad en diferencia a partir de la noción de articulación, que no claudica a la determinación, pero tampoco cae en el determinismo (ver capítulo 4). Por su parte, la fluidez teórica asociada al deconstructivismo insta una concepción de la teoría y de su relación con la política que Hall cuestionaba con vehemencia y que se contrapone a su estilo de trabajo intelectual y político (ver capítulo 3).

Díaspóra

Díaspóra es una de las problemáticas abordadas por Hall hacia los años noventa. No obstante, como el mismo Hall lo señala, de alguna manera, la problemática que es conceptualizada con la noción de “díaspóra” atraviesa su trabajo desde el comienzo:

Me desarrollé en ese contexto desde el principio, aunque lo desarrollé relativamente tarde. Y ello, con prescindencia de que haya empezado a pensar la cultura negra británica como cultura diaspórica recién a finales de los años setenta. Fue una presencia tácita y constante en mi pensamiento, algo que se tradujo, por ejemplo, en el modo en que enfoqué la cuestión de la raza y del racismo en los años setenta y a comienzo de los ochenta. Solo que todavía no estaba escrito dentro de la perspectiva de la diáspora, sino en términos de racismo, de racialización, de resistencia cultural, de políticas de la identidad, de criminalización de las minorías, etc. (2011: 79).

Así, para Hall, la experiencia diaspórica no solo marcaría el particular prisma desde el cual ha pensado, sino que sería esta metáfora la adecuada para dar cuenta de su propio trabajo: “La metáfora de la diáspora, tal como la concibo, puede aplicarse para definir mi trabajo” ([2007] 2011: 56).

El anclaje histórico explícito desde el cual Hall se encuentra pensando la diáspora es el Caribe. En la comprensión de la diáspora, el Caribe ocupa un lugar destacado: “Pues dondequiera que uno encuentre diásporas, siempre encontrará precisamente esos procesos complicados de negociación y transculturación que caracterizan a la cultura caribeña” (1995] 2010: 409). Para Hall, desde su surgimiento, las sociedades del Caribe son diaspóricas. De ahí que se presten como pocas formaciones sociales para entender los mecanismos y características asociados a las diásporas. Hall se enuncia resultado de su experiencia diaspórica, por su relación de dislocación con el Caribe, que le ha permitido un prisma particular desde el cual han emergido preguntas, estilos de abordajes e, incluso, su encuentro con los estudios culturales:

Salí en 1951 a la edad de 18 años, nunca he vivido en Jamaica desde entonces. No he escrito mucho sobre Jamaica, he escrito un poco sobre el Caribe, pero sobre todo en el contexto de mi trabajo en la diáspora negra. He escrito mucho sobre la diáspora negra y he estado preocupado por la diáspora negra a través de mi vida, de hecho no sólo es mi trabajo sobre la diáspora negra sino todo mi trabajo en los estudios culturales

el realizado a través el prisma del Caribe, ya sabes [...] mi escritura sobre la diáspora, mi forma de pensar acerca de la cultura está determinada por lo que sé es la cultura en el Caribe. Los estudios culturales fueron provocados por mí, tratando de pensar en la cultura del Caribe (2004: 39).

En el Caribe se sucedieron una serie de rupturas y desplazamientos, de orígenes múltiples y distantes, que hacen difícil posicionar allí esas narrativas fundacionales de las sociedades o naciones que trazan continuidades y puridades desde los albores de los tiempos:

Nuestras sociedades se componen no de uno sino de muchos pueblos. Sus orígenes no *son* únicos sino diversos. Aquellos a quienes les pertenecía originalmente la tierra perecieron en su mayoría hace tiempo —diezmados por la servidumbre y las enfermedades—. La tierra no puede ser “sagrada” porque fue “violada” —no vacía sino vaciada—. Todos los que están aquí, originalmente pertenecían a algún otro lado ([1998] 2003: 481).

Este es un primer desplazamiento, uno que podríamos llamar el desplazamiento fundacional de las sociedades caribeñas. Los habitantes precoloniales de estas islas fueron prontamente exterminados, aunque se podría argüir que trazos de su presencia no fueron del todo erradicados. Los esclavizados fueron arrancados de diferentes lugares y grupos humanos del continente africano, produciéndose una violenta ruptura con sus sociedades y tradiciones. Los europeos confluyen al Caribe en condiciones que, a pesar de sus reiterativos intentos por replicar pequeñas Europas en el Nuevo Mundo, no son las de sus lugares de origen. Otras corrientes de trabajadores, provenientes de Asia, se sumaron luego a los ya de por sí heterogéneos componentes de las sociedades caribeñas. Es esta heterogeneidad constitutiva propia del desplazamiento fundacional de poblaciones que originalmente pertenecían a otro lado lo que perfila el carácter diaspórico de las sociedades del Caribe.

A esta desplazación fundacional, se le ha venido a agregar una más

reciente: la de los caribeños que, ya en una condición postcolonial, emigran a los lugares que fueron las “Madres patrias”, las metrópolis que eran imaginadas como “el centro que estaba en otro lugar”. De ahí que Hall considere que la diáspora negra en Gran Bretaña se encuentra en una situación doblemente diasporizada:

El Caribe es la primera diáspora, la original y la más pura. Hoy en día, negros que han completado el viaje triangular de regreso a Gran Bretaña hablan a veces de la emergente diáspora negra británica, pero yo tengo que decirles que ellos y yo estamos doblemente diasporizados. Es más, esto significa que no somos solamente una diáspora que vive en un lugar donde el centro está siempre en otro lugar, sino el quiebre con respecto a esas fuentes culturales originarias, habiendo pasado por los traumas de la ruptura violenta ([1995] 2010: 408).

A propósito de este viaje a las antiguas metrópolis coloniales, Hall subraya la situación paradójica de muchos migrantes que no solo mantienen sus vínculos con sus lugares de proveniencia, con su isla en el Caribe, sino que los refuerzan de forma simbólica entendiéndose a sí mismos de una manera difícilmente posible si nunca hubiesen emprendido su viaje. Pero al cabo de los años quienes regresan, de forma temporal o permanente, ya no se encuentran el hogar imaginado: las cosas han cambiado tanto como ellos mismos.

No solo se es jamaicano o haitiano de otra forma en la diáspora en Gran Bretaña o Francia, sino que inusitadas comunalidades e identificaciones emergen: “Al lado de la *conexión asociativa* con una isla ‘hogar’ en particular, hay otras fuerzas centrípetas: por ejemplo, la “antillanidad” (*West-Indian-ness*) que comparten con otros emigrantes de las West Indies ([1998] 2003: 478). Hall señala cómo es en Londres, y no en un lugar del Caribe como Kingston, que “[...] su generación [...] se hizo antillana” ([1998] 2003: 478). Ciertos desplazamientos no son solo pérdidas, ausencias, sino también hallazgos, encuentros e invenciones.

Hall subraya cómo la experiencia diaspórica es una indicación de la situacionalidad de todos los sujetos, que siempre se habla desde un lugar, una historia y desde cierto lenguaje: “La

experiencia diaspórica nos recuerda, además, que todos somos sujetos ‘situados’, que hablamos desde cierto lugar, desde cierta historia y desde cierto lenguaje [...]” ([2007] 2011: 81). Por esta situacionalidad, la experiencia diaspórica

[...] nos vuelve conscientes de la imposibilidad de “retorno” alguno o de cualquier “reapropiación” definitiva o “literal” de ese pasado. Es una condición que nos fuerza constantemente a traducir nuestra identidad, nuestra posición, nuestras políticas de la identidad, sin ningún punto de llegada determinado al partir ([2007] 2011: 81).

En este punto, es pertinente detenerse en los tres procesos claves que, según Hall, “[...] están trabajando para crear la filigrana enormemente refinada y delicada, las complejidades de la identificación cultural, en la sociedad caribeña de ese tiempo” ([1995] 2010: 409). Estos procesos no solo hablarían de las particularidades de las sociedades caribeñas y de su identificación cultural, sino que también arrojarían luces sobre la noción de diáspora.

1. *Retención*. Desde el inicial periodo colonial, en las sociedades caribeñas se han presentado procesos de retención. Retención de legados y trazos de origen africano, aunque no siempre evidentes y explícitos en su conexión con África. Una retención que ha sido constituida como una presencia obliterada. Aquí, Hall no está pensando en grados de retención africana como lo hacían Melville Herskovits y sus discípulos: puridades que se mantenían idénticas a ambos lados del Atlántico y que servían de indicadores para establecer cuáles sociedades eran más o menos africanas.

Al contrario de los modelos de las puridades, Hall considera que las retenciones deben ser entendidas más en el sentido de presencias e influencias, de legados que han sido rearticulados y transformados en un proceso de transculturación; y no solo con lo referido a África y los esclavizados, sino también a Europa y los colonizadores: “Pero no olvidemos que la retención caracterizó a las culturas colonizadoras tanto como a las colonizadas [...] Este doble aspecto importante de la retención ha marcado la cultura caribeña desde los primeros encuentros coloniales” ([1995] 2010: 409).

Esta retención no habla tanto de una África congelada en el pasado, ni tampoco de la África que existe en la actualidad. No es

un pasado que ha dejado de ser, ni un presente de gentes extrañas, sino una África que ha devenido parte del Nuevo Mundo:

África está viva, sana y salva de la diáspora. Pero no es aquella África de los territorios oscurecidos por el cartógrafo colonial, de los cuales fueron arrebatados tantos esclavos, ni el África de hoy en día, que es por lo menos cuatro o cinco continentes plegados en uno, con sus formas de subsistencias destruidas y sus gentes ajustadas estructuralmente en una devastadora pobreza moderna. El África viva, sana y salva en esta parte del mundo es lo que África ha venido a ser en el nuevo mundo ([1998] 2003: 490-491).

Es una África en traducción, una evocada para descentrar, resistir y disentir el peso de la obliteración y el desprecio eurocéntrico: “[...] *África* provee recursos para sobrevivir el ahora, historias alternativas a aquellas impuestas en el dominio colonial y materias primas para ser reformuladas en formas y patrones culturales distintos y nuevos” ([1998] 2003: 490-491).

2. *Asimilación*. Lo que Homi Bhabha (1994) refería como “mimesis colonial”, pero que en Hall parece apuntar a un proceso que no ha sido interrumpido con la independencia política:

[...] el profundo proceso de asimilación, de arrastrar a la sociedad entera a una relación imitativa con esta otra cultura que nunca podía alcanzar completamente. Cuando alguien habla de asimilación en el Caribe, uno siempre tiene la sensación de que el pueblo caribeño constantemente está inclinándose hacia delante, casi a punto de caerse, esforzándose por alcanzar otro lugar ([1995] 2010: 410).

Esta mimesis colonial, este querer ser como ellos, es parcialmente interrumpida por el tercer proceso clave que indica Hall para las sociedades del Caribe: la revolución cultural que implicó el (re)descubrimiento de África y la articulación de la negritud. Este es precisamente el tercer proceso, que podría denominarse ‘retorno simbólico’ a África.

3. *Retorno* simbólico a África. Este proceso de “renegociación, un redescubrimiento de África” ([1995] 2010: 411) se ha expresado en fenómenos como el rastafarismo, pero también ha supuesto una visibilización de la negritud. Este retorno simbólico ha sido una poderosa fuerza dignificante, que ha permitido redescubrirse y tensionar las más caras sedimentaciones del racismo y del desprecio que se habían instalado con el colonialismo:

La reelaboración de África en el entramado caribeño ha sido el más fuerte y subversivo elemento cultural de nuestra política en el siglo xx; y ciertamente, su capacidad para trastornar el establecimiento nacionalista de la posindependencia no está acabada ([1998] 2003: 490).

Para Hall, este retorno simbólico a África se asocia a una revolución cultural que ha tenido profundos impactos en el imaginario político y las experiencias de los caribeños en la segunda mitad del pasado siglo. Pero es un África imaginada, reinventada, a partir de las experiencias, frustraciones y expectativas de los sectores más empobrecidos y racializados de Caribe:

Pero fundamentalmente no porque estemos conectados con nuestro pasado y herencia africanos por una cadena irrompible a lo largo de la cual una cultura africana singular (esencia de “lo africano”) haya pasado sin cambios de generación en generación, sino gracias a cómo hemos venido a producir de nuevo África, dentro de la narrativa del Caribe. En cada coyuntura —piénsese en el Garveyismo, en Hibbert, en el rastafarismo, la nueva cultura popular urbana— ha sido un asunto de interpretar *África*, reinventar *África*, de lo que *África* puede representar para nosotros después de y en la diáspora ([1998] 2003: 490).

A partir de estos procesos de retención, asimilación y retorno, Hall considera que en las sociedades del Caribe se pueden identificar tres diferentes presencias: *présence africaine*, *présence*

européenne y présence américaine ([1990] 2010: 355)⁶⁸. Sobre la primera, Hall subraya que es la de una presencia que se impone inefablemente en su obliteración, en su ambivalente borradura: “La *présence africaine* es el lugar de la represión. En apariencia, silenciada más allá de la memoria por el poder de la experiencia de la esclavitud, África estaba presente, de hecho, en todas partes” ([1990] 2010: 355). África se encontraba por doquier:

[...] en la vida cotidiana y en las costumbres de las barracas de los esclavos; en las lenguas y patois de las plantaciones; en nombres y palabras, algunas veces desconectadas de sus taxonomías; en las estructuras sintácticas secretas a través de las cuales se producían otras lenguas; en las historias y cuentos contados a los niños; en las prácticas religiosas y en las creencias de la vida espiritual; en las artes, oficios, música y ritmos de la sociedad durante la esclavitud y después de la emancipación ([1990] 2010: 355)⁶⁹.

Una presencia ubicua, pero una presencia no apalabrada: “África, el significante que no pudo ser representado directamente en la esclavitud, permaneció, y aún permanece, como la ‘presencia’ inefable e inexpressada en la cultura del Caribe” ([1990] 2010: 355). No es sino hasta hace relativamente poco, que esta presencia comienza a ser hablada, a ser objeto de referencia y de identificación. No en pocas ocasiones, como un referente imaginado e idealizado que permite un ‘descubrimiento’ de un nosotros diaspórico y marginado.

Al respecto, son bien dicentes los pasajes donde Hall indica cómo la adjetivación de africano y el término mismo de África no operaban como marcadores identitarios en la Jamaica de su juventud:

Durante mi niñez y adolescencia en Kingston, durante los años cuarenta y cincuenta, estaba rodeado por los signos, la música y los ritmos de esta África de la diáspora, que sólo

⁶⁸ Estas tres presencias son retomadas por Hall de “[...] la metáfora de Aime Césaire y Leopold Senghor” ([1992] 1996: 216).

⁶⁹ Para una descripción muy similar, ver Hall ([1992] 1996: 216).

existían como resultado de una larga y discontinua serie de transformaciones. Pero, aunque casi todos los que estaban a mi alrededor eran de color moreno o negro (¡África “habla”!), nunca oí a una sola persona que se aplicara a sí misma, a los demás o a sus ancestros el término “africano”. Fue sólo en los años setenta que esta identidad afrocaribeña empezó a estar históricamente disponible para la gran mayoría de la gente de Jamaica, tanto en su patria como en el exterior. En este momento histórico, los jamaquinos se descubrieron como “negros”, al mismo tiempo en que se descubrieron como hijos e hijas de la “esclavitud” ([1990] 2010: 356)⁷⁰.

Se puede argumentar que, con base en este tipo de experiencias, Hall afirma que el pasado y la historia no están simplemente ahí para ser “descubiertos”, que no están ahí para que los procesos de identificación se anclen, sino que requieren todo un proceso de invención. En oposición a ciertos académicos o activistas que apelan a un África idealizada, Hall reconoce que esta presencia es más problemática y en algunos puntos amerita ser cuestionada:

Pero el que el África sea un origen de nuestras identidades, que permanece inmutable tras cuatrocientos años de desplazamiento, desmembramiento, trata, al cual podríamos regresar en un sentido final o literal, puede ponerse en tela de juicio. El “África” original ya no está allí. También ha sido transformada. La historia, en ese sentido, es irreversible. No debemos seguir el ejemplo de Occidente que, precisamente, normaliza y se apropia del África, congelándola en una zona sin tiempo que pertenece a un pasado primitivo e inmutable. África debe ser al final enfrentada por la gente del Caribe, pero no puede ser simplemente recuperada en un sentido ingenuo ([1990a] 2010: 356).

De ahí que, conectando esta África soñada con los aportes de la teoría postcolonial de Said y la teoría de la nación de Anderson,

⁷⁰ Con algunos pequeños cambios, este pasaje se encuentra también en Hall ([1992] 1996: 217).

Hall argumenta que:

[...] África pertenece irrevocablemente a lo que Edward Said (1978) alguna vez llamó una “historia y geografía imaginaria” [...] “Ha adquirido un valor imaginativo o figurativo que podemos nombrar y sentir” (Said 1978: 33). Nuestro sentido de pertenencia a ella constituye lo que Benedict Anderson (1982) llama “una comunidad imaginaria” ([1990a] 2010: 356).

Esto no quiere decir, sin embargo, que África no exista ni tenga vitalidad en las experiencias y existencias de muchos los individuos y de las sociedades caribeñas. Pero no es el África realmente existente hoy para los africanos: “[...] ‘África está vivita y coleando en la diáspora’, pero el África de la que nosotros salimos hace 400 años, bajo las condiciones de la esclavitud, el transporte y la travesía trasatlántica (*Middle Passage*) no ha estado esperando —inalterada— a que volvamos, ni en nuestras cabezas ni en nuestros cuerpos” (2007a: 285).

La presencia europea es lo opuesto de la africana: “Donde África era un caso del no hablado, Europa fue un caso del que habla sin cesar, y hablándonos a nosotros” ([1992] 1996: 218). Una presencia que se habla y expresa permanente, insistentemente. Pero no es una presencia que llega solo desde afuera, como una imposición, sino que también ha troquelado los sujetos e identidades de los colonizados:

Debido a que la *présence européenne* implica exclusión, imposición y expropiación, algunas veces estamos tentados a ubicar ese poder como algo totalmente externo a nosotros, una fuerza extrínseca cuya influencia puede desecharse de la misma forma en que las serpientes se desprenden de su piel al mudarla ([1990] 2010: 357).

La presencia americana es más cercana a la africana en el sentido de que es obliterada, pero diferente de esta última en tanto que lo americano, en el marco del Caribe, fue objeto de exterminio. Perviven algunas referencias toponímicas, algunas prácticas

y concepciones de las sociedades caribeñas que son, sin duda, el resultado de los que Fernando Ortiz (1940) denominó transculturación. Pero lejos se encuentra esta presencia americana de tener los alcances y la vitalidad que se experimenta en Los Andes o en Mesoamérica. Para el Caribe, las obliteraciones de esta presencia americana han pasado por el pronto exterminio de las poblaciones que habitaban el lugar.

Dada esta obliteración profunda de la presencia americana, y el lugar de la europea en el orden colonial, en las sociedades caribeñas, la independencia se hablaría desde la fuerza disruptiva de la presencia africana: “[...] es la presencia/ausencia de África la que la ha convertido en el signifiante privilegiado de las nuevas concepciones de la identidad del Caribe” ([1990a] 2010: 356).

Como resultado de estas elaboraciones, Hall cuestiona una idea de diáspora que, basada en una conceptualización dicotómica de la diferencia, opera desde el establecimiento de binarismos y fronteras excluyentes, desde puridades claramente delimitadas. Antes que apelar al concepto de la diferencia como fija, estable y esencial, Hall considera que el campo teórico abierto por la noción de *différance* de Derrida es más pertinente a la hora de pensar en la diáspora:

El concepto cerrado de la diáspora descansa en una concepción binaria de la diferencia. Se funda en la construcción de una frontera excluyente, en una concepción esencializada de la alteridad del “Otro” y en una oposición firme entre el adentro y el afuera. Pero las configuraciones sincretizadas [...] requieren de la noción de *différance* de Derrida, es decir, de diferencias que no funcionen mediante binarismos, de fronteras lábiles que no aislen, sino que se plieguen como *places de passage*, y de significados posicionales y relacionales, siempre en fuga a lo largo de un espectro sin principio ni fin ([1998] 2003: 484).

Es importante resaltar que Hall está cuestionando *una* idea de diáspora (tal vez la idea más convencional y extendida), estrechamente asociada a cierta concepción de identidad cultural

y a un nacionalismo cultural, que asume una continuidad de un núcleo primordial que se mantiene a través del tiempo y en lo más profundo del ser, como garante de una esencial y auténtica comunalidad diaspórica: “Algunas veces el término ‘diáspora’ se utiliza como una forma de hacer aparecer, de la nada, una especie de comunidad imaginada que atravesaría las configuraciones del nacionalismo cultural” (1998: 298).

Este tipo de planteamientos saca a la diáspora de los mundanales, heterogéneos, contradictorios terrenos de la historia y de la política para fijarlos en la garantía de la biología o de un trascendental inconsciente colectivo.

Algunas veces el término ‘diáspora’ se utiliza como una forma de hacer aparecer, de la nada, una especie de comunidad imaginada que atravesaría las configuraciones del nacionalismo cultural [...]. Es una palabra que ha estado esperando un pueblo que no va a cambiar, que se apertrechaba de un texto sagrado y que erigió las barreras, y que de allí quería retornar exactamente al lugar de donde vino. Y que ha regresado y se ha sentado en la cabeza de todas las demás personas que estaban allí también (1998: 298).

En contraste con esta noción esencializada, homogénea y estable de diáspora, Hall considera que son las dislocaciones, la confluencia de heterogeneidades y los procesos de transculturaciones lo que habría que enfatizar: “Pues dondequiera que uno encuentre diásporas, siempre encontrará precisamente esos procesos complicados de negociación y transculturación que caracterizan a la cultura caribeña” ([1995] 2010: 409). Por tanto, Hall insiste en desmarcar su noción de diáspora de aquellas conceptualizaciones más extendidas que enfatizan en una identidad esencial que permanece inmutable y que se perfila como garante de una especie de nacionalismo culturalista:

Al romper con la narrativa de la autenticidad, obtenemos un relato crítico de la diáspora que interrumpe también la disposición fatal que considera los pueblos de la diáspora en tanto suspendidos continuamente entre un tradicionalismo del pa-

sado —al que no pueden regresar, impuros y corruptos como son— y una modernidad del futuro, igualmente impura y no auténtica, a la que se les prohíbe entrar (2019a: 143).

Las tradiciones no son una simple anterioridad del presente y de la modernidad, que se mantienen como sedimentaciones prístinas, como puridades al margen de las hibridaciones, disputas y devenires:

Las tradiciones coexisten con la emergencia de lo nuevo, de formas híbridas y culturalmente cruzadas con una tremenda vitalidad e innovación. Estas comunidades están en contacto con sus diferencias, sin ser saturadas por la tradición; están activamente involucradas con cada aspecto de la vida que las rodea, sin la ilusión de la asimilación y la identidad. Este es un tipo de diferencia nuevo —la diferencia que no es binaria, esto o aquello— cuyas ‘diffrances’ no se borrarán o negociarán [...] ([1999] 2016: 25).

Hall cuestiona una idea de diáspora que, basada en una conceptualización binaria de la diferencia, opera desde el establecimiento de binarismos y fronteras excluyentes, claramente delimitadas. Antes que apelar al concepto de la diferencia como fija, estable y esencial, Hall considera que el campo teórico abierto por la noción de *différance* de Derrida es más pertinente a la hora de pensar en la diáspora:

[...] atención: uso aquí la noción de diáspora en un sentido muy distinto del tradicional. Lo que intento decir por medio de este concepto es precisamente lo contrario de lo que el concepto tradicional procura afirmar permanentemente. Uno no puede seguir siendo siempre el mismo. Ya no podemos volver a casa, a una supuesta condición originaria: la diáspora es un proceso de *diseminación*, en el sentido de Derrida ([2007] 2011: 79).

La diáspora como diseminación, como transculturación, como creolización, como hibridación: estos son algunos de los

términos con los cuales Hall piensa la diáspora:

El problema de la diáspora es pensarla siempre y exclusivamente en términos de su continuidad, su persistencia, el regreso al lugar de origen, y siempre y al mismo tiempo sólo en lo que se refiere a su dispersión, su cada vez mayor exterioridad, su diseminación. La imposibilidad de volver a la casa que uno dejó (2007: 284).

Así, desde la conceptualización de Hall, la noción de diáspora no hace énfasis en continuidades inmutables, no implica el borrado de las heterogeneidades. Hall es explícito en este punto:

La experiencia de diáspora como la propongo aquí es definida, no por esencia o pureza, sino por el reconocimiento de una heterogeneidad y diversidad necesaria; por una concepción de “identidad” que vive con y por, no a pesar de, la diferencia; por hibridación. Las identidades de diáspora son las que constantemente se producen y se reproducen de nuevo, a través de la transformación y la diferencia ([1992] 1996: 220).

Los planteamientos realizados por Hall para comprender teóricamente en qué consiste la diáspora arrojan luces sobre otros conceptos estrechamente asociados a la diáspora como los de identidad, la diferencia y el de cultura. De ahí que Hall se pregunte: “[...] ¿cómo modifican la experiencia de la diáspora nuestros *modelos* de identidad cultural? ¿Cómo debemos conceptualizar o imaginar la identidad, la diferencia y el sentido de pertenencia, juntos en el mismo espacio conceptual *después de la diáspora?*” ([1998] 2003: 479). En este sentido, no es sorprendente que Hall insista en indicar que la experiencia de la diáspora

[...] es una figura de la creciente pluralización de las formas culturales y de la insistencia en que la cultura funciona no por la perfección de reproducirse a sí misma hasta el infinito, sino precisamente de traducirse. Tampoco es la figura diaspórica sólo una imitación, una imitación de lo que se supone que

debe suscribir, es una tercera cosa, cambiante y en proceso, a la vez la construcción de significados culturales y producida por la cultura (1999: 213).

También la noción de diáspora es particularmente adecuada para comprender los procesos y experiencias culturales que se asocian a la coyuntura global: “Para mí, diáspora es sinónimo de hibridación, de creolización, y en ese sentido la experiencia de las diásporas puede decirnos en verdad mucho acerca de la condición cultural específica inherente a esta nueva coyuntura global en que vivimos actualmente” ([2007] 2011: 81). No es que antes los procesos culturales no implicaran hibridación y creolización, sino que, con la coyuntura global, estas características se han impuesto como obvias:

Es evidente que la hibridación y la creolización formaron parte desde siempre de cualquier proceso cultural: en cierto sentido, puede decirse que constituyen la *forma específica* de todo proceso cultural. Empero, también es evidente que hoy en día cobran una centralidad estratégica, mucho mayor que treinta años atrás ([2007] 2011: 81).

El énfasis en una conceptualización desde la idea de diáspora como diseminación, antes que una concepción binaria y otrerizada de la diferencia, como devenir antes que ser, como rutas antes que raíces, no significa que para Hall los procesos culturales, anteriores y actuales, se agoten en hibridación y creolización. Como vimos en los capítulos 5 y 6, Hall ha estado preocupado por las continuidades y comunalidades de los procesos culturales e identitarios.

Tampoco se puede argumentar que Hall desestime de tajo los procesos de dominación o las luchas que han articulado representaciones estereotipantes y esencializantes de otros y de sí mismos. De ahí que los análisis de Hall sobre la diáspora no deban enmarcarse en una especie de purga de los esencialismos que confunden la dimensión teórica con la histórica y política. Además, como solía indicar frente a lo que en ocasiones llamó el diluvio decons-

tructivista: “[...] es muy tentador caer en la trampa de creer que porque el esencialismo ha sido deconstruido *teóricamente* ha sido, por tanto, desplazado *histórica y políticamente*” (2016b: 52).

Cuestión multicultural

Hacia el 2000, Hall realiza varias conferencias y publica un artículo sobre la cuestión multicultural. Aunque algunos de los planteamientos realizados se encuentran esbozados en escritos anteriores referidos a la identidad y a las nuevas etnicidades, en estas conferencias y artículo Hall hace una serie de novedosas contribuciones que permiten iluminar su caracterización de la “cuestión multicultural”.

Como punto de partida, es relevante indicar que, para Hall, el término de multiculturalismo no se puede utilizar sin tomar distancia de los significados a los que suele estar asociado. Por eso, para Hall es importante utilizar este término poniéndolo bajo tachadura: “El multiculturalismo es como la misma raza o la identidad o la etnicidad o la diáspora, un término muy controvertido que sólo se puede implementar como diría Derrida ‘bajo tachadura’” (2000a: 2).

Como ya hemos anotado, la expresión “bajo tachadura” quiere decir que la palabra, de la cual no nos podemos simplemente deshacer, requiere una serie de precisiones y desplazamientos que interrumpen los significados convencionales en aras de abrir inusitadas significaciones. En otras palabras, lo que la expresión ‘bajo tachadura’ busca es una interrupción-rearticulación del significado asociado a un significante determinado. Esta idea de recurrir al término de multiculturalismo para que opere bajo tachadura supone que no hay un significado único e invariable. Al contrario, Hall señala cómo este término de hecho “[...] puede operar en diferentes contextos y tener significados diferentes” (1999: 228).

Para abordar la cuestión multicultural, Hall introduce una distinción analítica entre multiculturalidad y multiculturalismo. La multiculturalidad es un hecho histórico social relacionado con la heterogeneidad cultural que constituye nuestras sociedades. El concepto de multicultural es utilizado por Hall para “[...] describir sociedades muy diferentes en las que personas de diferentes ba-

gajes étnicos, culturales, raciales, religiosos viven juntos, siempre que se intenta construir una vida en común, y no están formalmente segregados en distintos segmentos separados” (2000a: 3).

La “multiculturalidad” es un adjetivo con el que se está indicando una característica o cualidad de ciertas formaciones sociales: “Al igual que en el caso de ‘étnico’ y ‘diaspórico’, prefiero usar la palabra ‘multicultural’ como adjetivo” (1997a: 35). Multiculturalidad tiene que ver con la idea de heterogeneidad, refiere a una multiplicidad de prácticas, horizontes y tradiciones culturales que se pueden encontrar en una formación social y un momento histórico dados que no se articulan desde la segregación y separación explícita, sino que logran configurar una vida en común. La multiculturalidad se entendería como esas diferencias culturales que existen entre sectores poblacionales en un contexto social que se constituye en común. Por tanto, podemos considerar que la multiculturalidad se entiende como un *hecho social e histórico*.

Ahora bien, no hay una sola forma en la que se presenta la multiculturalidad, sino que nos enfrentamos a muchas maneras en las cuales las sociedades son multiculturales: “Estados Unidos de América, Canadá, Gran Bretaña, Francia, Malasia, Sri Lanka, Nueva Zelanda, Indonesia, Sudáfrica y Nigeria lo son. Estos países son ‘multiculturales’ de maneras significativamente diferentes” ([2000] 2010: 584). Refiriéndose a Gran Bretaña, Hall señalaba cómo esta heterogeneidad cultural debía ser entendida no desde fronteras fijas o cerradas:

La nuestra es una sociedad multicultural, debido a los diferentes registros culturales, pero no está cerrada. Usted puede ver el impacto al caminar a través de Londres, el impacto de la diferencia: las diferencias que son hibridizadas, pero no borradas. No encapsulan a ningún grupo a la exclusión de otro. No hay una frontera fuerte (1997a: 35).

Ahora bien, la heterogeneidad cultural a la que refiere Hall no se limita a la que, desde la perspectiva de muchos países de América Latina, se le endosa a la presencia de los grupos étnicos (poblaciones indígenas y afrodescendientes). Hall está pensando

la multiculturalidad no solo en referencia a estos marcados radicales otros, sino a la presencia de “diferentes registros culturales”. Como lo expusimos en el capítulo anterior, para Hall, todos somos étnicos, no solamente los indígenas y afrodescendientes: “Todos nos ubicamos dentro de vocabularios culturales sin los cuales no somos de ninguna manera capaces de enunciación como sujetos culturales. Todos venimos de y hablamos desde alguna parte. Todos estamos, en ese sentido, situados” (2000a: 11).

En contraste, el término multiculturalismo es un sustantivo con el cual se alude “[...] a las estrategias y políticas adoptadas para gobernar o administrar los problemas de la diversidad y la multiplicidad en los que se ven envueltas las sociedades multiculturales” ([2000] 2010: 583). Así, con multiculturalismo se hace referencia: “[...] a una variedad de estrategias para enfrentar la diversidad cultural y la heterogeneidad social en las sociedades modernas” (2000b: 4).

Con el concepto de multiculturalismo, Hall entiende las estrategias y políticas que constituyen las posiciones asumidas frente a la heterogeneidad cultural. En unas sociedades, ciertas diferencias culturales han sido objeto de rechazo, mientras que, en otras, no. Así, se han escrito leyes para erradicar o para proteger ciertas expresiones y poblaciones culturalizadas. El multiculturalismo es constituido por toda esa serie actitudes con respecto a lo que se concibe como diferencia cultural, por lo que el multiculturalismo refiere a la dimensión *política* derivada del hecho social e histórico de la multiculturalidad. Es la manera en que se asume e interviene sobre la heterogeneidad cultural en ciertas sociedades.

Ahora bien, no hay una única manera de asumir e intervenir esta heterogeneidad. Hall señala la existencia de diferentes tipos de multiculturalismo: “Así como existen diferentes sociedades multiculturales, también existen muy diferentes ‘multiculturalismos’” ([2000] 2010: 584). Con respecto a los diferentes multiculturalismos, Hall argumenta que se puede identificar uno de tipo *conservador*, que estaría constituido por aquellas políticas que tratan de incorporar y asimilar la diferencia cultural a lo que aparece como las costumbres de la mayoría⁷¹. En un multiculturalismo

⁷¹ Para algunos académicos y activistas en los países de América Latina en

conservador, a quienes aparecen marcados como diferentes culturalmente se los trata de incorporar como parte de la configuración cultural de la mayoría. Este multiculturalismo conservador “[...] insiste en la asimilación de la diferencia a las tradiciones y costumbres de la mayoría” ([2000] 2010: 584).

Hall identifica también un multiculturalismo *liberal*. Este tipo de multiculturalismo se encuentra caracterizado porque tendría como núcleo una actitud de tolerancia frente a las diferencias culturales del individuo-ciudadano en tanto se expresen en el terreno de lo privado y, en caso de que tengan expresión en lo público, no entren en contradicción con el marco de derecho y de los otros individuos-ciudadanos: “El multiculturalismo liberal subordina la diferencia a los reclamos de una ciudadanía universal” (2000a: 4).

Por su parte, el multiculturalismo *comercial*, “[...] explota y consume la diferencia en el espectáculo del exótico ‘otro’” (2000a: 3). Así, este tipo de multiculturalismo

[...] presupone que, si el mercado reconoce la diversidad de individuos provenientes de comunidades diferentes, entonces los problemas de la diferencia cultural serán (di)(re)sueltos a través del consumo privado sin necesidad alguna de una redistribución del poder y los recursos ([2000] 2010: 584).

Se deja a la “mano invisible” del mercado la regulación social

los que se han posicionado unas maneras de imaginar el multiculturalismo, este planteamiento de Hall de un multiculturalismo conservador que busca incorporar y subsumir la diferencia cultural es muy difícil de comprender. Si multiculturalismo es respeto y valoración de la diferencia cultural (como se argumenta desde el lugar común derivado de las experiencias latinoamericanas), entonces es un oxímoron pensar en un tipo de multiculturalismo que busque subsumir o borrar la diferencia. También cuando se asume que el multiculturalismo es uno, que es “bueno” o que es la expresión estatalizada en confluencia perversa con el neoliberalismo, puede sonar muy extraño el argumento de que hay varios tipos de multiculturalismo. Al igual que con el concepto de etnicidad (o el de diáspora), leer a Hall sobre la cuestión multicultural pasa por no dar por sentado nuestras elaboraciones sobre estas categorías y menos imponerlas, mediante un gesto de violencia epistémica, a sus argumentos.

de estas diferencias, que pueden devenir en objeto de consumo, como se evidencia en las últimas décadas. Además, “En el gerencialismo multicultural, la diferencia está gestionada por y en relación con el centro y cada vez más funciones en términos de distinciones culturales fijos y demarcaciones étnicas [...]” (2000a: 3).

En lo que Hall denomina multiculturalismo *pluralista* se “[...] encapsula la diferencia dentro de un orden social comunalmente segmentado” (2000a: 3). De esta manera, ya no es el individuo el núcleo de los derechos, de los reconocimientos o de las actitudes hacia la diferencia, sino que lo son las colectividades minoritarias inscritas en una jerarquización étnica: “En multiculturalismo pluralista, como yo lo llamo, que prevalece, por ejemplo, en los Estados Unidos, las minorías no-wasp⁷², no europeas, son tratadas como uniculturas fuertemente unidas, jerárquicamente organizadas en una jerarquía étnica” (2000a: 3). Finalmente, Hall ([2000] 2010: 584) se refiere a un multiculturalismo *crítico* que se caracteriza por poner sobre la mesa los problemas del poder y la distribución de los recursos, desde posiciones antifundacionalistas. Este tipo de multiculturalismo: “[...] destaca el poder, el privilegio, la jerarquía de las opresiones y los movimientos de resistencia [...]” ([2000] 2010: 584).

Seguramente podríamos identificar otros multiculturalismos a los que Hall no hace referencia, o incluso cuestionar algunos puntos de la tipologización ofrecida por él, pero el aporte relevante es considerar que, en tanto estrategia y política para enfrentar la diferencia cultural en las sociedades multiculturales, no existe una sola modalidad de multiculturalismo, sino diferentes y contradictorios multiculturalismos. Los multiculturalismos, además, deben entenderse siempre en proceso, nunca como un estado de cosas logrado:

[...] el “multiculturalismo” no es meramente una doctrina, no caracteriza una estrategia política, y no representa un estado de cosas ya logrado. No es una forma encubierta de endosar algún estado utópico o ideal. Describe una variedad de

⁷² Wasp es un acrónimo en inglés que significa *White* (blanco), *Anglo-Saxon* (anglosajón) and *Protestant* (protestante).

estrategias y procesos políticos que están inconclusos en todas partes ([2000] 2010: 584).

Así como se pueden identificar una variedad de multiculturalismos dependiendo de las diferentes estrategias y políticas que implican, también se pueden diferenciar una multiplicidad de reacciones dependiendo de los fundamentos teórico-políticos desde donde se hacen las críticas. La idea de que deben desplegarse una serie de estrategias y políticas en torno a la diferencia cultural en las sociedades multiculturales ha sido cuestionada desde diferentes perspectivas del espectro político:

[...] Es objetada por la derecha conservadora, en defensa de la pureza y la integridad cultural de la nación. Es objetada por los liberales, que proclaman que el culto a la etnicidad y la celebración de la diferencia amenazan el carácter universal y neutral del estado liberal, socavando la autonomía personal, la libertad individual y la igualdad formal. Algunos liberales también dicen que el multiculturalismo legitima la idea de los “derechos grupales”. Pero esto arruina el sueño de construir una nación y una ciudadanía sobre culturas diversas de pueblos diferentes, *e pluribus unum* ([2000] 2010: 584-585).

A estas reacciones en contra del multiculturalismo impulsadas desde los conservadores y liberales, se les suman las de modernizadores y postmodernos. Para los primeros:

[...] el triunfo del universalismo de la civilización occidental sobre las particularidades de la pertenencia étnica y racial establecido en la época de la Ilustración marcó una transición fatal e irreversible del tradicionalismo a la modernidad. Este avance nunca debería ser alterado” ([2000] 2010: 585).

En contraste, “Algunas versiones postmodernas del ‘cosmopolitismo’, que consideran ‘el sujeto’ como algo totalmente contingente y saneado, se oponen agudamente al multiculturalismo, donde los sujetos están más localizados” ([2000] 2010: 585). También, desde diferentes posiciones de la izquierda, el multicult-

turalismo ha sido cuestionado duramente:

Los antirracistas argumentan que el multiculturalismo equivocadamente privilegia la cultura y la identidad por encima de los aspectos económicos y materiales. Los radicales creen que divide al frente unido de raza-y-clase contra la injusticia y la explotación en términos étnico y racialmente determinados. Otros señalan las diversas versiones del multiculturalismo “de boutique”, mercantilista y consumista [...], que celebran las diferencias sin realmente marcar la diferencia ([2000] 2010: 585).

Se suman, igualmente, cuestionamientos realizados por diferentes autores que Hall no deja de mencionar en su balance de reacciones al multiculturalismo. Haciendo referencia a un polémico texto, Hall anotaba:

[...] uno de los grandes teóricos sociales contemporáneos, Pierre Bourdieu y su colega, Loïc Wacquant, han argumentado recientemente que el multiculturalismo es un problema propio de la sociedad estadounidense y sus universidades y que se ha impuesto, de forma aparentemente deshistorizada, en todo el planeta: una especie de imperialismo académico estadounidense (2000b: 4)⁷³.

Hasta el filósofo esloveno es incluido en este balance: “Slavoj Žizek, para quien ningún giro en la dialéctica hegeliana cristiana puede ser el último, insiste en que el multiculturalismo es un nuevo racismo, de hecho, es la lógica cultural del capital multinacional” (2000b: 4).

Para recoger lo expuesto hasta aquí: Hall distingue entre multiculturalidad como la heterogeneidad cultural existente en formaciones sociales versus el multiculturalismo como las diferentes estrategias y políticas que buscan gobernan y administran esa diferencia cultural en las sociedades multiculturales. Así como no

⁷³ El texto comentado por Hall es *Las argucias de la razón imperialista*. (Bourdieu y Wacquant 2001).

hay una sola forma de sociedad multicultural, tampoco hay un solo tipo de multiculturalismo ante el que se ha reaccionado también desde muy diferentes posiciones del espectro teórico-político.

Con la expresión “cuestión multicultural”, Hall se refiere a los cuestionamientos, retos y dilemas políticos que en determinado momento se articulan en el debate público en una sociedad multicultural, en torno a cómo entender y asumir su heterogeneidad cultural. Aunque Hall no hace la conexión, la cuestión multicultural puede entenderse como una problematización en el sentido foucaultiano. En efecto, Foucault ha sugerido el concepto de “problematización” para indicar que algo emerge como un problema para el pensamiento y para la práctica. Algo sobre lo que no se había instaurado una pregunta, de repente, aparece como un problema que demanda su lugar en el pensamiento y en la práctica social⁷⁴. Desde esta perspectiva, la cuestión multicultural se refiere al momento en que la heterogeneidad cultural se configura como un problema público en el pensamiento y en la práctica social.

Más específicamente, la especificidad de la cuestión multicultural se encuentra en las implicaciones para la imaginación teórica (el pensamiento) y política (la práctica) de vislumbrar futuros sin obliterar las problematizaciones derivadas de la heterogeneidad cultural de las formaciones sociales contemporáneas. En palabras de Hall:

La cuestión multicultural es, en mi opinión, la cuestión de cómo hemos de concebir el futuro de esas muchas sociedades diferentes ahora compuestas por gentes de muy diferentes historias, orígenes, culturas, contextos, experiencias y posicio-

⁷⁴ El concepto de problematización implica el “[...] conjunto de las prácticas discursivas o no discursivas que hace que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (bien sea en la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc.)” (Foucault [1984] 1999: 371). Este objeto de pensamiento es constituido como *problema* en el proceso de problematización: “[...] el proceso de ‘problematización’, lo que significa: cómo y por qué ciertas cosas (el comportamiento, un fenómeno, un proceso) se convierte en un *problema*” Foucault [1983] 1988: 17).

nes en el orden de clasificación del mundo (2000b: 4)⁷⁵.

Hall precisa la cuestión multicultural a la pregunta por cómo imaginar y construir esta comunalidad en diferencia: “Así que la pregunta, para reducirla, es: ¿cómo esta comunalidad en diferencia debe ser imaginada y construida?” (2000b: 5).

Es relevante resaltar que Hall no está equiparando la cuestión multicultural con el multiculturalismo, sino que reconoce que el primero implica a la sociedad como totalidad e interpela a todos, mientras que el multiculturalismo se enfoca en aquellos sectores poblacionales marcados étnica o racialmente:

Una diferencia importante entre un enfoque de multiculturalidad y un enfoque en la cuestión multicultural es que, mientras que el multiculturalismo se dirige principalmente a las minorías y las comunidades étnicas y raciales, la cuestión multicultural, en mi opinión, se refiere a la naturaleza de la sociedad en su conjunto, y por lo tanto se dirige a las condiciones cambiantes de todo el mundo (2000b: 5).

Para decirlo en palabras traducidas a las realidades de muchos países en América Latina y el Caribe, la cuestión multicultural no concierne solo a las poblaciones indígenas o negras, sino que supone una serie de interrupciones a cómo se han imaginado y configurado las formaciones sociales y nacionales en estos países, no solo implica a los miembros de estas poblaciones sino a los de estas sociedades en su conjunto.

Para Hall, la cuestión multicultural abarca toda una serie de problemas prácticos de gobierno, así como un conjunto de interrupciones en diferentes planos del sentido común:

Mi argumento es que la emergencia de la cuestión multicultural en sus diversas formas, no sólo se ha presentado una serie ramificada de problemas prácticos para el gobierno de

⁷⁵ Si quisiéramos seguir apelando al lenguaje foucaultiano, la cuestión multicultural no solo involucra la dimensión de la gubernamentalidad, sino también la de la veridiccionalidad y jurisdiccionalidad.

este tipo de sociedades diversas, sino que también ha alterado y transformado muchas de nuestras categorías, teorías y supuestos clásicos y de sentido común (2000a: 4).

No solo problemas políticos, sino interrupciones en las categorías, teorías y supuestos del sentido común a partir de los cuales hemos naturalizado el mundo de la vida social. Aquí, sin duda, Hall refiere a sentido común desde Gramsci, como este heterogéneo y a menudo contradictorio terreno desde el cual se piensa y hace sentido nuestra existencia, pero sobre el que rara vez pensamos.

Para Hall, se pueden identificar una serie de efectos de interrupción introducidos por la cuestión multicultural en lo que se había naturalizado como sentido común en las sociedades multiculturales. Uno de estos efectos de interrupción se refiere a la puesta en evidencia del silenciamiento de la marcación racializada de ciertos sectores poblacionales marginalizados y segregados desde un lugar no marcado y normalizante que se asumía como encarnación misma de la nacionalidad. La emergencia de la cuestión multicultural, al explicitar las articulaciones racializadas que atraviesan de distintas formas el cuerpo social, supone un giro epistemológico:

Por supuesto, la britanidad como categoría siempre ha sido racionalizada de cabo a rabo. ¿Y cuándo ha connotado algo distinto de “blancura”? Pero este hecho ha sido cuidadosamente segregado del discurso nacional, en lo popular y lo académico. La “raza” ha luchado por ser reconocida seriamente en la teoría política oficial y en el pensamiento periodístico o académico. El silenciamiento se desmorona a medida que estos términos se abren paso en la conciencia pública. Su creciente visibilidad es inevitablemente un proceso cargado y difícil. Es más, ahora se trata de “razas” entre comillas, “razas” en borradora, “razas” en una nueva configuración con la etnicidad. Este viraje epistemológico es uno de los efectos más disruptivos de lo multicultural ([2000] 2010: 596).

La noción de raza como dispositivo maestro de otredad y segregación naturalizada no puede seguir operando sin interrupción ante la emergencia de la cuestión multicultural; se desplaza

progresivamente, entonces, hacia racializaciones bajo tachadura, no esencializantes y articuladas en diferencia. Esto no significa que se desconozca cómo el cerramiento binario sigue funcionando como dispositivo de dominación y subalternización:

Precisamente porque uno diga que no hay distinción absoluta entre el negro y el blanco esto no significa que no hay situaciones en las que todo se está movilizando para hacer una diferencia insuperable entre el blanco y negro. En ese sentido, conceptualmente, quiero reintroducir el binario “bajo tachadura”. La relación binaria con el poder es como el significado en el lenguaje: es un intento de cerrar de lo que, en teoría, que sabes que es abierto. Así que hay que reintroducir la cuestión del poder. Lo binario es la forma de la operación del poder, el intento de cierre: el lenguaje del poder suturante. Establece las fronteras: *tú* estás dentro, pero *tú* estás fuera. Hay un cierto teoreticismo desde el punto de vista de que, una vez hecha una crítica del esencialismo, eso es suficiente. No es suficiente (1997a: 35).

El segundo efecto disruptivo asociado a la emergencia de la cuestión multicultural señalado por Hall tiene que ver con la forma como hemos venido entendiendo la noción de cultura. La noción de cultura comunalizada, tradicionalizante y esencialista que, alimentada por la oposición binaria modernidad/tradición, supone un contraste entre entidades autocontenidas, homogéneas y coherentes se muestra cada vez más insuficiente y problemática ante las problematizaciones asociadas al posicionamiento de la cuestión multicultural:

El segundo efecto transruptivo es el que “la cuestión multicultural” tiene en nuestra comprensión de la cultura. La oposición binaria derivada de la Ilustración —el particularismo versus el universalismo, o la tradición versus la modernidad— produce una cierta manera de comprender la cultura. Existen las culturas fuertemente cohesionadas, distintivas, homogéneas, autocontenidas de las así llamadas sociedades tradicionales. En esta definición antropológica, la tradición cultural

satura a toda una comunidad, subordinando a los individuos a una forma de vida determinada por ésta. Ello se contraponen a la “cultura de la modernidad” abierta, racional, universalista e individualista ([2000] 2010: 599).

Esta noción de cultura ha mostrado su insuficiencia para entender las experiencias y retos de las sociedades multiculturales ante el posicionamiento de la cuestión multicultural. De ahí que se haya ido perfilando una comprensión de la cultura que hacen énfasis en los paradigmas de la hibridez, la lógica de la traducción y las experiencias diaspóricas:

Un término que se ha usado para caracterizar las culturas cada vez más mezcladas y diaspóricas de las comunidades de esas sociedades es “hibridez”. Sin embargo, su sentido ha sido extensamente malentendido. La hibridez no es una referencia a la composición racial mixta de las poblaciones. Es en realidad otro término para designar la lógica cultural de la *traducción*. Esta lógica es cada vez más evidente en las diásporas multiculturales y otras comunidades mixtas y minoritarias del mundo postcolonial ([2000] 2010: 600-601).

Con respecto a ciertos malentendidos que se han presentado sobre la noción de hibridez, Hall hace una aclaración sobre los alcances y sentidos con los que recurre a tal noción:

Este término de *hibridez* me parece que ha sido muy mal entendido [...] No se trata de la literal mezcla de categorías raciales. No es una cuestión de las razas puras opuestas a las híbridas. No se trata de individuos híbridos, que luego se pueden oponer a individuos modernos e individuos tradicionales, y ciertamente no es una celebración de una especie de nomadismo posmoderno donde las nuevas identidades se ponen como cosméticos y sacan cada mañana, y donde la vida es como un buffet escandinavo (ayudarse a sí mismo) como si nada. De hecho, los costos de la hibridación pueden ser extremadamente altos, personal y colectivamente. No. hibridación describe el inevitable proceso de traducción cultu-

ral, que es inevitable en un mundo donde las comunidades, pueblos, culturas, tribus, etnias hace mucho no son homogéneas, entidades autóctonas autosuficientes, dentro de unos límites claramente definidos por el parentesco y la tradición y fuertemente delimitadas, en relación con el mundo exterior. Todas estas comunidades, de los cuales hay cada vez más en el mundo de hoy están, por así decirlo, bajo el signo de lo culturalmente traducido (2000a: 6).

Hall reacciona, además, ante aquellas críticas que argumentan que la apelación al concepto de hibridez restaura el caduco discurso racializante que buscaba reemplazar:

[...] toda mi inquietud se ha referido a la hibridez *cultural*, la cual relaciono a la novedosa combinación de elementos culturales heterogéneos en una nueva síntesis —por ejemplo, “la criollización” y la “transculturación”— y la cual no puede quedar fijada por ni ser dependiente de la llamada naturaleza racial de la gente cuya cultura estoy comentando ([2000] 2010: 600).

Un tercer efecto disruptivo de la emergencia de la cuestión multicultural indicado por Hall se asocia a “[...] su desafío a los discursos dominantes de la teoría política occidental y a las bases de los estados liberales” (2000: 602). Con la cuestión multicultural, se pone en evidencia el dispositivo de ocultamiento del discurso liberal del estado como un particularismo y su supuesta “neutralidad cultural”: “[...] el liberalismo no es la ‘cultura que se encuentra más allá de las culturas’ sino la cultura que ganó: el particularismo que exitosamente se universalizó y se hegemonizó en todo el mundo” ([2000] 2010: 603). Con el posicionamiento de la cuestión multicultural, se complica la naturalización de estos discursos sobre un estado “culturalmente neutral” y los supuestos de la ciudadanía universalizante:

Antes ha habido críticas teóricas de los aspectos “oscuros” del proyecto de la Ilustración, pero es “la cuestión multicultural” la que más eficazmente ha desnudado su fachada contempo-

ránea. La ciudadanía universal y la neutralidad cultural del estado son dos piedras angulares del universalismo-liberalismo occidental. Por supuesto, los derechos ciudadanos nunca han sido universalmente aplicables, ni a los afro-estadounidenses por parte de los padres de la patria, ni a los súbditos coloniales sometidos al dominio imperial. Esta brecha entre el ideal y la práctica, entre la igualdad formal y sustancial, entre la libertad negativa y la positiva, ha perseguido a la concepción de ciudadanía que el liberalismo ha sostenido desde su origen. En cuanto a la neutralidad cultural del estado liberal, sus logros no pueden descartarse con ligereza. La tolerancia religiosa, la libertad de expresión, el gobierno de la ley, la igualdad formal y la legalidad procedimental, el voto universal —si bien seriamente objetada— son logros positivos. Sin embargo, la neutralidad del estado funciona sólo cuando puede asumirse una vasta homogeneidad cultural entre los gobernados. En efecto, esta premisa ha sustentado las democracias liberales occidentales hasta hace poco. No obstante, en las nuevas condiciones multiculturales esta premisa parece cada vez menos válida ([2000] 2010: 603).

Reconociendo estos efectos disruptivos del posicionamiento de la cuestión multicultural, Hall también señala una serie de riesgos que se pueden asociar a ciertas conceptualizaciones o estrategias. Uno de los más evidentes es que, en nombre de la diferencia cultural, se trate de institucionalizar unas fronteras que han sido siempre cambiantes:

Institucionalizar lo que es en realidad una configuración cambiante corre el grave riesgo de congelar en el tiempo el cambio, de dar el poder al control policivo de los límites de las normas comunitarias a los líderes establecidos, o a los padres, o la tradición, o al libro concebido en una forma fija y dogmática, en lugar de ver la tradición de una manera más abierta como lo que Paul Gilroy llama la “cambiante mismidad” [*changing same*] (2000a: 10).

Este acto de cerramiento autoritario es un riesgo de la emer-

gencia de la cuestión multicultural. Se debe evitar la tentación de osificar tradiciones en nombre de comunidades esencializadas, puesto que esa es la vía para instaurar cerramientos étnicos. Así, Hall toma distancia del multiculturalismo getteizado que despliega en los Estados Unidos: “Soy crítico del multiculturalismo estadounidense [...] ya que se basa en una noción esencialista: cada grupo a su propia cultura” (1997a: 35).

Esta crítica tiene que ver con la problematización de las equivalencias entre una comunidad y una cultura, sobre todo en las versiones idealizadas y comunitaristas que alimentan ciertas vertientes de la teoría social más convencional y los discursos políticos menos elaborados. Al respecto, Hall argumenta que no se pueden confundir el plano identitario (político) con el sociológico de la operación del concepto de comunidad:

El término “comunidad” (tal como se usa en “comunidades de minoría étnica”) refleja con precisión el fuerte sentido de identidad grupal que se encuentra en estos grupos. No obstante, puede ser peligrosamente equívoco. El modelo es una idealización de las relaciones cara a cara del pueblito con una sola clase social, que connota grupos homogéneos con vínculos internos fuertes y vinculantes, y límites muy claros que lo separan del mundo exterior ([2000] 2010: 593).

No es sorprendente, entonces, que Hall insista en la relevancia de una perspectiva no esencializante o romantizadora de la noción de comunidad: “Debemos resistir la tentación de esencializar el término ‘comunidad’; es una fantasía de plenitud en circunstancias de pérdida imaginaria” ([2000] 2010: 607-608).

Otro riesgo es el de trasplantar mecánicamente modelos para abordar la “cuestión multicultural” de un contexto social a otro desconociendo las singularidades de cada formación social. No se deben aplanar analíticamente ni políticamente estas especificidades históricas: “[...] la historia real de la exclusión racializada y etnizada es muy distinta según el lugar (por ejemplo, en Estados Unidos y en Reino Unido), aparece en diferentes momentos y en diferentes formas, y tiene efectos políticos y sociales muy diferentes. No debería homogenizarse” ([2000] 2010: 599).

Conclusiones

Me di cuenta de que casi todo lo que escribo es una especie de intervención política. Puede que no se trate de política explícitamente, pero está tratando de cambiar los términos del debate, intervenir de un lado u otro, aclarar algo, interrumpir miradas desfasadas para posicionar otras en su lugar. Supongo que es crítica o criticismo, o lo que sea, pero soy consciente de que es una especie de intervención política.

STUART HALL (2009: 662)

Empezando el segundo año de mis estudios doctorales, cuando ya era marcada mi inclinación a recurrir a Hall para sustentar mis argumentos, una de las estudiantes que estaba próxima a presentar sus exámenes comprensivos me hizo un impactante comentario. Era una mujer negra, que desbordaba de dulzura al hablar, mayor y madre de una pequeña. Mientras caminábamos en el campus, le comenté con entusiasmo que la lectura de Hall me estaba ayudando en mi trabajo sobre las políticas de la etnicidad de comunidades negras en Colombia. En ese momento, se detuvo, se quedó mirándome y, en voz baja, me dijo: “Hall es muy criticado en el movimiento por sus teorías postmodernas de la etnicidad negra, no deberías leerlo porque sus argumentos socavan nuestras luchas”.

No atiné a decir mucho en ese momento, en parte por mi precario inglés. Este comentario, sin embargo, que apuntaba al corazón de la labor intelectual y política de Hall, no ha perdido su relevancia. A diferencia de lo que ella pensaba, yo considero que gran parte de la potencia del trabajo de Hall radica precisamente en invitarnos a pensar, desde el pesimismo del intelecto, aquellos asuntos que nos son vitales y en los que desplegamos el optimismo

de la voluntad. Una hermenéutica de la esperanza puede ser necesaria en ciertos momentos, pero es siempre insuficiente si se busca potenciar la imaginación y práctica política que encare al mundo tal cual es con sus complejidades, impurezas y contradicciones. Un pensamiento sin garantías incomoda los relatos galvanizados por certezas, que suelen estar reforzados por aplanamientos políticos y morales autocomplacientes.

En la academia y en la imaginación política en América Latina, es cada vez más frecuente encontrarse con argumentaciones reduccionistas y deterministas, que operan desde lo que se puede considerar como un pensamiento con garantías. No pocas veces apuntaladas en las más nobles intenciones, abundan elaboraciones que simplifican de tal manera el mundo de la vida social y política que todo queda reducido a una “explicación” prefabricada, siempre la misma (la raza, la tradición, la cultura, la colonialidad, el género, la sexualidad o la ontología) y de la que se derivan siempre una serie de correspondencias necesarias (entre posiciones de sujeto, por un lado, y epistemologías, moralidades, identidades y posicionamientos políticos, por el otro).

A veces, desplegando sofisticados ejercicios conceptuales con no pocos neologismos y convocando prestigiosos autores, se presentan abstractas argumentaciones que establecen contundentes contrastes: modernidad, occidente, capitalismo, desarrollo y poderes hegemónicos de un lado; mientras que, del otro, se ubican afuera de la modernidad, no occidentales, anticapitalismo, buen vivir y resistencias y luchas contrahegemónicas. En los vocabularios más academizados, estos contrastes se suelen glosar en términos de giros ontológicos, de opciones decoloniales, de posthumanismos y de diseños alternativos, entre otros andamiajes teóricos. Los pueblos indígenas y afrodescendientes, los movimientos sociales, las mujeres, los migrantes, las sexualidades no normativas y diversos sectores subalternizados son imaginados como los obvios sujetos y heroicos agentes de las urgentes transformaciones sociales. Así, subjetividades morales, no históricas, son las que garantizan la politicidad de estos sujetos subalternos que nos salvarán de los desastres de la crisis civilizatoria de la modernidad. Se clausura la contingencia y el disenso como constituyentes de esos sujetos subalternizados, en nombre de una imaginada estabilidad y unific-

dad que se remonta a los albores de los tiempos.

A pesar de algunos de sus más elaborados proponentes, se van sedimentando vocabularios e inercias discursivas que circulan ampliamente con gran capacidad de interpelación no solo por los engolosinamientos conceptuales y las emocionalidades que suelen convocar, sino también por las marcaciones morales movilizadas. Se gestan, así, lo que podrían denominarse unas narrativas de lo obvio, de corroboración de lo consabido, a partir de las cuales se habilita un escenario teórico y político, en el cual pareciera que solo queda hacerse del lado de los justos y, así, dormir bien por noches.

Se introduce, entonces, una hermenéutica de la esperanza propia del pensamiento con garantías, en la cual se imaginan cartografías de las luchas y prácticas emergentes de los sectores subalternizados que se corresponden tersamente con los deseos propios. Una hermenéutica de la esperanza que tiende a diluir las fronteras entre cómo nos gustaría que fuera el mundo y lo que es realmente, entre lo que imaginamos como emergencias de unos actores y procesos en puridades idealizadas que resaltamos con ahínco, y las evidencias que no se quieren ver de sus más mundanales y contradictorias existencias.

Puridades idealizadas e incontaminadas a las que se les endosa ciegamente la salvación del mundo. Estos sujetos imaginados como pura lucha, pura claridad contrahegemónica, constituyen las antípodas de un nosotros que de facto solo puede operar como comité de aplausos de aquellos pulcros sujetos. Contaminados nosotros por el capitalismo, por la modernidad, por el eurocentrismo, solo nos queda el lugar de atestiguar y pregonar sus emancipadoras gestas. Al igual que hace unas décadas, el proletariado, como el idealizado sujeto de la revolución, emanciparía a la humanidad de la lucha de clases, estos nuevos sujetos idealizados aparecen en esa hermenéutica de la esperanza como unos otros radicales que nos salvarán finalmente de nuestras desgracias.

Este pensamiento con garantías, que se habita febrilmente desde las más sólidas certezas teóricas y políticas, tiene múltiples efectos en el mundo. De un lado, en lo más inmediato, puede contribuir a galvanizar ciertas subjetividades políticas y movilizaciones, ya que constituye un insumo discursivo y emocio-

nal poderoso. Del otro, y por eso mismo, a mediano y largo plazo, este pensamiento con garantías empobrece y aplana el imaginario político y teórico, socavando las condiciones de posibilidad de prácticas de transformación más orgánicamente articuladas a los contradictorios entramados del despojo, explotación, dominación y sujeción.

Por supuesto que el pensamiento (la teoría y la investigación) no son exterioridades de una política orientada a disputar los órdenes sociales dominantes. Por ello mismo, clausurar o aplanar el pensamiento en nombre de una posición política es una nefasta estrategia cuando se encuentra en juego la interrupción de privilegios. Si contar mejores historias suele habilitar mejores estrategias políticas (Grossberg 2018), entonces, este es el urgente papel de un pensamiento sin garantías.

Hall es un autor que nos saca de semejantes cuentos de hadas, pues nos invita a encarar el mundo en su heterogénea complejidad y contrariedad, a no confundir lo que nos gustaría que fuera el mundo con lo que es realmente. Nos plantea que los intelectuales tienen la responsabilidad política de entender mejor el mundo que buscan transformar; solo contando mejores historias se estará en una posición más adecuada para intervenir en los campos de fuerza que requieren ser movilizados a nuestro favor.

Esto no significa que Hall se inscribiera en concepciones iluministas o vanguardistas del intelectual. Sus disputas desde finales de los años cincuenta con los partidos comunistas y con el estalinismo, ubicaron a Hall como una de las figuras más destacadas de la Nueva Izquierda en Gran Bretaña. Entre otras cosas, esto significó que Hall cuestionara la arrogancia intelectual encarnada por el iluminismo. Aunque, desde un prisma gramsciano, los intelectuales tenían la responsabilidad política de comprender el mundo que se buscaba transformar, esto no significaba que eran los únicos que producían este conocimiento ni que lo hacían ensimismados y aislados en sus torres de cristal. Las comprensiones buscadas no eran absolutas, sino que eran situadas y parciales, puesto que estaban orientadas a entender la coyuntura, operaban en el nivel de lo concreto y de la especificidad histórica.

Hall nunca concibió a las gentes como masas enceguecidas y paralizadas por la falsa conciencia ni a los intelectuales como

los destinados a remover este velo con sus verdades. Al contrario, parte importante de sus aportes (y no solo los de aquellos años donde predominaba la problemática marxista) consistió en entender lo desacertado que era pensar en clave de falsa conciencia. Más complejo aún: nunca buscó hablar por otros, ni siquiera cuando fue tantas veces invitado a hacerlo como intelectual negro, como sujeto colonial o como figura fundadora de los estudios culturales.

En las posibilidades de éxito o fracaso de la praxis colectiva, tiene un importante lugar entender lo más adecuada y densamente posible lo que está en juego, los particulares campos de fuerza y líneas de determinación que establecían los alcances y límites de las disputas, las estrategias de transformación política en tales sociedades y momentos. Este es el lugar y la urgencia de un pensamiento y práctica sin garantías. Este pensamiento y práctica supone descender de las alambicadas elaboraciones de genialidades iluminadas hacia estudios contextuales de lo mundanal y de lo concreto, donde las cosas no necesariamente son como nos gustaría que fueran, donde no se tienen de antemano las respuestas derivadas de indiscutidas verdades prefabricadas.

Referencias citadas

Bhabha, Homi

1994 *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial. Blackburn, Robin. 2014. *Stuart Hall 1932-2014*. New Left. Review, (86): 77-98.

Bocarejo, Diana

2015 *Tipologías y topologías indígenas en el multiculturalismo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Boudieu, Pierre y Loïc Wacquant

2001 *Las argucias de la razón imperialista*. Barcelona: Paidós.

Butler, Judith

2001 Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del “postmodernismo”. *La Ventana*, (13): 7-41.

Du Gay, Paul, Stuart Hall, Linda Janes, Hugh Mackay y Keith Negus

1997 *Doing Cultural Studies: The Story of the Sony Walkman*. Londres-Thousands Oaks-Nueva Delhi: Sage.

Chakrabarty, Dipesh

[2000] 2008 *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: TusQuets.

Clarke, John, Stuart Hall, Tony Jefferson y Brian Roberts

[1975] 2014 “Subculturas, culturas y clase”. En Stuart Hall y Tony Jefferson (eds.), *Rituales de resistencia Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de postguerra*. (pp. 61-142). Madrid: Traficantes de Sueños.

Foucault, Michel

1992 *Genealogía del racismo*. Madrid: La Piqueta.

- [1983] 1999 “¿Qué es la Ilustración?”. En *Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales. Volumen III (pp. 335-352). Barcelona: Paidós.
- [1984] 1999 “Polémica, política y problematizaciones”. En: *Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales. Volumen III (pp. 353-361). Barcelona: Paidós.
- [1983] 1988 On problematization. *The History of the Present*, 4: (16-17).
- [1969] 2010 *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Geertz, Clifford

- [1976] 1996 *Interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Gilroy, Paul

- [1993] 2014 *Atlántico negro: modernidad y doble conciencia*. Madrid: Akal.

Grimson, Alejandro *et al.*

- 2014 “Por una nueva imaginación social y política en América Latina (Manifiesto). *Intervenciones en estudios culturales*, (1): 25-33.

Grossberg, Lawrence

- 2018 *Under the Cover of Chaos. Trump and the Battle for the American Right*. Londres: Pluto Press.
- 2014 “A propósito de Stuart Hall”. Prefacio a la segunda edición. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 11-26). Popayán: Editorial del Cauca.
- 1997 “Cultural Studies: What’s in a Name? (One More Time)”. En *Bringing it all Back Home. Essays on Cultural Studies* (pp. 245-271). Durham: Duke University Press.

Hall, Stuart

- 2021a *Selected Writings on Race and Difference*. Durham: Duke University Press.
- 2021b *Selected Writings on Marxism*. Durham: Duke University

- Press.
- 2019a *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- 2019b *Essencial Essays, volume 1: Foundations of Cultural Studies*. Durham: Duke University Press.
- 2019c *Essencial Essays, volume 2: Identity and Diaspora*. Durham: Duke University Press.
- 2017a *Familiar stranger: a life between two islands*. Durham: Duke University Press.
- 2017b *Selected Political Writings. The Great Moving Right Show and Other Essays*. Durham: Duke University Press.
- 2016a Interviewed by Kieran Connell. En Kieran Conell and Matthew Hilton (eds.), *Cultural Studies 50 Years on: History, Practice and Politics* (pp. 287-304). Londres: Rowman & Littlefield.
- 2016b Diasporas, or the logics of cultural translation. Conferencia Magistral del VII Congreso de la Asociación Brasileña de Literatura Comparada (ABRALIC), 25 de setiembre. *Matrizes*, 10 (3): 47-58.
- 2013 Stuart Hall interview- 2 June 2011. *Cultural Studies*, 27 (5): 757-777.
- 2010 Vida y momentos de la primera Nueva Izquierda. *Revista Nueva Izquierda*, (61): 163-182.
- 2009 At home and not at home. Stuart Hall and Les Back. In conversation. *Cultural Studies*, 23 (4): 658-687
- [2007] 2011 *Cultura y poder. Conversaciones sobre los cultural studies*. Entrevista realizada por Miguel Mellino. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- 2007a “Epilogue: through the prism of an intellectual life”. En Brian Meeks (ed.), *Culture, Politics, Race and Diaspora* (pp. 269-291). Kingston: Ian Randle Publishers.
- 2007b An interview with Stuart Hall. *Critical Quarterly*, 50 (1-2): 12-42.
- 2007c Living with difference. Stuart Hall in conversation with Bill Schwarz. *Soundings*, (37): 148-158.
- 2004 The Ironies of History: An Interview with Stuart Hall by Annie Paul. *Revista Hum. Universidad de Granada*, (36): 22-57.

- [2003] 2010 “Notas de Marx sobre el método: una ‘lectura’ de la Introducción de 1857”. En Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 95-131). Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- [2000] 2010 “La cuestión multicultural”. En Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 583-618). Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- 2000a “The Multicultural Question”. Transcripción de la ponencia realizada el 4 de mayo en la Conferencia Anual del Centro de Investigación en Economía Política.
- 2000b “The Multicultural Question”. *The Pavis Lecture* dada en el Walton Hall Campus de la Open University, en Milton Keynes, el 19 de octubre.
- 1999 “Cultural Composition: Stuart Hall on Ethnicity and Discursive turn. Interview by Julie Drew”. En Gary A. Olson y Lynn Worsham (eds.), *Race, Rhetoric, and the Postcolonial* (pp 205-239). Nueva York: Suny.
- [1999] 2016 Patrimonio ¿de quién? Desestabilizar el patrimonio y reimaginar la post-nación. *Intervenciones en Estudios Culturales*; (3): 15-31.
- [1998] 2003 “Pensando en la diáspora: en casa, desde el extranjero”. En Carlos Jáuregui y Juan Pablo Dabove (eds.), *Heterotropías: Narrativas e la identidad y la alteridad en Latinoamérica* (pp. 476-500). Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- 1998 “*Subjects in history: Making diasporic identities*”. En Wahneema Lubiana (ed.), *The House that Race Built* (pp. 289-299). Nueva York: Vintage.
- [1997] 2019 “La centralidad de la cultura: notas sobre las revoluciones culturales de nuestro tiempo”. En Stuart Hall, Eduardo Restrepo y Carlos del Cairo. *Cultura: centralidad, artilugios, etnografía*. Bogotá: ACANT.
- [1997a] 2010 “El trabajo de la representación”. En Stuart Hall,

- Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 447-482). Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- [1997b] 2010. “El espectáculo del ‘Otro’”. En Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 419-446). Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- 1997a Culture and power. Interviewed by Peter Osborne and Lynne Segal. *Radical Philosophy*, (8): 24-41.
- 1997b “Introduction”. En Stuart Hall (ed.). *Representation. Cultural representations and signifying practices* (pp. 1-11). Londres: Sage.
- 1997c *Representation & the Media*. Northampton: Media Education Foundation.
- 1997 *Cultural revolutions*. *New Statesman*, (10): 24-26.
- 1997 *Representation. Cultural representations and signifying practices* (ed.). Londres: Sage.
- [1996] 2010 “¿Cuándo fue lo ‘postcolonial’? Pensando en el límite” En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 563-582). Bogotá-Lima-Quito: Envión Editores-Instituto Pensar-Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Andina.
- [1996] 2003 “Introducción: ¿Quién necesita la ‘identidad’? En Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), *Cuestiones de identidad* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.
- 1996 “The formation of a Diasporic Intellectual. An Interview with Stuart Hall by Kuan-Hsing Chen”. En David Morley y Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies* (pp 484-503). Londres: Routledge.
- [1995] 2010 “Negociando identidades caribeñas”. En Stuart Hall, *Pensamiento sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 405-418). Bogotá-Lima-Quito: Envión Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- 1995 ‘Not a Postmodern Nomad’: A Conversation with Stuart Hall

- on Race, Ethnicity and Identity. *ARENA journal*, (5): 51-70.
- [1994] 2015 Unas rutas “políticamente incorrectas” a través de políticamente correcto. *Mediaciones*, (14): 136-148.
- [1993] 2015 Los sí mismos. *Intervenciones en Estudios Culturales*, (2): 9-16.
- [1993] 2010 “Cultura, comunidad, nación”. En Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 547-562). Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- 1992 Constituting and Archive. *Third Text*, (15): 89-92.
- [1992] 2013 “Occidente y el resto: discurso y poder”. En *Discurso y poder* (pp. 49-113). Huancayo: Melgraphic.
- [1992a] 2010 “Estudios culturales y sus legados teóricos”. En Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 51-71). Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- [1992b] 2010 ¿Qué es lo “negro” en la cultura popular negra? En Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 287-298). Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- [1992c] 2010 “Antiguas y nuevas identidades y etnicidades”. En Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 315-336). Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- [1992d] 2010 “La cuestión de la identidad cultural”. En Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 363-404). Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- [1992] 1996 “Cultural identity and cinematic representation”. En Houston A. Baker, Manthia Diawara y Ruth H. Lindberg (eds.). *Black British Cultural Studies. A reader* (pp. 210-222). Chicago: University of Chicago Press.
- 1991 “Reading Gramsci” En *Gramsci’s Political Thought* (pp.

- 7-10). Londres: Roger Simon.
- [1991a] 2010 “Antiguas y nuevas etnicidades”. En Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 315-336). Popayán-Lima-Quito: Envi3n Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Pensar-Universidad Andina Sim3n Bol3var.
- [1991b] 2010 “Lo local y lo global: globalizaci3n y etnicidad”. En Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 501-519). Popayán-Lima-Quito: Envi3n Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Pensar-Universidad Andina Sim3n Bol3var.
- [1990a] 2010 “Identidad cultural y diáspora”. En Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 349-462). Popayán-Lima-Quito: Envi3n Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Pensar-Universidad Andina Sim3n Bol3var.
- [1990b] 2010 “El surgimiento de los estudios culturales y la crisis de las humanidades” En Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 17-28). Popayán-Lima-Quito: Envi3n Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Pensar-Universidad Andina Sim3n Bol3var.
- [1989a] 2010 “El significado de los nuevos tiempos” En Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 485-500). Popayán-Lima-Quito: Envi3n Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Pensar-Universidad Andina Sim3n Bol3var.
- [1989b] 2010 “Etnicidad: identidad y diferencia”. En Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 339-348). Popayán-Lima-Quito: Envi3n Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Pensar-Universidad Andina Sim3n Bol3var.
- [1988a] 2010 Vida y momentos de la primera nueva izquierda. *Revista Nueva Izquierda*, (61): 163-182.
- [1988b] 2010 “Nuevas etnicidades”. En Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 305-313). Popayán-Lima-Quito: Envi3n Editores-Instituto de

Estudios Peruanos-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

- [1988] 2018 *El largo camino a la renovación. El thatcherismo y la crisis de la nueva izquierda*. Madrid: Lengua de Trapo.
- [1988] 1992 Brave New World. *Casa de las Américas*, (188): 125-130.
- 1987a “The Toad in the Garden: Thatcherism amongst the Theorists”. En Carl Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 35-57). Urbana-Londres: University of Illinois Press-Macmillan.
- 1987b In praise of the peculiar. *Marxism Today. Gramsci 1987*.
- [1987] 2018 “Gramsci y nosotros”. En: Stuart Hall, *El largo camino a la renovación. El thatcherismo y la crisis de la nueva izquierda*. Madrid: Lengua de Trapo.
- [1987] 2010 “Nuevas etnicidades”. En Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 305-313). Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- [1986a] 2010 “La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad”. En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 257-285). Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- [1986b] 2010 “Sobre postmodernismo y articulación”. En Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 75-93). Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- [1985] 2010 “Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas”. En Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 193-220). Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- [1984] 2010 “El estado en cuestión”. En Stuart Hall, *Sin garan-*

- tías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 521-546). Popayán-Lima-Quito: Envi3n Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Pensar-Universidad Andina Sim3n Bol3var.
- [1983a] 2017 *Estudios culturales 1983: una historia teor3tica*. Buenos Aires: Paid3s.
- [1983b] 2017 *Cultural Studies 1983. A Theoretical History*. Durham: Duke University Press.
- [1983] 2010 “El problema de la ideolog3a: el marxismo sin garant3as”. En Stuart Hall, *Sin garant3as. Trayectorias y problem3ticas en estudios culturales* (pp. 133-153). Popayán-Lima-Quito: Envi3n Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Pensar-Universidad Andina Sim3n Bol3var.
- [1982] 2010 “El redescubrimiento de la ‘ideolog3a’: el retorno de lo reprimido en los estudios de los medios”. En Stuart Hall, *Sin garant3as. Trayectorias y problem3ticas en estudios culturales* (pp. 155-191). Popayán-Lima-Quito: Envi3n Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Pensar-Universidad Andina Sim3n Bol3var.
- 1981 Notas sobre la desconstrucci3n de lo popular. *Nombre Falso*. s.f. [“Notes on Deconstructing ‘the Popular’”. En R. Samuel y Kegan Paul (ed.), *People’s History and Socialist Theory*. Londres: Routledge].
- [1981] 2010 “Los blancos de sus ojos: ideolog3as racistas y medios de comunicaci3n”. En Stuart Hall, *Sin garant3as. Trayectorias y problem3ticas en estudios culturales* (pp. 299-303). Popayán-Lima-Quito: Envi3n Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Pensar-Universidad Andina Sim3n Bol3var.
- [1980] 2010 “Estudios culturales: dos paradigmas”. En: En: Stuart Hall, *Sin garant3as. Trayectorias y problem3ticas en estudios culturales*. pp. 29-49. Popayán-Lima-Quito: Envi3n Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Sim3n Bol3var.
- 1980 “Race, articulation and societies structured in dominance”. En: *Sociological Theories: Race and Colonialism* (pp. 305-344). Par3s: Organizaci3n de las Naciones Unidas para la Cultura, las Ciencias y la Educaci3n.

- 1978 “Pluralismo, raza y clase en la sociedad Caribe”. En *Raza y clase en la sociedad postcolonial. Un estudio de las relaciones entre los grupos étnicos en el Caribe de lengua inglesa, Bolivia, Chile y México* (pp. 149-181). Madrid: Tecnigraf.
- [1977] 2010 “La cultura, los medios de comunicación y el ‘efecto ideológico’”. En Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 221-254). Popayán-Lima-Quito: Envió Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- 1977 “Rethinking the ‘Base and Superstructure’ Metaphor”. En J. Bloomfield *et al.* (eds.), *Class, Hegemony and Party* (pp. 43-72). Londres: Lawrence and Wishart.
- 1975 Down with the Little woman. *The Listener*. 17 de julio.

Hall, Stuart, Chas Critcher, Tony Jefferson y John Clarke.

- [1978] 2013 *Policing The Crisis. Mugging, the State and Law and Order* (segunda edición). Londres: Palgrave Macmillan.

Hall, Stuart y Naoki Sakai

- 1998 “A Tokyo dialogue on marxism, identity formation and cultural studies”. En K-H. Chen (ed.), *Trajectories: Inter-Asia Cultural Studies* (pp. 360-378). Londres: Routledge.

Hall, Stuart y Tony Jefferson

- [1975a] 2014 “Introducción”. En Stuart Hall y Tony Jefferson (eds.), *Rituales de resistencia, Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de postguerra* (pp. 15-54). Madrid: Traficantes de Sueños.

Hall, Stuart y Tony Jefferson

- [1975b] 2014 “Retorno a Rituales de resistencia”. En Stuart Hall y Tony Jefferson (eds.), *Rituales de resistencia Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de postguerra* (pp. 55-59). Madrid: Traficantes de Sueños.

Hall, Stuart y Paul du Gay (eds.)

- [1996] 2003 *Cuestiones de Identidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hall, Stuart y Bram Gieben (eds.)
1992 *Formations of Modernity*. Londres: Polity Press.
- Hall, Stuart y Tony Jefferson (eds.)
[1989] 2014 *Rituales de resistencia. Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de postguerra*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Hall, Stuart, Chas Critcher, Tony Jefferson, John Clarke y Brian Roberts
1978 *Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order*. Londres: MacMillan.
- Hall, Stuart, David Held y Anthony McGrew (eds.)
1992 *Modernity and Its Futures*. Cambridge: Polity Press.
- Hall, Stuart, A. Hobson, A. Lowe y Paul Willis (eds.)
1980 *Culture, Media, Language. Working Papers in Cultural Studies. 1972-1979*. Londres: Hutchinson.
- Hall, Stuart y Paddy Whannel
1964 *The Popular Arts. A Critical Guide to the Mass Media*. Boston: Beacon.
- Hooks, Bell y Stuart Hall
2018 *Funk sin límites. Un diálogo reflexivo*. Barcelona: Bellaterra.
- McLennan, Gregor, David Held y Stuart Hall
1984 *The Idea of the Modern State*. Londres: Open University Press.
- Hall, Stuart y Tony Jefferson (eds.)
[1975] 2014 *Rituales de resistencia Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de postguerra*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Marx, Karl

[1845] 1978 “Tesis sobre Feuerbach”. En Karl Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*. Un tomo. Moscú: Progreso.

Mattelart, Armand y Eric Neveu

2002 *Introducción a los estudios culturales*. Barcelona: Paidós.

Restrepo, Eduardo y Axel Rojas

[2010] 2021 *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y críticas* (segunda edición). San Salvador: Universidad de El Salvador.

Scott, David

2017 *Stuart Hall's Voice: Intimations of an Ethics of Receptive Generosity*. Durham: Duke University Press.

Segato, Rita Laura

2007 *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

Williams, Raymond.

1973 *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

[1958] 2001 *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

[1961] 2003 *La larga revolución*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Zuleta, Estanislao

[1980] 2004 “El elogio de la dificultad”. En *El elogio de la dificultad y otros ensayos* (pp. 9-16). Cali: Fundación Estanislao Zuleta.

Stuart Hall es considerado uno de los más influyentes teóricos de los estudios culturales y un crítico implacable de nuestra modernidad occidental. Su vasta obra intelectual mostró cómo las relaciones de poder en la sociedad capitalista se pueden comprender a través del desmontaje de sus aparatos simbólicos y manifestaciones culturales. Inspirado y promotor de un marxismo heterodoxo, Hall utilizó las herramientas propias de la lingüística, la antropología, la sociología, la estética y la semiología. Esto con la finalidad de reivindicar a grupos sociales subalternos tradicionalmente marginados por su racialidad, etnicidad, género y clase social.

Eduardo Restrepo, destacado antropólogo colombiano, y discípulo del trabajo crítico de Hall, nos brinda con este libro una mirada profunda de aquello que considera de mayor relevancia dentro de los estudios culturales y sus posibilidades de repensarla desde América Latina. Su fino acercamiento con las obras de Stuart Hall le permiten presentar esta introducción interesada, para incentivar la lectura de su obra y fomentar diversas interpretaciones (e intervenciones) de sus estudios en las lectoras y lectores de hoy.

la **sin** **estra**
◀ ensayos

ISBN: 978-612-5030-14-6



9 786125 030146