

4. Sobre postmodernismo y articulación¹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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