

3. Estudios culturales y sus legados teóricos

Esta conferencia nos suministra una oportunidad para un momento de auto-reflexión sobre los estudios culturales como práctica, sobre su posicionamiento institucional y lo que Lidia Curti tan efectivamente nos recuerda, la marginalidad y la centralidad de sus practicantes como intelectuales críticos. Inevitablemente, esto implica reflexionar e intervenir sobre el proyecto mismo de los estudios culturales.

Mi título, “Estudios culturales y sus legados teóricos”, sugiere una mirada hacia el pasado para consultar y pensar acerca del presente y el futuro de los estudios culturales mediante una revisión retrospectiva. Parece necesario hacer algún trabajo genealógico y arqueológico sobre el archivo. Ahora bien, la cuestión de los archivos es extremadamente difícil para mí porque, en lo que se refiere a los estudios culturales, a veces me siento como un *tableau vivant*, un espíritu del pasado resucitado, que reclama la autoridad de un origen. Después de todo, ¿no surgieron los estudios culturales en ese momento en que me encontré por primera vez con Raymond Williams o en la mirada que cruzamos con Richard Hoggart? Sí quiero hablar del pasado, pero definitivamente no de esa manera. No quiero hablar de los estudios culturales británicos (los cuales son, en cualquier caso, un significativo extraño para mí) de manera patriarcal, como el guardián de la consciencia de los estudios culturales, esperando escoltarlos a ustedes de vuelta al orden con lo que realmente fue. Es decir, quiero absolverme de las muchas obligaciones de representación [*burdens of representation*] que la gente lleva encima —yo cargo por lo menos tres: se espera que hable por toda la raza negra en lo referente a asuntos críticos, teóricos, etc.; y a veces que hable en nombre de la política británica; y así mismo por los estudios culturales—. Esto es lo que se conoce como la obligación de la persona negra [*black person's burden*], y me gustaría absolverme de eso en este momento.

Eso quiere decir, paradójicamente, que hable autobiográficamente. Usualmente se cree que una autobiografía se apropia de la autoridad de la autenticidad. Pero para no ser autoritario, tengo que hablar autobiográficamente. Voy a contarles de mi propia participación en algunos legados teóricos y momentos de los estudios culturales no porque sea la verdad o la única forma de contar la historia. Yo mismo lo he dicho de muchas otras formas antes; y planeo decirlo de una manera diferente en el futuro. Pero justo en este momento, para esta coyuntura, quiero tomar una posición en relación con la “gran narrativa” de los estudios culturales con el objetivo de abrir algunas reflexiones sobre los estudios culturales como práctica, reflexiones sobre nuestra posición institucional, y sobre su proyecto. Quiero hacerlo refiriéndome a algunos legados teóricos o momentos teóricos, pero de una forma muy particular. Esto no es un comentario sobre el éxito o efectividad

de diferentes posiciones teóricas en los estudios culturales (eso para otra ocasión). Es un intento de decir algo acerca de lo que han sido para mí ciertos momentos teóricos en los estudios culturales y, a partir de esa posición, orientarnos acerca de la cuestión general de las políticas de la teoría.

Los estudios culturales son una formación discursiva, en el sentido de Foucault. No tienen orígenes simples aunque algunos de nosotros estuvimos presentes en algún punto cuando se los nombró inicialmente de esa manera. Parte del trabajo sobre el que se consolidaron ya estaba presente, en mi propia experiencia, en el trabajo de otra gente. Raymond Williams ha señalado lo mismo, cuando mapea las raíces de los estudios culturales en el inicial movimiento de educación de adultos en su ensayo sobre “El futuro de los estudios culturales” ([1989] 1997). “La relación entre un proyecto y una formación siempre es decisiva” dice, porque son “diferentes maneras de materializar [...], de describir, digamos, una disposición común de energía y dirección”. Los estudios culturales tienen múltiples discursos; tienen muchas historias diferentes. Son todo un conjunto de formaciones; tienen sus propias coyunturas y momentos diferentes en el pasado. Han incluido diferentes clases de trabajo. ¡Quiero insistir en ello! Siempre fue un conjunto de formaciones inestables. Estaban “centrados” sólo entre comillas, en una forma particular que quiero definir en un momento. Los estudios culturales han tenido muchas trayectorias; mucha gente ha tenido diferentes trayectorias a través de ellos, han sido contruidos por un número de metodologías y posiciones teóricas distintas, todas en disputa. El trabajo teórico que se hizo en el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos se puede llamar más apropiadamente ruido teórico. Estuvo acompañado por un montón de sentimientos amargos, discusiones, ansiedades punzantes y silencios furiosos.

Ahora bien. Se sigue entonces que ¿los estudios culturales no son un área disciplinaria vigilada? ¿Qué es lo que la gente hace, si escoge llamarse o ubicarse dentro del proyecto y práctica de los estudios culturales? No estoy contento con esa formulación tampoco. Aunque los estudios culturales como proyecto son abiertos, no pueden ser simplemente pluralistas de ese modo. Sí, se niegan a ser un discurso del amo o un metadiscurso de cualquier clase. Sí, son un proyecto que siempre se encuentra abierto a lo que no conoce todavía, a lo que todavía no se puede nombrar. Pero tienen voluntad de conexión; tienen intereses en las elecciones que hace. Sí importa que los estudios culturales sean esto o aquello. No pueden ser simplemente cualquier cosa que ya existía que decide marchar bajo una bandera particular. Es una empresa o proyecto serio que se inscribe en lo que a veces se llama aspecto “político” de los estudios culturales. No es que haya una política inscrita en ellos; sino que, de una forma que pienso y espero no es exactamente igual en otras importantes prácticas intelectuales y críticas, hay algo *en juego* en los estudios culturales. Aquí uno registra la tensión entre una negativa a cerrar el campo, controlarlo y, al mismo tiempo, una determinación de tomar ciertas posiciones y argumentarlas. Esa es la tensión —el enfoque dialógico sobre la teoría— de la que quiero tratar de hablar de diversas formas en este texto. No creo que el conocimiento esté cerrado, pero sí considero que la política es imposible sin lo que he llamado “la clausura arbitraria”; sin lo que Homi

Bhabha denominó la agencia social como clausura arbitraria. Es decir, no entiendo una práctica cuyo objetivo sea cambiar el mundo, que no tenga algunos puntos diferenciadores o distinciones que reclamar, que realmente importen. Es cuestión de posicionalidades. Ahora bien, es verdad que esas posicionalidades nunca son finales, nunca son absolutas. No se pueden traducir intactas de una coyuntura a otra, no pueden depender de o permanecer en el mismo lugar. Quiero regresar a ese momento de “reclamo de una apuesta” en los estudios culturales, a esos momentos en que las posiciones empezaron a tener importancia.

Esta es una forma de abrir la cuestión de la “terrenalidad” de los estudios culturales, tomando prestado un término de Edward Said. No estoy enfatizando las connotaciones seculares de la metáfora de lo terrenal aquí, sino la terrenalidad de los estudios culturales. Estoy profundizando sobre la “suciedad” de la misma: la suciedad del juego semiótico, si lo puedo expresar de esa manera. Estoy tratando de sacar el proyecto de los estudios culturales del aire limpio de significado y textualidad y de teoría y devolverlo a algo grotesco allá abajo. Esto involucra el difícil ejercicio de examinar algunos de los giros o momentos teóricos clave en los estudios culturales.

La primera huella que me gustaría deconstruir se refiere a la opinión de que los estudios culturales británicos los distingue el hecho de que, en cierto momento, se volvieron una práctica crítica marxista. ¿Qué implica exactamente entrelazar los estudios culturales y la teoría crítica marxista? ¿Cómo podemos pensar los estudios culturales en ese momento? ¿De qué momento estamos hablando? ¿Qué consecuencias tiene esto para los legados y cuáles son los efectos secundarios teóricos que el marxismo continúa teniendo en los estudios culturales? Hay múltiples formas de contar esa historia, y permítanme recordarles que no estoy proponiendo una como la única historia. Sin embargo, sí quiero plantear esa historia de una forma que, creo, será ligeramente sorprendente para ustedes.

Entré a los estudios culturales a partir de la Nueva Izquierda, la cual siempre ha considerado el marxismo como problema, como peligro, no como una solución. ¿Por qué? No tenía nada que ver con cuestiones teóricas en sí. Tenía que ver con el hecho de que mi propia formación (y su propia formación) política ocurrió en un momento históricamente muy parecido al actual —me extraña que muy poca gente se haya referido a esto—: el momento de la desintegración de una cierta clase de marxismo. De hecho, la Nueva Izquierda Británica surgió en 1956 en el momento de la desintegración de un proyecto histórico/político completo. En ese sentido, entré al marxismo de para atrás: contra los tanques soviéticos en Budapest. No quiero decir que no estuviera (al igual que lo estaban los estudios culturales) profundamente influenciado por las cuestiones del marxismo como proyecto teórico: el poder, el alcance global y las capacidades de hacer historia del capital; la cuestión de las clases; la compleja relación entre poder, que es un término más sencillo de establecer en los discursos de la cultura que los de explotación; la preocupación por una teoría general que pudiera, de una manera crítica, conectar diferentes esferas de la vida, la política y la teoría, teoría y práctica, cuestiones económicas, políticas e ideológicas, y así sucesivamente; la noción

de conocimiento crítico en sí y la producción de conocimiento crítico como práctica. Estas cuestiones centrales son lo que uno quería decir cuando se trabajaba en el campo del marxismo, sobre el marxismo, contra el marxismo, con él mismo para tratar de desarrollarlo.

Nunca hubo un momento anterior en que los estudios culturales y el marxismo representaran un encaje teórico perfecto. Desde el comienzo (para usar esta forma de hablar por un momento), siempre hubo la cuestión de las grandes inadecuaciones teóricas y, políticamente, los silencios retumbantes, las grandes evasivas del marxismo —las cosas que Marx no mencionaba o que no parecía comprender y que eran nuestro tema privilegiado de estudio: cultura, ideología, lenguaje, lo simbólico—. En lugar de eso, éstas eran las cosas que siempre habían aprisionado el marxismo como modo de pensar, como una actividad de práctica crítica —su ortodoxia, su carácter doctrinario, su determinismo, su reduccionismo, su ley inmutable de la historia, su estatus como metanarrativa—. Es decir, el encuentro entre los estudios culturales británicos y el marxismo tiene que entenderse ante todo como el compromiso con un problema mas no como una teoría, ni siquiera una problemática. Empieza, y se desarrolla a través de la crítica de cierto reduccionismo y economismo que creo que no es extrínseco sino intrínseco al marxismo; una disputa con el modelo de base y superestructura a través del que tanto el marxismo vulgar como el marxismo sofisticado habían tratado de pensar las relaciones entre sociedad, economía y cultura. Estaba ubicado y posicionado en una disputa interminable, prolongada y necesaria, con la cuestión de falsa consciencia. En mi propio caso, exigía una disputa todavía incompleta con el profundo eurocentrismo de la teoría marxista. Quiero ser muy preciso en esto. No es simplemente asunto de dónde Marx nació ni de lo que decía sino del modelo central de las partes más desarrolladas de la teoría marxista, que sugerían que el capitalismo evolucionaba orgánicamente a partir de sus propias transformaciones. En cambio, yo venía de una sociedad en que el profundo revestimiento de la sociedad, economía y cultura capitalista había sido impuesto por medio de la conquista y la colonización. Esta es una crítica teórica, no vulgar. No culpo a Marx por el lugar de su nacimiento; sino que estoy cuestionando el modelo alrededor del que se articuló el marxismo: su eurocentrismo.

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. Quiero decir algo más tarde acerca de la sorprendente fluidez teórica de los actuales estudios culturales. Pero mi propia experiencia de la teoría —y el marxismo es ciertamente un ejemplo— es de forcejeo con los ángeles, una metáfora que puede tomarse tan literalmente como se quiera. Recuerdo haber forcejeado con Althusser. Recuerdo haber visto la idea de “práctica teórica” en *Para leer el Capital* (Althusser 1969) y haber pensado, “he llegado tan lejos en este libro como se necesita”. Sentí, no voy a ceder una pulgada a esta profunda malinterpretación, esta mala traducción superestructuralista del marxismo clásico, a menos que me derrote de espíritu. Tendrá que marchar sobre mí para convencerme. Le hice la guerra a muerte.

Un texto largo y diletante que escribí sobre la Introducción de Marx a los *Grundrisse* 1857, donde traté de marcar la diferencia entre el estructuralismo en la epistemología de Marx y la de Althusser, fue sólo la punta del iceberg de este gran forcejeo.¹ Y eso no es un asunto meramente personal. En el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos, durante cinco o seis años, mucho después de que se superara el anti-teoricismo o la resistencia a la teoría de los estudios culturales, decidimos de manera nada británica que teníamos que sumergirnos en la teoría, le dimos la vuelta a toda la circunferencia del pensamiento europeo, para no capitular simplemente al *zeitgeist* marxista. Leímos el idealismo alemán, leímos a Weber a contrapelo, leímos el idealismo de Hegel, leímos la crítica del arte idealista.²

Así que la idea de que el marxismo y los estudios culturales encajan perfectamente, se reconocen una afinidad inmediata, se estrechan la mano en algún momento teleológico o hegeliano de síntesis, y producen el momento fundador de los estudios culturales es totalmente equivocada. No pudo haber sido más distinto. Y cuando, eventualmente, en los setenta, los estudios culturales británicos avanzaron —de muchas formas diferentes, debe decirse— hacia la problemática del marxismo, hay que escuchar el término “problemática” de manera genuina, no simplemente de modo formalista-teórico: como un problema; tanto sobre la lucha contra los constreñimientos y límites de ese modelo como sobre las preguntas necesarias que nos exigía encarar. Y cuando, al final, en mi propio trabajo, traté de aprender a partir de las ganancias teóricas de Gramsci y trabajar con ellas, fue únicamente porque ciertas estrategias de evasión habían forzado de muchas formas el trabajo de Gramsci a responder a lo que sólo puedo llamar (he aquí otra metáfora para el trabajo teórico) los acertijos de la teoría, las cosas que la teoría marxista no podía contestar, la cosas acerca del mundo moderno que Gramsci descubrió que permanecían sin solución dentro de los encuadres teóricos de la gran teoría —el marxismo— en la que él continuaba trabajando. En cierto punto, las preguntas a las que quería llegar eran inaccesibles para mí excepto por medio de un desvío a través de Gramsci. No porque Gramsci las resolviera sino porque por lo menos él encaraba muchas de ellas. No quiero referirme a lo que personalmente creo que aprendieron de Gramsci los estudios culturales en un contexto británico, en cierto período: aprendieron muchísimo sobre la naturaleza de la cultura misma, la disciplina de lo coyuntural, la importancia de la especificidad histórica, la enormemente productiva metáfora de la hegemonía, la manera en que uno puede pensar preguntas sobre relaciones de clases sólo utilizando la noción desplazada de ensamblajes y bloques. Estas son las ganancias particulares de la “desviación” vía Gramsci, pero no estoy tratando de hablar de eso. Quiero decir, en este contexto, que mientras Gramsci pertenece a la problemática del marxismo, su importancia para este momento de los estudios culturales británicos es precisamente el grado en que radicalmente *desplazó* algunas de las herencias del marxismo en los estudios culturales. El carácter radical del “desplazamiento” del marxismo de Gramsci

1 Hall hace referencia a un escrito de principios de los años setenta titulado “Notas de Marx sobre el método: una ‘lectura’ de la *Introducción de 1857*”, que aparece en la presente compilación como el capítulo 5 (Nota de los editores).

2 He escrito sobre esto en Hall (1977, 1980).

no ha sido aún comprendido y probablemente nunca será reconocido ahora que estamos entrando a la era del postmarxismo. Tal es la naturaleza del movimiento de la historia y de la moda intelectual. Pero Gramsci también hizo algo más por los estudios culturales y ahora quiero hacer unos apuntes sobre eso porque se refiere a lo que llamo la necesidad de reflexionar sobre nuestra posición institucional y nuestra práctica intelectual.

En muchas ocasiones intenté, al igual que otra gente de los estudios culturales británicos y del Centro, de describir lo que pensábamos que estábamos haciendo con el tipo de trabajo intelectual que establecimos en el Centro. Tengo que confesar que, aunque he leído muchos planteamientos más elaborados y sofisticados, los planteamientos de Gramsci aún me parece que se acercan más a expresar lo que creo estábamos tratando de hacer. Admitimos que hay un problema con la frase “la producción de intelectuales orgánicos”. Pero no cabe duda en mi mente de que estábamos intentando encontrar una práctica institucional en los estudios culturales que pudiera producir un intelectual orgánico. Anteriormente no sabíamos lo que eso quería decir en el contexto de Gran Bretaña en los setenta, y no estábamos seguros de que lo reconoceríamos si nos las arreglábamos para producirlo. El problema acerca del concepto de intelectual orgánico es que parece alinear los intelectuales con un movimiento histórico emergente y no podíamos en ese entonces, y aun ahora escasamente podemos, decir dónde se encontraba ese movimiento histórico. Éramos intelectuales orgánicos sin ningún punto de referencia orgánico; intelectuales orgánicos con nostalgia, con voluntad o esperanza (para utilizar la frase de Gramsci de otro contexto) que en algún punto estaríamos preparados en trabajo intelectual para esa clase de relación si tal coyuntura algún día aparecía. Ciertamente, estábamos preparados para imaginar o modelar o simular tal relación en su ausencia: “pesimismo del intelecto, optimismo de la voluntad”.

No obstante, me parece muy importante que el pensamiento de Gramsci en estos temas ciertamente capturara parte de lo que éramos. Porque un segundo aspecto de la definición de la labor intelectual de Gramsci, que creo que siempre ha estado anclada cerca de la noción de los estudios culturales como proyecto, ha sido su exigencia de que el “intelectual orgánico” trabaje en dos frentes al mismo tiempo. De un lado, teníamos que estar en el mismo frente del trabajo intelectual teórico porque, como dice Gramsci, es la labor del intelectual orgánico saber más que los intelectuales tradicionales: realmente saber, no solamente fingir saber, no simplemente tener la facilidad del conocimiento, sino conocer densa y profundamente. A menudo el conocimiento del marxismo es reconocimiento puro: ¡la producción, otra vez, de lo que ya sabemos! Si uno está en el juego de la hegemonía, tiene que ser más inteligente que “ellos”. Por ende, no hay límites teóricos de los que los estudios culturales puedan regresar. Pero el segundo aspecto es simplemente igual de crucial: que el intelectual orgánico no se puede absolver de la responsabilidad de la transmisión de esas ideas, ese conocimiento, a través de la función intelectual, a quienes no pertenecen, profesionalmente, a la clase intelectual. Y, a no ser que aquellos dos frentes estén operando al mismo tiempo, o mínimamente que esas dos ambiciones sean parte del proyecto de estudios culturales, se

obtiene un avance teórico enorme sin ningún compromiso en el plano del proyecto político.

Me causa mucha ansiedad que ustedes vayan a interpretar lo que estoy diciendo como un discurso antiteórico. No es antiteórico, sino que tiene algo que ver con las condiciones y problemas del desarrollo del trabajo intelectual y teórico como práctica política. Es un camino extremadamente difícil, no resolver las tensiones entre esos dos requisitos, sino vivir con ellas. Gramsci nunca nos pidió resolverlas, sino que nos dio un ejemplo práctico de cómo convivir con ellas. Nunca produjimos los intelectuales orgánicos (que deberíamos tener) en el Centro. Nunca estuvimos conectados con ese movimiento histórico emergente. Sin embargo, las metáforas son cosas serias. Afectan nuestra práctica. Estoy tratando de re-escribir los estudios culturales como trabajo teórico que debe continuar viviendo con esa tensión.

Quiero examinar otros dos momentos históricos en los estudios culturales que interrumpieron la ya interrumpida historia de su formación. Algunos de estos desarrollos llegaron como si fueran del espacio extraterrestre: no fueron generados desde el interior, no eran parte de una teoría general de la cultura que se desenvolvía internamente. Una y otra vez, el así llamado desenvolvimiento de los estudios culturales fue interrumpido por un quiebre, por rupturas reales, por fuerzas externas; la interrupción, por así decirlo, de nuevas ideas, que descentralizaron lo que parecía ser la práctica acumulativa del trabajo. Hay otra metáfora para el trabajo teórico: trabajo teórico como interrupción.

Hubo mínimo dos interrupciones en el trabajo del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos. La primera alrededor del feminismo y la segunda alrededor de cuestiones de raza. Esto no es un intento de abreviar los avances y consecuencias políticas y teóricas para los estudios culturales británicos de las intervenciones feministas: eso es para otra ocasión, otro lugar. Pero tampoco quiero invocar ese momento de una manera en extremo casual y abierta. Para los estudios culturales (además de muchos otros proyectos teóricos), la intervención del feminismo fue específica y decisiva. Fue un rompimiento. Reorganizó el campo en formas concretas. 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. Es difícil describir la importancia de la apertura de ese nuevo continente en los estudios culturales, marcado solamente por

la relación —o más bien, lo que Jacqueline Rose ha llamado las “agitadas relaciones” — entre feminismo, psicoanálisis y estudios culturales.

Sabemos qué era, pero no se sabe generalmente cómo ni dónde irrumpió primeramente el feminismo. Yo utilizo la metáfora deliberadamente: como el ladrón por la noche, penetró, interrumpió, hizo un ruido, se tomó el tiempo, cagó en la mesa de los estudios culturales. El título del tomo donde se logró esta incursión —*Women Taken Issue*— es instructivo: porque ellas “se tomaron el asunto” en ambos sentidos: se tomaron el número de ese año e iniciaron una querrela. Pero quiero decirles otra cosa más acerca de eso. Como resultado de la importancia creciente del trabajo feminista y los inicios del movimiento feminista a comienzos de los setenta, muchos de nosotros en el Centro —especialmente, naturalmente, hombres— pensamos que era hora de producir buen trabajo feminista en estudios culturales. Y en verdad nosotros tratamos de comprarlo, de importarlo, de atraer buenas académicas feministas. Como es de esperar, muchas de las mujeres en estudios culturales no estaban terriblemente interesadas en este proyecto benigno. Estábamos abriendo las puertas a estudios feministas, siendo hombres buenos, transformados. Y, sin embargo, cuando irrumpió a través de la ventana, las resistencias insospechadas salieron a la superficie —el poder patriarcal totalmente instalado, que creía que se había negado a sí mismo—. No hay dirigentes aquí, solíamos decir: todos, estudiantes de postgrado y profesores, estamos juntos aprendiendo cómo practicar estudios culturales. Ustedes pueden decidir lo que quieran, etc. Y sin embargo, cuando se cuestionó la lista de lecturas... Ahora es allí donde realmente descubrí la naturaleza de género del poder. Mucho tiempo después de que pudiera pronunciar las palabras, encontré la realidad de la profunda perspicacia de Foucault sobre la reciprocidad individual del conocimiento y del poder. Hablar de renunciar al poder es una experiencia radicalmente diferente a ser silenciado. Es otra manera de pensar y otra metáfora para la teoría: la manera como el feminismo rompe y se introduce en los estudios culturales.

Luego existe la cuestión de raza en los estudios culturales. He hablado sobre la importancia de las fuentes “extrínsecas” en la formación de los estudios culturales —por ejemplo, en lo que he llamado el momento de la Nueva Izquierda y su querrela original con el marxismo—. Y, sin embargo, ese fue un momento profundamente inglés o británico. En realidad, hacer que los estudios culturales introduzcan en su propia agenda las preguntas críticas sobre raza, la política de raza, la resistencia al racismo, las preguntas críticas de la política cultural, fue en sí mismo una lucha profundamente teórica, una lucha de la que *Policing the Crisis* (Hall *et al.* 1978) fue, curiosamente, el primer y tardío ejemplo. Este representó un giro decisivo en mi propio trabajo intelectual y teórico así como en el del Centro. De nuevo, se logró solamente como resultado de una lucha amarga y larga contra un silencio inconsciente. Una lucha que continuó en lo que se ha llegado a conocer, pero sólo en la historia revisada, como uno de los libros cruciales del Centro de Estudios Culturales, *The Empire Strikes Back* (Gilroy *et al.* 1982). En verdad, a Paul Gilroy y al grupo de gente que produjo el libro les resultó extremadamente

difícil crear en el Centro el espacio político y teórico necesario para trabajar en ese proyecto.

Quiero apegarme a la noción, implícita en ambos ejemplos, de que los movimientos provocan transformaciones teóricas. Y las coyunturas históricas insisten sobre las teorías: son momentos reales en la evolución de la teoría. Pero tengo que detenerme y volver sobre mis pasos. Porque pienso que ustedes podrían oír, una vez más, en lo que estoy diciendo, una especie de invocación de populismo antiteórico de mente estrecha que no respeta ni reconoce, en cada punto de los movimientos que estoy tratando de recontar, la importancia crucial de lo que llamaría el detenimiento o desviación necesaria a través de la teoría. Quiero hablar sobre esa “desviación necesaria” por un momento. Lo que descentró y dislocó el transcurso tranquilo del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos, seguramente, y hasta cierto punto los estudios culturales británicos en general, es lo que a veces se llama “el giro lingüístico”: el descubrimiento de la discursividad, de la textualidad. En el Centro hubo víctimas alrededor de esas nociones también. Se luchó con ellas, exactamente de la misma manera que describí anteriormente. Pero las ganancias que se lograron gracias a un enlazamiento con ellos son crucialmente importantes para entender cómo la teoría llega a ser avanzada en ese trabajo. Y sin embargo, en mi opinión, tales “ganancias” teóricas nunca son un momento auto-suficiente.

De nuevo, no hay espacio aquí sino para empezar a enumerar los adelantos teóricos que se hicieron mediante los encuentros con el trabajo estructuralista, semiótico y postestructuralista: la innegable importancia del lenguaje y de la metáfora lingüística para *cualquier* estudio de la cultura; la expansión de la noción de texto y textualidad, ambos como fuentes de significado, y como eso que escapa y pospone el significado; el reconocimiento de la heterogeneidad, de la multiplicidad de significados, de la lucha para cerrar arbitrariamente la semiosis infinita más allá del significado; el reconocimiento de la textualidad y del poder cultural, de la representación misma, como sitio de poder y de regulación; de lo simbólico como fuente de identidad. Estos son adelantos teóricos enormes, aunque naturalmente, los estudios culturales siempre se habían ocupado de cuestiones de lenguaje (el trabajo de Raymond Williams mucho antes de la revolución semiótica, es central aquí). Sin embargo, la reconfiguración de la teoría obligó a pensar en las cuestiones de la cultura a través de las metáforas del lenguaje y textualidad, lo cual constituye un punto más allá, donde ahora deben ubicarse siempre, necesariamente, los estudios culturales. La metáfora de lo discursivo, de la textualidad, instaura una demora necesaria, un desplazamiento que creo que *siempre* está implícito en el concepto de cultura. Si se trabaja sobre la cultura, o si se ha tratado de trabajar sobre cualquier otra cosa importante y se encuentra uno empujado de nuevo hacia la cultura, si la cultura es lo que te apasiona, hay que reconocer que siempre estarás trabajando en un área de desplazamiento. Siempre hay algo descentrado acerca del medio de la cultura, acerca del lenguaje, de la textualidad, y la significación que escapa y evade el intento de enlazarlo, directa e inmediatamente, con otras estructuras. Y sin embargo, al mismo tiempo, la sombra, la impronta, la huella de esas otras formaciones, de la intertextualidad

de textos en sus posiciones institucionales, de textos como fuentes de poder, de la textualidad como sitio de representación y de resistencia, todas esas preguntas no se pueden borrar de los estudios culturales.

El asunto es ¿qué pasa cuando un campo, que he estado tratando de describir de forma muy puntuada, dispersa e interrumpida, como vectores que cambian constantemente, un campo que se define como proyecto político, trata de desarrollarse como una especie de intervención teórica coherente? O, para hacer la misma pregunta al revés, ¿qué pasa cuando una empresa académica y teórica intenta comprometerse con pedagogías que reclutan el compromiso activo de individuos y grupos, intenta establecer una diferencia en el mundo institucional donde está ubicada? Estos son temas extremadamente difíciles de solucionar porque lo que se nos pide es decir “sí” y “no” al mismo tiempo. Se nos pide asumir que la cultura siempre trabajará a través de sus textualidades, y al mismo tiempo que la textualidad nunca es suficiente. Pero ¿nunca suficiente de qué? ¿Nunca suficiente para qué? Esa es una pregunta extremadamente difícil de contestar porque, filosóficamente, siempre ha sido imposible en el campo teórico de los estudios culturales —ya sea que dicho campo esté concebido en términos de textos y contextos, de intertextualidad, o de las formaciones históricas en las que las prácticas culturales están insertas— conseguir cualquier cosa parecida a una elaboración teórica adecuada de las relaciones de la cultura y de sus efectos. Sin embargo, quiero insistir en que hasta que los estudios culturales aprendan a vivir con esta tensión, una tensión que todas las prácticas textuales deben asumir —una tensión que Said describe como el estudio del texto en sus afiliaciones con “instituciones, oficinas, agencias, clases, academias, corporaciones, grupos, partidos ideológicamente definidos, y profesiones, naciones, razas y géneros”— habrán renunciado a su vocación “terrenal”. Es decir, a menos que, y hasta que, uno respete el desplazamiento necesario de la cultura y sin embargo esté siempre irritado por su fracaso para reconciliarse con otros asuntos que importan, con otros asuntos que no son totalmente cubiertos por la textualidad crítica en sus elaboraciones, los estudios culturales como proyecto, como intervención, permanecen incompletos. Si uno pierde el control de la tensión, se puede realizar un trabajo intelectual excelente, pero se habrá perdido práctica intelectual como política. Les digo esto, no porque sea lo que los estudios culturales deberían ser o lo que el Centro se las arregla para hacer bien, sino simplemente porque creo que, en general, es lo que define a los estudios culturales como proyecto. Tanto en el contexto estadounidense como en el británico los estudios culturales han llamado la atención hacia sí mismos no simplemente como resultado de su a veces deslumbrante desarrollo intelectual interno, sino porque mantienen cuestiones políticas y teóricas en una tensión permanente que no puede ser resuelta. Constantemente permiten que una irrite, moleste y perturbe a la otra sin insistir en un cierre teórico final.

He venido hablando mucho en términos de una historia anterior. Pero las discusiones sobre el Sida me han recordado esta tensión. El Sida es uno de los temas que urgentemente nos presenta nuestra marginalidad como intelectuales críticos cuando intentamos hacer esfuerzos reales en el mundo.

Y sin embargo, con frecuencia se nos ha representado de formas contradictorias. Contra las urgencias de la gente que se muere en las calles, ¿cuál, en el nombre de Dios, es el objetivo de los estudios culturales? ¿Cuál es el objetivo del estudio de representaciones si no hay respuesta a la pregunta de qué decir a alguien que quiere saber si debe tomarse una droga y si eso significa que morirá dentro de dos días o dentro de unos meses? En ese momento, creo que cualquier persona que esté en los estudios culturales seriamente como práctica intelectual debe sentir, en su pulso, su efemeridad, su insustancialidad, qué poco registra, qué poco hemos podido cambiar o hacer que alguien haga algo. Si no sienten eso como tensión en el trabajo que están haciendo, la teoría los ha desenganchado. De otro lado, en últimas, no estoy de acuerdo con la manera en que con frecuencia se nos plantea este dilema, ya que es naturalmente una cuestión más compleja y ramificada que el simple hecho de que ahí afuera hay gente muriendo. La cuestión del Sida es un importante terreno de lucha y de disputa. Además de la gente que conocemos que se está muriendo, o que ha muerto, o que morirá, hay mucha gente moribunda de la que nunca hemos hablado. ¿Cómo podríamos decir que el asunto del Sida no es asunto de quién es representado y quién no lo? El Sida es el sitio donde el avance de la política del sexo está en retroceso. Es un sitio en el que no sólo morirá la gente sino que también morirán el deseo y el placer si ciertas metáforas no sobreviven o si sobreviven de la manera equivocada. A menos que operemos en esta tensión, no sabemos qué pueden hacer o no los estudios culturales. Tienen que analizar ciertas cosas sobre la naturaleza constitutiva y política de la representación misma, sus complejidades, los efectos del lenguaje, la textualidad como sitio de vida y muerte. Esas son las cosas que los estudios culturales pueden abordar.

He utilizado ese ejemplo no porque sea perfecto sino porque es un ejemplo específico porque tiene un significado concreto, porque nos desafía en su complejidad y al hacerlo tiene cosas que enseñarnos acerca del futuro del trabajo teórico serio. Conserva la naturaleza esencial del trabajo intelectual y de la reflexión crítica, la irreductibilidad de la perspicacia que la teoría puede traer a la práctica política, perspicacia a la que no se puede llegar de ninguna otra forma. Y al mismo tiempo, nos recuerda la modestia necesaria de la teoría, la modestia necesaria de los estudios culturales como proyecto intelectual.

Quiero terminar con dos apuntes. Primero quiero dirigirme al problema de la institucionalización de estas dos construcciones: los estudios culturales británicos y los estudios culturales estadounidenses. Y luego, extrayendo de las metáforas acerca del trabajo teórico que he tratado de plantear (espero que no mediante el reclamo de autoridad o autenticidad sino en lo que inevitablemente tiene que ser una manera polémica, posicional y política), decir algo sobre la forma en que el campo de los estudios culturales debe ser definido.

No sé qué decir sobre los estudios culturales estadounidenses. Estoy totalmente confundido en ese campo. Creo que las luchas para insertar los estudios culturales en la institución en el contexto británico, para obtener tres o cuatro puestos laborales para alguien bajo alguna forma de disfraz,

son muy diferentes comparadas con la rápida institucionalización que se está desarrollando en los Estados Unidos. La comparación es válida no sólo para los estudios culturales. Si se piensa en el trabajo importante que se ha efectuado en la historia feminista en Gran Bretaña y preguntamos cuántas de esas mujeres alguna vez en su vida han tenido trabajos académicos de tiempo completo o han tenido alguna oportunidad, se palpa de qué se trata la marginalidad. Así, la enorme explosión de los estudios culturales en Estados Unidos, su rápida profesionalización e institucionalización, no es algo que cualquiera de quienes hemos tratado de instalar un Centro marginado en una universidad como Birmingham pueda sencillamente lamentar. Y sin embargo, tengo que decir, enfáticamente que me recuerda las formas en que, en Gran Bretaña, siempre estamos conscientes de la institucionalización como un momento de gran peligro. Ahora bien, he venido diciendo que los peligros no son situaciones de las que se escapa sino lugares hacia los que uno se dirige. Por ende, simplemente quiero que sepan que mi propio sentimiento al respecto es que la explosión de los estudios culturales junto a otras formas de teoría crítica en la academia representa un momento de peligro extraordinariamente profundo. ¿Por qué? Bueno, sería excesivamente vulgar hablar sobre cosas como cuántos trabajos y cuánto dinero hay y cuánta presión ejerce esto sobre la gente para que hagan lo que creen que es trabajo político e intelectual crítico mientras miran por encima del hombro los aportes de promociones y de publicaciones. Permítanme devolverme al punto al que me referí antes: mi sorpresa por lo que llamé la fluidez teórica de los estudios culturales en Estados Unidos.

Ahora, el asunto de la fluidez teórica es una metáfora difícil y provocativa, y quiero solamente decir una palabra sobre eso. Hace algún tiempo, mirando lo que uno puede llamar el diluvio deconstructivo (en oposición al giro deconstructivo) que se había apoderado de los estudios literarios estadounidenses, en su modo formalista, traté de distinguir de la simple repetición, de una especie de mímica o ventriloquismo deconstructivo que a veces pasa como ejercicio intelectual serio, el trabajo teórico e intelectual extremadamente importante que esto había posibilitado en los estudios culturales. Mi temor en ese momento era que si los estudios culturales ganaban una institucionalización equivalente en el contexto estadounidense, de la misma manera formalizarían la existencia de las cuestiones críticas de poder, historia y política. Paradójicamente, lo que quiero decir con fluidez teórica es exactamente lo contrario. No hay momento ahora, en los estudios culturales estadounidenses, en que *no* podamos, extensiva e interminablemente, teorizar el poder, la política, la raza, la clase y el género, la subordinación, la dominación, la exclusión, la marginalidad, la otredad, etc. Casi no queda nada en los estudios culturales que no haya sido teorizado. Y sin embargo, queda la duda insistente de que esta textualización abrumadora de los propios discursos de los estudios culturales de alguna forma constituya el poder y la política como asuntos exclusivamente del lenguaje y de la textualidad misma. Ahora, esto no quiere decir que no crea que los asuntos de poder y lo político estén siempre anclados en las representaciones, que siempre sean asuntos discursivos. Sin embargo, hay formas de constituir el poder como un fácil significativo flotante que simplemente deja vaciados de cualquier significación

el crudo ejercicio de poder y las conexiones entre poder y cultura. Eso es lo que interpreto como el momento de peligro de la institucionalización de los estudios culturales en este mundo profesional de la vida académica estadounidense bien financiado, enormemente elaborado y altamente enrarecido. No tiene en absoluto nada que ver con que los estudios culturales se vuelvan más similares a los estudios culturales británicos; esa es, a mi juicio, una causa falsa y completamente vacía. Específicamente he tratado de no hablar sobre el pasado en un intento por custodiar el presente y el futuro. Pero de la narrativa que he construido del pasado sí quiero extraer, finalmente, algunas pautas para mi propio trabajo y tal vez para algunos de ustedes.

Me regreso a la ineludible seriedad del trabajo intelectual. Es un asunto fatalmente serio. Me regreso a la distinción crítica entre trabajo intelectual y académico; se superponen, son adyacentes, se alimenta el uno del otro, el uno le suministra los medios al otro. Pero no son la misma cosa. Me devuelvo a la dificultad de instituir una práctica crítica y cultural genuina cuya intención sea producir una especie de trabajo político intelectual orgánico que no trate de inscribirse en la metanarrativa paradigmática de conocimientos logrados dentro de las instituciones. Me devuelvo a la teoría y a la política, la política de la teoría. No la teoría como la voluntad de verdad sino la teoría como un conjunto de conocimientos disputados, localizados, coyunturales que tienen que debatirse en una forma dialógica, pero también como práctica que siempre piensa acerca de sus intervenciones en un mundo donde produciría alguna diferencia, donde tendría algún efecto. Finalmente, una práctica que entienda la necesidad de la modestia intelectual. Pienso que allí se encuentra toda la diferencia en el mundo entre entender la política del trabajo intelectual y substituir el trabajo intelectual por la política.

Debate

Tom Prash: Me pregunto si usted podría hablar un poco acerca de *New Times* como una lucha constante dentro del marxismo inglés y de los estudios culturales y alrededor de ellos.

Hall: *New Times* es el nombre de una intervención que múltiples personas hicieron en la revista *Marxism Today* desde una serie de ensayos, en parte sobre asuntos económicos, en parte sobre asuntos culturales. Se podría leer como una intersección entre un proyecto político radical y un número selecto de temas del postmodernismo. Se refiere a ciertos debates acerca de la naturaleza de la economía capitalista avanzada y acerca de la naturaleza y efecto de la globalización sobre ella. Más que eso, metafóricamente traduce las enormes rupturas y divisiones que ocurren alrededor de nosotros en la vida política del mundo. Registra una serie de “New Times” como la coyuntura en que estamos viviendo y en la que muchos de los lineamientos y metáforas del pasado, muchos de los paradigmas teóricos que han llegado a ser considerados de una forma más bien doctrinaria, muchos de los programas políticos y estrategias de reforma están abiertas a inspección. No descartados sino abiertos a inspección en una especie de reflexión crítica que, dicho de

alguna manera, confiesa que la mayor parte del tiempo la mayoría de la gente no sabe a ciencia cierta dónde está ni para dónde va.

En este contexto, hay muchos argumentos diferentes en los que no voy adentrarme, alrededor de si “New Times” es sólo una especie de insinuación del futuro, un intento de leer a partir de ciertos avances de punta en algunas sociedades avanzadas sobre posibles tendencias históricas subyacentes. Digo eso únicamente porque el libro y la intervención en torno al mismo y los debates posteriores a menudo han sido leídos como si estuvieran buscando una nueva posición pero están tratando de abrir nuevos debates. Aunque está perfectamente claro desde el libro que los autores no están de acuerdo entre sí, tales son los hábitos de ortodoxia crítica y teórica. Se asume que si uno escribe un libro, sabe de qué se está hablando; uno ya debe tener una posición que está tratando de imponer a otra persona. Entonces continuamos diciendo: “lo que acabo de decir puede no ser verdad. Me gustaría discutir con otras personas si esto puede ser cierto porque estamos en ‘New Times’”. Ahora, tiene influencia, obviamente, sobre los estudios culturales. Aunque no se llama a sí mismo “estudios culturales”, mucha gente de la que colabora en este proyecto es gente que ha sido formada dentro de los estudios culturales en Gran Bretaña, que hasta este momento ha sido una casa de muchas habitaciones, pero mucha gente que está dentro no distingue un extremo de los estudios culturales del otro. Es, obviamente, en algunas formas un intento de trasladar algunos de los modos de trabajo y perspicacias de los estudios culturales a un terreno más amplio. Sin embargo, figura como parte de mi responsabilidad para un debate que es más amplio, que no puede contenerse simplemente en un debate académico. Eso no quiere decir que no se desprenda de la investigación académica: hay toda una literatura alrededor de la especialización flexible y la integración global de la que el debate de “New Times” se deriva. Pero se está derivando de eso de una forma que sugiere que estos asuntos hay que debatirlos tanto en el campo político como en el teórico-crítico-cultural e intelectual. Esos campos diferentes superpuestos de debate sí existen; puede encontrarseles. Y los intelectuales que creen en el trabajo intelectual como proyecto serio deben tratar de dirigirse a esas audiencias como parte de lo que *ellos hacen*, como parte de su responsabilidad al tratar de ser intelectuales críticos y hacer el trabajo intelectual crítico.

Rosalind Brunt: Me gustaría que dijera algo más sobre la noción de Gramsci del intelectual orgánico. Creo que existe otro punto al que se refiere Gramsci que se relaciona con otro momento en el Centro al que usted no se refirió. Esto involucra mi metáfora favorita para el intelectual orgánico: el hueso de ballena en el corsé. Esto no es sólo una metáfora algo feminizada sino que tiene esa noción que usted estaba sugiriendo acerca de la seriedad rigurosa real. Me gusta esa especie de disciplina de hierro del corsé. También, naturalmente, como metáfora, tiene que ver con sostener. Pero cuando Gramsci la usó, a lo que él realmente aludía era al contacto con la gente. Creo que el punto que usted no mencionó al definir el intelectual orgánico es la forma en que uno no sólo transmite a la gente sino que también aprende de ella en el sentido de Gramsci. Puedo entender por qué usted no lo mencionó dado todo el populismo sentimentalista al que eso lleva. Pero esto se conecta con

un momento muy importante en el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos alrededor de la etnografía. Me pregunto si usted podría comentar sobre eso.

Hall: Usted no sólo ha percibido mi silencio, sino también la razón de éste. He escuchado todas las metáforas del intelectual orgánico utilizadas de forma que simplifican la noción y que no son críticas de sus implicaciones vanguardistas o que sugieren que es perfectamente fácil encontrar aquellas voces externas y hacerse responsable de ellas. El asunto es cómo hacerlo sin una popularización vulgar que no es para nada lo que Gramsci quiere decir mediante la relación mutuamente educativa. No puedo responder muy adecuadamente a la pregunta sobre cómo uno toma esa responsabilidad parcialmente porque es coyuntural a culturas específicas. En efecto, creo que en parte el modo como nuevas formas de los estudios culturales se deshacen de la posible sombra de formas tempranas es precisamente desde ese argumento: ¿cómo diablos podemos hacer esas conexiones sin absolvernos de la necesidad de reflexión y trabajo teórico? Creo que esa discusión, por difícil que sea, hay que enfrentarla. Y ciertamente el Centro, como ustedes saben, no la halló fácil. Y no hay ningún movimiento allá afuera esperando que esto se haga. Entonces estoy muy ansioso de sugerir que esto no es un llamado evangélico a las armas como si uno pudiera simplemente salir y hacerlo. Lo que quiero decir es más cercano a lo que quise decir mediante la noción de modestia. Hay que trabajar bajo la presión de encontrar ese momento, esa conexión. Y con la sensación de que cuando uno no lo haga, aunque puede que no haya sido posible encontrarlo, algo falta, algunas voces que deberían estar en la cabeza no están allí. Hay que reconocer que la teoría va a salir corriendo con uno. Uno va a terminar en algún punto con la ilusión de que puede cubrir, en la textualidad del debate crítico, todo el mundo, no reconociendo la terrenalidad del objeto que está tratando de analizar y ubicar teóricamente.

Pero también déjeme decir que hacerlo es posible más a menudo de lo que creemos. Aunque ciertas condiciones institucionales bloquean su proceder, estar institucionalizado también quiere decir luchar contra las restricciones institucionales que imposibilitan hacer esa clase de enlaces, y escribir en esa forma. Y el lenguaje con el que nos comunicamos el uno con el otro y hacemos nuestro trabajo intelectual también es parte de esa lucha para ser escuchado, si no hoy, entonces en algún momento. Eso es lo que quiero decir cuando hablo de vivir con la posibilidad de que *podría* haber, en algún momento, un movimiento más grande que el movimiento de los intelectuales pequeño-burgueses, si me perdonan por utilizar una frase vulgar. Eso es lo que quiero decir con nuestra modestia. ¿Quién se imaginaría que sólo a partir del interior de esos círculos el mundo puede cambiarse, o que el poder del que hablamos de manera tan maravillosamente articulada se puede cambiar? No puede ser. No estoy tratando de negar las dificultades que interponen las desconexiones y fragmentaciones políticas como el contexto político donde se hace este trabajo. Sin embargo, creo que tenemos que trabajar en el “como si” de la posibilidad orgánica.

Sé que hay muchas objeciones a la metáfora del intelectual orgánico. Yo mismo tengo muchas de ellas. Tenemos que tomar en serio la sugerencia de

Foucault de que tal vez el momento del intelectual orgánico ya pasó; ahora estamos en otro momento histórico, el del intelectual específico. Entiendo exactamente lo que él quiere decir con eso porque, naturalmente, no propongo el intelectual orgánico como una fuente de otra gran metanarrativa o como productor de la teoría para el movimiento desde afuera. Sin embargo, me sostengo en la noción del intelectual orgánico porque creo que introduce una sombra a lo largo del trabajo intelectual. Se hace con el entendimiento de esa terrenalidad de nuestro objetivo y de nuestra propia situación —de la ubicación y de los constreñimientos de nuestra propia posición institucional—. Pienso que es diferente cuando uno genuinamente siente la presión en nuestro lenguaje, mostrar sus trabajos, abrirlo a la accesibilidad, abrir una ventana no para deshabilitarla, no para cerrarla, etc. Pero esto no se puede realizar a expensas del pensamiento serio, porque la última cosa que queremos es conducir hacia el trabajo populista que no nos dice nada. Mi principal problema con gran cantidad de los trabajos en estudios culturales es que no nos dice nada nuevo. Es un ejercicio circular y lo maravilloso es que uno puede llegar nuevamente al comienzo por una ruta larga e intelectualmente recompensadora: la burguesía produce cultura burguesa, la cual ejercita hegemonía burguesa. ¡Pues bien! Eso es lo último que alguien allá afuera necesita: que le digan lo que ya sabe. Ellos necesitan que se produzcan conocimientos nuevos: nosotros no siempre estamos en capacidad de controlar las formas en las cuales es apropiado o las condiciones políticas en las cuales es apropiado, pero necesitamos trabajar como si nuestro trabajo fuese el mejor que podemos ofrecer, necesitamos trabajar con la presión tras nosotros. Y esto, pienso yo, es lo que constituye lo que he llamado nuestra modestia.

Andrew Ross: Tengo una inquietud sobre un término que usted invocó en su historia de los estudios culturales: el de “ganancias teóricas”. Exactamente ¿cómo reconoce uno cuáles son las ganancias teóricas? El término parece apelar a una narrativa del progreso que ha sido casi completamente problematizada por estos momentos que usted describe en vívidos detalles, cuando el género y la raza irrumpen por la ventana.

Hall: Pienso que su crítica es correcta; el término tiene escondida en sí una suerte de narrativa de progreso. No creo que haya presentado lo de ganancias teóricas de esa manera pero puede que sí lo haya hecho, y que haya sido parte del inconsciente de lo que estaba diciendo, que el significado haya sido mayor de lo dicho o dije más de lo significado. Lo que entiendo por *ganancias teóricas* es que el siguiente tipo de trabajo que uno se siente capaz de hacer es realizado de una forma profundamente diferente porque uno ha forcejeado con una nueva serie de acertijos. Uno se desplaza en una serie diferente de posiciones y con una serie de perspicacias conceptuales que han emergido a través de lo que he denominado metafóricamente la lucha con los ángeles. No sé si este nuevo trabajo tiene alguna garantía de que sea mejor que el trabajo realizado por uno antes; a menudo no lo es. Estoy tratando de representar el momento de la teoría, no de teórico a teórico o de problemática a problemática, sino de un problema a... no quiero decir solución porque tan pronto uno obtiene algo que resuelve un problema teórico particular, inmediatamente uno tiene que reconocer que no lo hace.

Déjenme colocar esto de modo concreto. Como he tratado de argumentar, entré al marxismo como un problema; forcejeé con Althusser y finalmente fui capaz de realizar algún trabajo en el marco de una problemática marxista radicalmente revisada por Gramsci. Ahora, ¿es esto una ganancia? Bien, es una ganancia en el sentido de que pude lograr decir algo que no podía decir antes. Además, pude decir cosas distintas. Sin embargo, si uno piensa por lo que tenemos ahora en la problemática gramsciana, estamos también en los problemas de la problemática gramsciana. Hay problemas que las ganancias de Gramsci le presentan a uno, y entonces uno tiene que buscar en otro lugar, uno tiene que forcejear en un terreno diferente. Así estoy tratando de describir lo que dije sobre las interrupciones en los estudios culturales, los períodos en los cuales se ha hecho el trabajo, aunque sin un espacio teórico garantizado, y los movimientos, la serie de movimientos teóricos, que se derivan de esto.

Para ser honesto sobre su crítica, creo que algunos terrenos se ganan, de otra forma no haría esos movimientos. No pienso que estas ganancias estén garantizadas, sino que el trabajo es mejor cuando alguien comprende estas complejidades con las cuales uno forcejea para entenderlas. Algunas veces, estas ganancias son realmente retrocesos; algunas de estas ganancias lo llevan a uno a un terreno donde el trabajo es demasiado fácil, muy bueno pero vacío. Hay cantidades de callejones sin salida. No pienso que exista un simple progreso lineal en el trabajo teórico. Pero sí pienso que uno se mueve de una problemática destotalizada o deconstruida hacia las ganancias de otra, reconociendo sus limitaciones. Ese, creo, es el extremo abierto infinito del trabajo crítico, por qué el trabajo crítico es siempre dialógico. Tiene la capacidad de establecer importantes conversaciones sobre algún terreno. Eso es lo que quiero decir cuando digo ganancia: gana algo de terreno donde el pensamiento puede bordear un conjunto particular de problemas. Casi nunca es estable; estará punteado e interrumpido por alguna cosa nueva, no necesariamente por un nuevo libro o por una nueva teoría sino por algún nuevo giro de eventos que requiere que uno enfrente el problema que muestra el lado oscuro del terreno positivo que uno ha ganado. De repente, no explica eso, de repente uno tiene que empezar de nuevo, tal vez a partir del lado malo de las ganancias que se han hecho. De estas formas, estoy tratando de describir a qué se parece una práctica cultural, ya que no es circular y repetitiva y que no tiene avances o progreso garantizados sino que continúa siendo abierta. De esta forma, estoy tratando de usar el término “ganancias” no pensando en una serie infinita de progresiones teóricas bien ordenadas, interconectadas de posición a posición.

Ruth Tomaselli: La pregunta que voy a hacer es muy presuntuosa pero creo que alguien debe darle voz y yo he decidido hacerlo. Me pregunto cómo ubicaría usted su noción del intelectual orgánico en el mundo conformado por nuestros colegas y nuestros estudiantes porque, después de todo, es nuestro mundo.

Hall: Cuando dije que parte de lo que el Centro estaba tratando de hacer era producir trabajo intelectual orgánico, naturalmente tenía en mente básicamente el asunto de la pedagogía. No creo que podamos divorciar el trabajo teórico de la pedagogía. En el Centro de Estudios Culturales Contem-

poráneos había sólo tres académicos, así que los intelectuales orgánicos que estábamos tratando de producir éramos no sólo nosotros sino también nuestros estudiantes. Por ende, el asunto de la pedagogía como forma de producción intelectual es crucial. Estoy de acuerdo con lo que tomo como la crítica subyacente en su comentario; es decir, con que cuando hablamos de la posición institucional de los estudios culturales, a menudo dejamos de mencionar las cuestiones de la enseñanza y de la pedagogía. Hablamos sobre la práctica intelectual como si fuera la práctica de los intelectuales en la biblioteca leyendo los textos canónicos correctos o consultando otros intelectuales en conferencias o algo así. Pero el trabajo continuo de una práctica intelectual para la mayoría de nosotros, en cuanto a que conseguimos nuestro sostenimiento material, nuestros modos de reproducción a partir de nuestro trabajo académico, es en verdad la enseñanza. Y yo supongo que mi silencio verdadero estaba en mi no respuesta a Ros Brunt al decir que la primera gente con la que probablemente haríamos alguna conexión eran nuestros estudiantes. Antes de que invoquemos las filas de las grandes masas allá afuera, es probable que sea importante que nuestros estudiantes estén con nosotros en el proyecto y que estemos ayudándolos a llevar a cabo algo de trabajo intelectual. Lamento si pareció que lo daba por sentado.

Jenny Sharpe: Me pregunto si usted podría expandirse un poco sobre la noción de “tensión irritable” con la que organizó su narrativa (en oposición a solución y resolución). También me preguntaba si esta tensión irritable podía ser productiva en la política de alianza.

Hall: Simplemente diré tres cosas breves acerca de las tensiones. Uno de los ejemplos más importantes de una tensión que ha sido enormemente productiva teóricamente para mi propio trabajo, es exactamente ese triángulo al que me referí anteriormente, que ha sido puesto en la agenda por la interrupción del feminismo. Las interrelaciones entre feminismo, psicoanálisis y los estudios culturales definen un terreno total y permanentemente inestable para mí. Las ganancias del entendimiento de los asuntos culturales dentro de las perspicacias del trabajo psicoanalítico y a través de él, especialmente esos que han sido re-leídos a través de las prácticas políticas del feminismo, permitieron enormes iluminaciones para mí —eso es lo que quiero decir cuando hablo de ganancia—. Simplemente siento que después de ese momento sé algo que no sabía antes y que ahora lo tengo para trabajar. Pero ningún intento de trasladar suavemente uno hacia el otro funciona; ningún intento de hacer eso puede funcionar. La cultura no es simplemente el proceso del mandamiento inconsciente ni el inconsciente simplemente la internalización de procesos culturales a través de la esfera de influencia subjetiva. La última simplemente no funciona. El psicoanálisis rompe completamente esa noción sociológica de socialización; nunca la utilizaré otra vez. Eso es lo que quiero decir con interrupción: el término se cae por el fondo. No puedo explicar cómo están constituidos los individuos sociales y cómo son reconstituidos a través del concepto de socialización. Simplemente tenía que irse. Pero no puedo trasladar el uno hacia el otro. Tengo que vivir con la tensión de los dos vocabularios, de los dos objetos inestables del análisis y tratar de leer el uno a través del otro sin caer en las lecturas psicoanalíticas de todo. Esa es

la razón por la que, de los muchos libros sobre ese tema, me gusta *Sexuality and the Field of Vision* de Jacquelin Rose tanto porque creo que es un libro muy político. También es un libro profundamente lacaniano y los argumentos entre aquellas dos cosas son inestables y ella simplemente tiene que decir: sé que estas dos cosas son importantes y sé que están unidas de modo complejo y no puedo decirles cómo se efectúa la traducción. Eso es lo que quiero decir con vivir en la tensión y con ella.

Déjenme decir, segundo, que estoy de acuerdo en que esto no es un asunto de práctica teórica solamente. Pienso que así como tenemos que entender la política como un lenguaje, tenemos que entender la política como la convivencia con la tensión. La noción de la práctica política donde la crítica se pospone hasta el día después de las barricadas precisamente define la política que siempre rechacé. Y si ustedes no toman ese camino entran a la política de la contienda, del argumento continuo, del debate continuo, debido a lo que se encuentra en juego realmente importa.

Finalmente, entonces, el asunto de la manera en que manejamos nuestras tensiones importa mucho. No quiero recetar sino que quiero llamar su atención al problema de la cortesía, de vivir con una tensión que importa sin comernos unos a otros. Porque hay una especie de competencia en la que los intelectuales viven con sus tensiones y en las que ellos sólo pueden vivir con ellas montándose en las espaldas de la gente cuyas posiciones están tratando de disputar. Tenemos mucho que aprender acerca del respeto a las posiciones que se están avanzando mientras que se las disputa porque algo importante está en juego. No creo que seamos muy buenos en eso. Tenemos mucho que aprender acerca de los modales de un compromiso crítico dialógicamente genuino.

Meaghan Morris: No soy pluralista pero en verdad me gustan los dos modelos —intelectuales orgánicos y específicos— porque pienso que describen diferentes tipos de posibilidad que existen para la gente en el presente, de seguro en mi país. Pero una cosa que me molesta acerca de la retórica del intelectual orgánico es la forma como se puede plantear el problema de la teoría/práctica/política. En un momento, usted dijo que si no siente las tensiones en su trabajo, es porque la teoría le ha permitido desengancharse. Pero a veces no es la teoría la que lo libera, es la academia o las formas de institucionalización académica pueden impulsar la tensión hacia el exterior del trabajo de la gente, pueden matar completamente los ángeles en cierto sentido. Y esto, supongo yo, tiene que ver con cómo ve usted la resistencia de los estudios culturales frente a eso. He visto un momento en otro tiempo y lugar con la teoría feminista, por ejemplo, donde todo un grupo de mujeres que había forcejeado con ángeles durante muchos años de pronto se encontró enseñando un programa que la mayoría de sus estudiantes encontraba aburridor, opresivo e irrelevante. Y totalmente no angelical. Pero como resultado de la naturaleza de los problemas políticos estructurales a los que responde el feminismo, ese momento pasó. Vino otra gente, imbuida por su crítica, a desplazar el trabajo que habíamos hecho y renovaron todo el proyecto de teoría feminista. Me pregunto si los estudios culturales tienen suficiente identidad para hacer eso. La razón por la que no soy pluralista es que no pienso que el pluralismo sea una opción. Creo

que es el problema. Creo que cuando la academia institucionaliza el hecho del pluralismo, vuelve difícil que la gente se preocupe por la diferencia entre varios cerramientos arbitrarios. Entonces, lo que quiero ver es una definición contra el pluralismo.

Hall: Hay aquí un número de preguntas realmente importantes y no puedo responderlas adecuadamente. Pero déjenme simplemente decir que a mí también me gusta el modelo del intelectual específico y del intelectual orgánico. No estoy tratando de despreciar uno a favor del otro. Traté de representar el segundo hablando sobre los estudios culturales como si no tuvieran aspiración a un metalenguaje global, como si siempre tuvieran que reconocer su posicionamiento, como un conjunto de conocimientos localizados, etc. También, contrario a la promesa que en el discurso gramsciano afianza al intelectual orgánico, es decir, que hay una parte allá afuera para entregar, la parte no está allí. Entonces el intelectual orgánico, metafóricamente, como la esperanza, y el intelectual específico como el modo de operación. También estoy de acuerdo con lo que usted dijo sobre el pluralismo. Y creo que una de las dificultades para nosotros resulta de que los estudios culturales siempre han sido interdisciplinarios, por muy buenas —y creo yo— importantes razones. Algunas de las fuerzas subversivas de los estudios culturales, junto con varias otras formas del trabajo crítico, resultan de haber disputado los espacios institucionalizados del conocimiento como disciplinas. Y así aun, en su forma algo suelta, están surgiendo a través de los límites y tomando vocabularios de diferentes lugares para explicar un problema. Esta es una de las cosas más importantes al respecto. Pero obviamente en el momento de institucionalización es que puede convertirse justamente en una forma floja de pluralismo.

Pero el momento de institucionalización tiene más peligros inscritos en sí que los que le vienen de afuera. Y a veces, esto puede impulsar a la gente que está tratando de hacer los estudios culturales en esa dirección pluralista. Por ejemplo, uno de los lugares donde los estudios culturales están creciendo es en los institutos de humanidades que han surgido a partir de una voluntad enorme y de la generosidad financiera de las universidades e instituciones, pero parcialmente como lugares donde el ataque educativo específico a las humanidades, a la politización de las humanidades, a la destrucción de un canon, puede disputarse. Hay lugares de resistencia que han sido levantados en torno a eso, de tal manera que el trabajo intelectual crítico se puede hacer. No todos los institutos son así, pero conozco algunos donde esa es una de las razones por las que parecen ser pluralistas, porque cierto número de personas está reuniéndose bajo la sombrilla de los estudios culturales como un modo de defensa. Entonces, no dejemos de reconocer que estos espacios institucionales tienen condiciones y restricciones bastante específicas y que el trabajo que se puede hacer requiere un manejo mucho más cuidadoso al tratar de definir cuál es el proyecto, no en la forma pluralista vacía que hemos entendido antes. Sin embargo, en ese momento me detengo porque, cuando me presionan para que diga lo que son los estudios culturales y lo que no son, algo en mí se detiene. Tengo una posición, y los estudios culturales no son cualquier cosa. Pero pienso, por un lado, que en el contexto estadounidense

se necesita un trabajo extenso para decir lo que son los estudios culturales en ese contexto. Lo que son en relación con esa cultura, que genuinamente los separaría de trabajos anteriores hechos en otras partes. No estoy seguro de que los estudios culturales en Estados Unidos hayan pasado por ese momento de auto-clarificación. Entonces no quiero, en cierta forma, imponer otro conjunto de definiciones sobre ellos. Pero pienso que importa lo que son en situaciones particulares. No creo que puedan ser simplemente una sombrilla pluralista. Pienso que esa clase de pluralismo es el efecto de ciertas condiciones políticas que son constreñimientos sobre el trabajo intelectual en la academia aquí. Entonces, estoy de acuerdo con su punto: no es la teoría la que le permite a uno escaparse, es la precisa inserción de cierta clase de práctica crítica en un momento institucional, y ese momento es precisamente el de la vida institucional académica en este país, lo cual es una gran empresa por romper.

Referencias citadas

Althusser, Louis

1969 *Para leer el Capital*. México: Siglo XXI Editores.

Gilroy, Paul

1982 *The Empire strikes back race and racism in 70s Britain*. London: Hutchinson-CCCS.

Hall, Stuart

1980 "Cultural Studies and the Centre: Some Problematics and Problems". En: Stuart Hall *et al.* *Culture, Media, Language*. London: Hutchinson.

1977 The hinterland of science: ideology and the sociology of knowledge. *Working Papers in Cultural Studies* (10): 9-32.

Hall, Stuart *et al.*

1978 *Policing the crisis: mugging, the state, and law and order*. New York: Holmes & Meier.

Williams, Raymond

[1989] 1997 "El futuro de los estudios culturales" En: *La política del Modernismo*. pp. 187-200. Buenos Aires: Manantial.