

De Stuart Hall en esta biblioteca

Cuestiones de identidad cultural
con Paul du Gay (comps.)

La cultura y el poder

Conversaciones sobre
los cultural studies

Stuart Hall
Miguel Mellino

Amorrortu editores
Buenos Aires - Madrid

Índice general

Biblioteca de comunicación, cultura y medios
La cultura e il potere. Conversazione sui cultural studies, Stuart Hall,
Miguel Mellino
© Meltemi Editore, Roma, 2007
Traducción: Luciano Padilla López

© Todos los derechos de la edición en castellano reservados por
Amorrortu editores S.A., Paraguay 1225, 7º piso - C1057AAS Buenos
Aires
Amorrortu editores España S.L., C/López de Hoyos 15, 3º izquierda -
28006 Madrid

www.amorrortueditores.com

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modi-
ficada por cualquier medio mecánico, electrónico o informático, in-
cluyendo fotocopia, grabación, digitalización o cualquier sistema de
almacenamiento y recuperación de información, no autorizada por los
editores, viola derechos reservados.

Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723

Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 978-950-518-665-5 (Argentina)
ISBN 978-84-610-9039-6 (España)
ISBN 978-88-8353-596-3, Roma, edición original

Hall, Stuart

La cultura y el poder / Stuart Hall y Miguel Mellino. - 1ª ed. -
Buenos Aires : Amorrortu, 2011.
96 p.; 20x12 cm. - (Comunicación, cultura y medios)

Traducción de: Luciano Padilla López

ISBN 978-950-518-665-5 (Argentina)
ISBN 978-84-610-9039-6 (España)

1. Sociología de la Cultura. I. Mellino, Miguel. II. Padilla López,
Luciano, trad. III. Título.
CDD 306.071 1

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, pro-
vincia de Buenos Aires, en abril de 2011.

Tirada de esta edición: 2.000 ejemplares.

- 9 Presentación
Miguel Mellino
- 13 1. *Cultural studies «at large»*
- 45 2. Teoría sin disciplina
- 69 3. Diásporas y multiculturalismo
en la época del *New Labour*
- 89 Bibliografía

Presentación

Stuart Hall es, sin duda, una de las figuras claves del panorama intelectual europeo de los últimos cincuenta años. Principal impulsor de los *cultural studies* y una de las voces relevantes de la crítica poscolonial, sus estudios acerca de los medios de comunicación, las subculturas juveniles, el racismo, el thatcherismo, el vínculo entre capitalismo y colonialismo, la producción cultural de los negros británicos, las dinámicas de las identidades migrantes y posmigrantes y el multiculturalismo fueron objeto de amplio debate en la escena teórico-política internacional. También en Italia se observa ahora un interés cada vez mayor por su obra, como lo demuestra la reciente aparición de dos importantes compilaciones que incluyen buena parte de sus ensayos más conocidos: *Politiche del quotidiano. Cultura, identità e senso comune* (Hall, 2006b) e *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali* (Hall, 2006a).

Tuve oportunidad de encontrarme con Stuart Hall en Londres, donde mantuvimos una extensa conversación respecto de los *cultural studies* y de

los momentos más significativos de dicha experiencia.

Apenas comenzado el diálogo, advierto que demuestra más interés por hablar de los problemas —pasados y actuales— atinentes a la «política de los *cultural studies*» que de los estudios culturales en sí. El debate acerca de la «disciplina» *cultural studies* es algo que, notoriamente, lo fascina mucho menos: queda en claro que soslayarlo significa para Hall poner a salvo, frente a los riesgos de la «teoría» (es decir, del academicismo), el «teorizar». Con gran pasión, se refiere, asimismo, a su actual compromiso con el proyecto de Rivington Place, un amplio espacio de exposiciones dedicado a las artes visuales contemporáneas, que se ha de inaugurar en Londres durante 2007.* Da la sensación de que quisiera reafirmar —una vez más— que «no fue por intermedio de Raymond Williams, Edward Thompson o Richard Hoggart que me encontré con los *cultural studies*. Fue mi pertenencia a la diáspora afrocaribeña, la vivencia de una condición material, cierta dislocación o disenso cultural, lo que me condujo hacia ellos: pa-

* El Instituto Internacional de Artes Visuales (INIVA), conocido como «Rivington Place», fue inaugurado el 3 de octubre de 2007. Se trata de una galería de arte pública donde hallan cabida artistas de diferente origen étnico, «un lugar que celebra la diversidad cultural y su contribución a las artes visuales» (Stuart Hall). (N. del E.)

ra mí no son sino el producto de un choque vivencial con Gran Bretaña y con la cultura británica, y no hacen otra cosa que sintetizar el momento en que comencé a ajustar cuentas con la cultura del *amo colonial* en su propia casa».

MIGUEL MELLINO

1. *Cultural studies «at large»*

MIGUEL MELLINO: *¿De qué modo puede iniciarse en nuestros días una indagación con respecto a los cultural studies? Con esto quiero decir: ¿qué viene ahora a tu mente, qué piensas acerca del campo de los cultural studies en conjunto, después de quince años de boom en casi todo el mundo, especialmente en los países anglosajones? ¿A qué asistimos en la actualidad?: ¿a la internacionalización de los british cultural studies, a una deconstrucción ulterior o dislocación de estos, a su descomposición en realidades locales-nacionales individuales, o, por el contrario, a una suerte de global cultural studies?*

STUART HALL: *Son muy interesantes tus preguntas, aunque resulta difícil contestarlas. Creo que no se puede hablar de estudios culturales globales. Hay mucha gente que trabaja dentro del universo de los cultural studies, pero lo hace de modos muy disímiles, generando diferencias adicionales en su seno. A mi entender, asistimos más bien a la indigenización de los cultural studies, a su creolización o glocalización. Daré un ejemplo, para explicar*

mejor lo que intento decir: en Taiwán, los *cultural studies* «locales» representan ya una tradición política e intelectual bastante consolidada, aunque muy distinta de la realidad de los *cultural studies* tal como se desarrollan en Estados Unidos o en Gran Bretaña. Esta situación denota que, en efecto, hay una fragmentación de ese campo, que acaso pueda significar también su descomposición; pero es difícil afirmarlo. En todo momento debe tenerse en cuenta que los *cultural studies* constituyeron desde el comienzo un campo de estudios de índole más bien híbrida. Siempre estuvieron entrelazados con otras cosas: con la sociología, los *media-studies*, los *film-studies*, la crítica literaria, la antropología, etc. La heterogeneidad forma parte de la naturaleza misma de los *cultural studies*. En síntesis, lo que quiero decir es que hacer *cultural studies* no significa transitar sendas que alguien fijó de antemano: pueden surgir de disciplinas, intereses y tradiciones extremadamente heterogéneos. Trabajar a partir de repertorios conceptuales distintos no marca diferencia alguna; aun más: me parece lo más natural del mundo. Lo importante es el objeto del estudio y el tipo de abordaje.

M. M.: *¿Pero no te parece que así se corre el riesgo de permanecer dentro de límites demasiado elásticos en cierto modo? No quiero forzarte a definir o delimitar el campo: sé que no te gusta el papel de*

«custodio» de una supuesta esencia de los cultural studies, aunque también sé que tienes una opinión al respecto.

S. H.: Así es. Hay una cuestión que unifica los *cultural studies*, algo que siempre se debe tener en cuenta para poder hablar de ellos: es el lazo, la conexión y la interacción entre cultura y poder. Enfocar la cultura o las expresiones culturales desde un punto de vista meramente formal, concebirlas como simples valores o significados, en absoluto constituye la temática de los *cultural studies*. Realizar *cultural studies* significa un intento de identificar los vínculos de la cultura —del significado o del *meaning making*— con otras esferas de la vida social, o bien con la economía, la política, la raza, la estructuración de las clases y de los géneros, etc. En mi opinión, se puede hablar de *cultural studies* tan sólo si se trabaja para desenmascarar la interrelación entre cultura y poder. Luego, no importa si —por ejemplo— en la Argentina los *cultural studies* se situarán en un campo conceptual distinto de aquel en que se situaron en Gran Bretaña, o en otro sitio. Y no podría suceder de otro modo, ya que, conforme al orden de las cosas, los *cultural studies* deberán afrontar, en cada una de estas sociedades, coyunturas históricas específicas muy diferentes. Si aceptamos la índole conjetural del campo de los *cultural studies*, resulta difícil pensar que la relación entre cultura y

poder sería la misma en la Argentina y en Gran Bretaña. ¡Esto es imposible! Por ello, puede afirmarse que todos hacemos *cultural studies* sólo en el sentido en que —con relación a nuestra propia situación histórica específica y dentro de las tradiciones intelectuales en que nos hemos formado— en nuestros análisis examinamos los modos merced a los cuales la cultura y el poder obran actualmente en nuestras sociedades.

M. M.: *Por lo que decías al comienzo, parecería que descartas totalmente la posibilidad de que, durante los años del boom de los cultural studies, en el mundo se haya producido una importación pasiva de ellos, una mera globalización de los british cultural studies o, como alguien afirmó, «la simple canonización de cierta problemática teórica universalmente reconocida» (cf. Stratton y Ang, 1996).*

S. H.: Trataré de ser más específico. Es evidente que el nexo entre cultura y poder al cual me referí presupone también una dimensión global, y sin duda representa en nuestros días un fenómeno mucho más global que en el pasado. Acaso en otra época podían trazarse diferencias entre los *cultural studies* según distintas formaciones nacionales, del tipo de los *cultural studies* italianos o los *cultural studies* británicos. Pero en la actualidad ya no hay una «realidad italiana», dado que todos ac-

tuamos dentro de un espacio global. Obviamente —al menos, desde mi punto de vista—, ello no obsta a la especificidad de las formaciones nacionales. Estamos asistiendo al debilitamiento de las economías y de las culturas nacionales, pero no a su desaparición. Intentaré decir de modo más comprensible lo que pienso. Esta nueva etapa transnacional del sistema capitalista mundial, evidentemente, no tiene centros culturales. O, mejor dicho: sus centros culturales pueden estar en todas partes o en ninguna. En cierto sentido, se trata de un sistema cada vez más «descentrado» culturalmente. Empero, ello no significa que no esté de algún modo determinado por desequilibrios de poder, por relaciones de hegemonía y de subalteridad, o que los Estados-nación no tengan ninguna importancia en su funcionamiento. Es más: los Estados-nación todavía cumplen un papel muy importante dentro del capitalismo transnacional actual, aunque no podemos negar, al mismo tiempo, que en muchos aspectos ese papel se subordina cada vez más a las exigencias de operaciones sistémicas globales. Por ejemplo, el desarrollo de formaciones y estructuras supranacionales como la Unión Europea, al igual que las funciones de «gobierno» asumidas por instituciones transnacionales como el Banco Mundial o la Organización Mundial del Comercio, son claro testimonio de ese proceso de paulatina erosión de la «soberanía nacional». Una erosión alimentada también por lo

que se da en llamar «globalización cultural», fenómeno que puede atribuirse, en gran parte, a la transnacionalización de los sistemas de comunicación y al imponente desarrollo de los movimientos migratorios, y que ha puesto en crisis, asimismo, la homogeneidad o la autonomía cultural de los Estados nacionales. Por ende, lo que observamos es la interpenetración cada vez más radical de lo global en las formaciones nacionales (cf. Hall, 2005). A modo de recapitulación, cabe decir que los *cultural studies* fueron dislocados por todos estos factores: ciertamente, se volvieron más globales, aunque no pueden serlo por entero, puesto que deben obrar dentro de formaciones nacionales específicas, o bien son desarrollados por personas que crecieron en el seno de tradiciones intelectuales y filosóficas diversas y a partir de coyunturas históricas diferentes, por lo cual es normal que expresen cosas distintas en todos y cada uno de los ámbitos. ¡La idea de que puedan ser una sola y única cosa es impensable! Por ello, cuando me preguntas si asistimos a la mera internacionalización de los *british cultural studies*, pienso que, bueno, ¡no contamos siquiera con eso! Por lo demás, ¿cómo podríamos? No tendría sentido; ¡ni siquiera aquí—en Gran Bretaña— los *cultural studies* pueden tener o haber tenido homogeneidad! Por ejemplo, hace poco escribí un ensayo sobre *The Uses of Literacy*, de Hoggart (Hall, 2007), en el que intento hacerle recordar a la

gente qué clase de coyuntura histórica era la que ese texto procuraba examinar. Como bien sabes, el texto de Hoggart fue escrito en plena Guerra Fría, en los comienzos de lo que podríamos llamar «norteamericanización» del mundo y el surgimiento de los Estados Unidos como superpotencia global. Hoy vivimos en un mundo completamente distinto, dominado en su totalidad por la presencia de la cultura estadounidense y por el poder hegemónico de Estados Unidos. Si se tiene en mente este aspecto, parece imposible realizar estudios culturales hoy tal como los realizábamos ayer.

M. M.: *Acaso un análisis del proceso de institucionalización que en algunos países se produjo en torno a los cultural studies pueda revelarnos algo más acerca de estos temas. ¿Piensas que todavía puede defenderse desde el interior el proyecto «originario» de los cultural studies? ¿Conservan todavía una carga política alternativa o antagónica, o bien fueron domesticados de alguna manera por el mercado cultural o subcultural y por el poder académico, como algunos sostienen?*

S. H.: Ya en 1992, en la conferencia de Illinois, sentí la necesidad de decir algo sobre este tema (cf. Hall, 1992b). Lo que pienso es mucho más complicado que lo que manifesté en esa ocasión. La institucionalización es inevitable y riesgosa a la vez, y es imposible oponerle resistencia, pues si

deseamos participar en la lucha por definir las herramientas conceptuales y los recursos que la gente tendrá a su disposición para comprender el mundo, forzosamente querremos ejercer cierta influencia institucional. Por consiguiente, cuando las instituciones te abren las puertas, ¿qué puedes hacer? ¿Se crean nuevos departamentos académicos? ¡Perfecto! ¿Hay más puestos de trabajo? ¡Tanto mejor! Y también es muy agradable que cada vez más estudiantes investiguen en tu campo o con métodos similares a los tuyos. Por ende, no puedes oponer resistencia a la institucionalización. Nunca creí en eso: me parece una posición idealista, una suerte de protoanarquismo abstracto. Sin embargo, en el momento en que te abres a la institucionalización resulta evidente que el riesgo de que seas cooptado es enorme. Te dicen: «De acuerdo, puedes venir con nosotros, pero obviamente debes pagar un precio». En mi juventud, cuando yo era un militante radical cercano a la *New Left*, siempre decíamos: «¡Dentro del Estado y en contra de él! ¡Debes estar dentro porque sólo puede lucharse desde dentro! Pero debes moverte constantemente, y jamás aceptar algún tipo de encierro». En términos más generales, para los *cultural studies* fue muy difícil oponer resistencia a la institucionalización, más allá de que, sea como fuere, debamos trazar distinciones. En algunos lugares, uno de los principales efectos de esa institucionalización seguramente ha sido su despoli-

tización. Algunos empezaron a realizar los *cultural studies* como si se tratase de un tipo de formalismo, produciendo ensayos y artículos acerca de las cosas más disparatadas. Se pueden hacer *cultural studies* también de este modo, y producir textos acerca de cualquier cosa, desde las *soap-operas* hasta las *T-shirts*, etc. Sin embargo, esto no necesariamente significa que se esté ventilando la relación entre cultura y poder. Moverse en el marco de lo político significa discutir cuestiones ligadas al poder. Y cuando verdaderamente se opta por esta vía, la lucha dentro de las instituciones se torna cada vez más difícil. Querrán limitar lo que puedes hacer, imponerte reglas, disciplinarte, institucionalizarte; intentarán llevarte al *mainsstream*. Sin excepción, son operaciones muy peligrosas, con las que debemos lidiar constantemente.

M. M.: *Según creo, dices esto en especial referencia a la situación de los cultural studies en Estados Unidos. . . ¿Cuál es la situación de esos estudios en Gran Bretaña? Sé que el Centre [for Contemporary Cultural Studies (C.C.C.S.)] de Birmingham continúa cerrado, pese a las numerosas exhortaciones a su reapertura.*

S. H.: Sí, el Centre de Birmingham no funciona desde hace tiempo. Acerca de Gran Bretaña, sólo puedo decir que el momento de la institucionali-

zación de los *cultural studies*, ya pasó. Ya no estamos en una etapa de expansión, si así puede llamársela. Hubo una fuerte reacción contra aquellos, una suerte de contraataque proveniente de distintas disciplinas, como la sociología, la historia o el sector más tradicional de los estudios literarios. Pienso que sólo en Estados Unidos la institucionalización de los *cultural studies* fue en verdad significativa, pero no sé si en este momento sigue avanzando. De todos modos, seguramente es el lugar donde ella se desarrolló con mayor fuerza y éxito. Y a costa —puedo decirlo aquí— de cierta carga política. Por completo distinta es la situación en Taiwán, por ejemplo. Como dije antes, aquí los *cultural studies* están en plena conexión con la crítica política del régimen en el poder, están verdaderamente atravesados por un espíritu de antagonismo. Por consiguiente, la situación es distinta de país en país.

M. M.: *Además del caso de Taiwán, ¿te impactó alguna otra trayectoria de los cultural studies fuera de Estados Unidos y Gran Bretaña? Para volver a lo que antes decías, mi impresión es que, pese a todo, las tradiciones no europeas están por completo ausentes del mainstream de los cultural studies: basta con tomar cualquier manual o reader para darse cuenta. En este caso, las referencias casi siempre son las mismas, y tienen que ver, más que nada, con la lucha cultural y contracultural tal*

como se desarrolló (o tal como se interpretó) en los países del mundo anglosajón.

S. H.: Coincido contigo al respecto, pero eso se relaciona con el modo en que los *cultural studies* se diseminaron en el mundo anglosajón. Es algo que debe analizarse de modo adicional, o bien es un problema cultural adicional de los *cultural studies* en esas regiones del mundo. Además de Estados Unidos y Gran Bretaña, pienso que es importante la experiencia australiana. No he seguido de cerca lo que sucedió allí durante los últimos cinco años, no sé si continúan creciendo y siendo independientes como antes, o no tanto. Por lo demás, conozco muy bien el trabajo de Kuan Hsin Chen en los *cultural studies* taiwaneses. Por lo que sé, algunos aspectos de los *cultural studies* tuvieron gran impacto también en Sudáfrica, pero allí no hubo institucionalización alguna. Por lo general, en los países africanos los *cultural studies* tropezaron con fuertes resistencias. Donde se observan desarrollos interesantes es, con seguridad, en América Latina. En Brasil hay un fermento peculiar: el trabajo de Paul Gilroy ya era ampliamente conocido y debatido, y el mío propio fue traducido recientemente. No debemos olvidar que los *cultural studies* están cambiando de aspecto: se los «traduce» como parte del poscolonialismo, y cuando incursionan en la problemática poscolonial se vuelven, automáticamente, muy relevantes

para el mundo no europeo y para las relaciones entre este último y Occidente. Resulta difícil denominar meramente *cultural studies* a esas perspectivas emergentes. Las denominaciones pueden ser las más diversas: teoría crítica, estudios poscoloniales, etc. Además, el tema de los rótulos me parece en verdad irrelevante. Desde que dejé el Centre, siempre me negué a defender algo que se pudiera definir como «territorio» de los *cultural studies*. Creo que nadie puede pronunciarse acerca de qué son o no son estos últimos, y por cierto tampoco yo. Personalmente, siempre estuve más interesado en la práctica, en hacer *cultural studies*, en llevarlos hacia temáticas siempre nuevas. Como sabes, durante los últimos años concentré mi atención, más que nada, en temas ligados a la raza, a la etnicidad, y también a la globalización. Si alguien me preguntase: «¿Todavía haces *cultural studies*?», contestaría: «No sé, depende», aunque sigo involucrado en los mismos problemas que cuando estaba en Birmingham. Me parece que actualmente los *cultural studies* se están desplazando de modo significativo hacia el mundo no anglosajón, en conexión con cuestiones y con paradigmas teóricos muy distintos de aquellos sobre los cuales se estabilizaron en sus formas más tradicionales. Debemos dirigir la mirada a lo poscolonial y al poscolonialismo, a los conflictos vinculados a la raza, la etnicidad y la diferencia cultural, para comprender cuál puede ser la «política»

de los *cultural studies* contemporáneos. Aún así, no tengo interés alguno en definir qué deberían ser, esto es, en disciplinarlos, institucionalizarlos, fortificarlos para defenderlos del resto del mundo o de eventuales contaminaciones. No deben volverse un «monumento». Me resulta más estimulante, en cambio, intentar analizar el proceso de institucionalización y de globalización de los *cultural studies*, el hecho de que hayan ingresado en la enseñanza y en las instituciones científicas, escolares y universitarias de realidades muy distintas unas de otras. Como dije antes, los *cultural studies* surgieron *contaminándose* con otros campos y *contaminándolos* a su vez. Desde siempre se proponen como campo híbrido y transdisciplinario, contingente, en constante formación; han acogido las temáticas y a los autores más diversos: el feminismo, el antirracismo, Marx, Lacan, Foucault, Derrida, y tantos otros. Indudablemente, crecieron a partir de una suerte de núcleo o centro, pero nunca tuvieron límites precisos que defender como sucede con las «disciplinas» propiamente dichas. Puede afirmarse que históricamente estuvieron a la vanguardia de la *transdisciplinarización* de las ciencias sociales. Representan una instancia en verdad *transdisciplinaria*, y no simplemente interdisciplinaria, pues lo que conservan de las viejas disciplinas —sociología, *media-studies*, estudios literarios— no es más que una sombra, que atraviesa su campo: permanece

en él, pero se impregna de otra cosa. Así sucedió desde su surgimiento. . .

M. M.: *Me viene a la mente la expresión de Clifford Geertz, «géneros confusos», que podría también servir para definir el campo de los cultural studies o la índole de su proyecto.*

S. H.: Sí, indudablemente. Y así nacieron. Nunca representaron un campo unificado que luego se volviese ecléctico, ambiguo o híbrido. En Birmingham, como lo demuestran no sólo mis textos sino también las investigaciones y los trabajos colectivos surgidos de esa experiencia, siempre nos movimos dentro de campos y abordajes verdadera e indispensablemente indeterminados, de fronteras sumamente lábiles. Y eso se debe a que, desde el comienzo, nos resultó limitadora la caja de herramientas propia de las disciplinas humanísticas tradicionales: digo «limitadora» (desde un punto de vista «social» y «político») para las perspectivas por cuyo intermedio intentábamos *leer* las culturas populares o subalternas de la sociedad británica de masas de la segunda posguerra. Podemos expresararlo de esta forma: nos interesaba la relación entre sociedad y socialización, la interacción entre economía, clase, cultura e identidad en la producción de la sociedad, mas no, por cierto, la manera en que la sociología británica tradicional encaraba estas cuestiones; temas atinentes a la cul-

tura y las subculturas, pero no, claro está, el método «etnológico» característico de la antropología; debates y argumentos puramente históricos, sobre todo en referencia a aquello que Williams denominaba «estructura del sentir» de la clase obrera británica, aunque no parecía que la historia prestase mucha atención a los procesos culturales; y análisis que en cierto sentido tenían su origen en la crítica literaria, pero bajo ningún aspecto nos seducía la metodología tradicional de esta disciplina, que no parecía particularmente preocupada por las relaciones que median entre cultura, poder y política, por aquello que Edward Said denominó *worldliness* de los textos literarios o de las obras artísticas. Ahora bien, es cierto, asimismo, que a veces la hibridación fue demasiado lejos, especialmente en el caso estadounidense, donde los *cultural studies* se vieron cada vez más dominados por un tipo de deconstruccionismo que podemos llamar «formalista». Allí, daba la sensación de que el tema del poder quedaría resuelto, simplemente, escribiendo ensayos considerados «transgresores» o interpretando de modos alternativos novelas y poesías. Los *cultural studies* no pueden reducirse a esto. Se lucha para defender un conjunto de cuestiones comunes, mas no para defender un campo institucional. No tiene sentido luchar para defender la disciplina *cultural studies*. Lo que se debe defender —para volver a tu pregunta— es el indispensable eclecticismo de

su campo, lo que denomino —volvamos también a Said— *worldliness* de los *cultural studies*. Su desarrollo debe necesariamente depender de lo que ocurre en la sociedad, de algo más sucio y profano que la mera «teoría». Los *cultural studies* no pueden representar un saber momificado y rígidamente codificado. Creo que un buen trabajo en este ámbito sólo puede cobrar forma en un campo ecléctico o de «fronteras confusas»...

M. M.: *Dado que estamos hablando de lo que denominaste globalización de los cultural studies, querría hacerte una pregunta más específica sobre este tema. Me interesa saber qué piensas de la traducción de tu trabajo personal —no ya de los cultural studies en general— fuera del mundo anglosajón, o bien dentro de contextos que, en ciertos aspectos, pueden parecer algo alejados de la especificidad de las culturas poscoloniales de Gran Bretaña o de las ex colonias británicas, vale decir, alejados de las luchas políticas y poscoloniales en que te empeñaste.*

S. H.: Tú mismo lo dijiste: siempre es una cuestión de traducción, no de hacer en otra parte lo que hice yo o lo que hicieron los *cultural studies* en Gran Bretaña. Por otro lado, poco sentido tendría tratar simplemente de reproducir en cierto lugar condiciones o conceptos que en otros confines (temporales o espaciales) tuvieron signi-

ficados necesariamente distintos. Durante una conferencia que pronuncié en la Universidad de Tokio me planteaban una y otra vez preguntas acerca de los *british cultural studies*, a lo cual yo respondí que lo que en verdad importaba era qué cuestiones procuraban examinar los *cultural studies* en Japón, ya que estaban desarrollándose en una coyuntura histórica muy distinta de aquella que los había visto nacer en Gran Bretaña. ¿A qué se debe que me preguntasen qué hizo en el pasado Raymond Williams? Sí, por cierto: siempre es importante conocer la forma en que Williams encaró ciertos temas, pero sólo si uno está en condiciones de producir su propio *Culture and Society, 1780-1950* o su propio *The Long Revolution*, esto es, los quiebres con sus propias tradiciones culturales y disciplinarias dominantes. Tomar prestado significa siempre «traducir»: es imposible pensar que los términos y los conceptos puedan tener en todo tiempo y lugar el mismo significado. Por ello, me complace afirmar que hacer teoría entraña siempre trabajar con términos que están «bajo tachaduras y tachaduras de tachaduras» —para retomar una expresión de Derrida—, en el sentido de que resulta imposible pensar sujetos, luchas, términos y conceptos del mismo modo en que se los pensó anteriormente. No se puede trabajar con palabras como «sujeto», «identidad» o «global» como si ya tuviesen significados pre-determinados desde un comienzo. ¿Esto quiere

decir que ya no necesitamos semejantes palabras? Absolutamente no, porque (como siempre señalaba Derrida) no tenemos otro modo de hablar acerca de lo que ellas representan. Hay que seguir adelante con conceptos de los cuales sabemos, sin duda, que no resultan adecuados. Esto es lo que significa pensar «en los límites», como cierta vez dijo Althusser, en una metáfora perfecta de lo que entiendo por «teorizar»: tener que ver con conceptos que requieren definiciones y reinterpretaciones constantes. Si esto sucede dentro de la propia tradición británica o europea, ¿cómo puede pretenderse que no ocurra cuando perspectivas o posturas nacidas en Gran Bretaña «viajan» a Japón, América Latina u otros sitios? Todos necesitamos traducir constantemente ideas y conceptos en situaciones específicas: esta continua necesidad de *traducción* es, de nuevo, lo que he denominado «teorizar». Ello no significa producir «teorías», que en mi concepción se relaciona más con la extensión de un solo paradigma hasta donde es lógicamente posible. Esto también puede hacerse, pero no es mi trabajo. No ambiciono tener un pensamiento filosófico de esta índole. Me interesa más comprender cómo ajustar ciertos términos y conceptos para poder encarar situaciones particulares, coyunturas específicas. Concibo la teoría como proceso: mi «*go on theorizing*» implica redefinir constantemente nuestros conceptos, dejar de pensar de cierto modo y empezar a pen-

sar de otro, más adecuado a nuestro propio contexto. Sin este proceso de traducción y esclarecimiento es imposible desarrollar *cultural studies* en situaciones siempre distintas.

M. M.: *Definiste los cultural studies como un campo «mundano» (worldly), como una suerte de cantera teórico-política siempre abierta, caracterizada por posicionamientos inestables originados por las distintas coyunturas históricas, especialmente por la irrupción en la escena británica de nuevos movimientos sociales, como la New Left, el feminismo, el antirracismo. En tu opinión, ¿con qué tipo de coyuntura se relacionan hoy en día los cultural studies, al menos en Gran Bretaña y en los países capitalistas avanzados? ¿Y cómo denominarías dicha coyuntura: globalización, poscolonialismo, imperio, imperialismo, multiculturalismo, modernidad tardía, capitalismo tardío, posfordismo?*

S. H.: Lo más difícil es entender cómo denominar la coyuntura específica en que actualmente estamos. Sin embargo, todos los términos que recién citaste se relacionan con ella. Pienso que hubo un cambio de época en los años setenta: fue el momento de la disolución de los «órdenes posbélicos» en casi todas las sociedades, y especialmente en las avanzadas. Podemos decir que desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta los años

setenta hubo una sola y larga coyuntura histórica, pero de allí en más todo empieza a cambiar. Es el momento en que la posibilidad de una hegemonía norteamericana, ya manifestada en el transcurso de la Guerra Fría, comienza a tener efectos en el mundo entero; el momento en que la descolonización iniciada en la inmediata posguerra es absorbida y reintegrada en el capitalismo global, de modo distinto respecto del pasado pero, pese a todo, siempre subordinado. No se trata del viejo colonialismo, sino del poscolonialismo. Obviamente, hay una conexión o una dependencia entre estos dos momentos, aunque sea difícil establecer cuál, ya que las relaciones de hegemonía y subalternidad de la nueva etapa poscolonial se despliegan de modo distinto si se las piensa con respecto al viejo colonialismo, y no se dejan asir por completo ni siquiera por el término «neocolonial». En nuestros días, la expresión «Tercer Mundo» ya no tiene mucho sentido: ¿India y China son todavía países del Tercer Mundo? ¿Dónde ubicamos al Sudeste Asiático? ¿África ocupa hoy la misma posición que América Latina? No lo creo. El mundo global es un mundo muy complicado, pero seguramente es el mundo del capital global. Estoy de acuerdo, entonces, con Immanuel Wallerstein: el capitalismo tuvo que hacer concesiones frente al clima político y cultural dominante en los años de posguerra, o bien frente al surgimiento de una clase obrera organizada, etc. Y el

Welfare State, en todas sus variantes, fue el nombre de ese compromiso histórico. Sin embargo, en cierto punto, las multinacionales decidieron que era ya el momento de romper con ese compromiso, y así empezaron a operar en favor de una globalización del capital y de los procesos productivos y laborales. Para las multinacionales siempre fue más fácil, por ejemplo, tener su sede en Manhattan y a sus trabajadores en Indonesia, renovando en cierto modo los antiguos lazos coloniales imperialistas, pero dentro de una configuración política, social y económica por entero nueva. Ese fue el momento en que comenzó no la globalización sino un nuevo tipo de globalización. A mi modo de ver, la historia de la globalización, o lo que podemos llamar, siguiendo a Marx, «formación de un mercado capitalista mundial», comenzó a avanzar al menos desde 1492, y por eso no puede comprendérsela adecuadamente si no se toman en consideración sus etapas previas o sus momentos constitutivos previos: la conquista europea del mundo no occidental, la colonización, la era del imperialismo, las dos guerras mundiales, las luchas por la independencia y la descolonización, la Guerra Fría, y demás. La Guerra Fría es un momento clave en la historia de los últimos años: el momento en que los países emergentes resultaron estrangulados por el conflicto entre capitalismo y comunismo. De hecho, este conflicto se desarrolló principalmente en los territorios de

esos países emergentes, que algunos llamaron «naciones o Estados fracasados». Empero, estos fracasaron porque fueron enteramente absorbidos por ese conflicto: en esos países, cualquier asunto pasó de inmediato a estar ligado a la lucha contra la Unión Soviética. Puedes ver los casos de Cuba, Nicaragua, Guatemala, Indonesia y otros. Los problemas vinculados a la construcción de una vida política, económica y cultural independiente se volvieron enseguida cuestiones dominadas por quien había pasado a ejercer allí su influencia, por quien había instalado sus propias bases militares, etc. La Guerra Fría se libró en Namibia, Sudáfrica, Angola y otros países. Esa tercera guerra mundial fue, en cierto sentido, una guerra contra el Tercer Mundo, una guerra que sofocó y distorsionó el surgimiento de estos nuevos países. Esa guerra fue también parte de la nueva globalización.

M. M.: *Esta lectura «en los márgenes» que haces de la Guerra Fría puede ser importante para corregir cierto imaginario eurocéntrico (de derecha y de izquierda) que tiende a interpretarla ya sea privilegiando su dimensión Este-Oeste en desmedro de la dimensión Norte-Sur, ya «rebajándola» a mera guerra de «contención», como dijo Truman. En realidad, fue una suerte de «contrarrevolución global» lanzada por Estados Unidos en todos y cada uno de los Estados del Tercer Mundo (particu-*

lamente en los que acababan de descolonizarse) que pudiesen tomar una vertiente socialista o siquiera «tricontinental» (véase también Young, 2001). ¿Lo que quieres decir es que esa contrarrevolución global que fue en parte la Guerra Fría constituye una suerte de prehistoria benjaminiana de la actual globalización?

S. H.: En cierto modo, sí. El apogeo del imperalismo entre los siglos XIX y XX, las dos guerras mundiales y el proceso de descolonización marcaron de alguna manera el ápice, amén del punto final, de la etapa previa (cf. Hall, 2005). Empero, desde mediados de los años setenta todo empieza a cambiar. Comienza a configurarse un nuevo tipo de globalización, nutrido por una revolución en la alta tecnología y en los sistemas de telecomunicaciones, pero también por la desregulación de los mercados y por una cada vez más conspicua financiarización del capital. Procesos y flujos globales de diversa índole —económicos, financieros, tecnológicos, culturales, entre otros— empiezan a operar cada vez más tanto por debajo como por encima de la dimensión de los Estados-nación, minando la base de su autonomía y reduciendo considerablemente sus márgenes de maniobra. Estos nuevos flujos globales transnacionales asestaron también un duro golpe a la arrogancia panóptica —parafraseando a Foucault— del imaginario nacional-imperial sobre el cual se

habían edificado esos Estados. Ahora bien, en cierto sentido, puede decirse que la producción de bienes había asumido un papel secundario dentro del capitalismo global contemporáneo. Es interesante notar que millones de personas trabajan hoy por un dólar diario, en condiciones de explotación total, para producir alta tecnología. La pregunta que debemos hacernos es: ¿Quién lleva adelante todo esto, y quién obtiene la mayor ganancia? Este gigantesco cambio en la organización de la vida económica y cultural fue, según creo, el comienzo de una «nueva globalización», de cuño neoliberal y caracterizada por el ataque contra todos los modelos socialdemócratas del mundo. Sin embargo, también se asistió al surgimiento de monstruos como el *New Labour* y a la adopción, por parte de muchos partidos socialdemócratas o, en cualquiera de los casos, cercanos a la izquierda tradicional, de un lenguaje y una práctica neoliberales. Para volver a tu pregunta, esta es la coyuntura en que nos hallamos, una coyuntura determinada por esa «nueva globalización». Sin embargo, no puede estudiarse todo ello sólo a escala global, ya que todas estas cosas suceden, y llegan a estructurarse, en contextos locales que difieren uno del otro. Lo que hoy ocurre en Gran Bretaña es distinto de lo que sucede en Italia o en Israel o Palestina, aunque todos estos países tienen muchas más cosas en común con respecto a la época —por ejemplo— del Imperio Británico. Por lo tanto, se

trata, claramente, de un momento caracterizado por una suerte de neoimperialismo, si lo quieres, pero me parece que esta definición no abarca todas las características de la coyuntura actual. Por eso no sé cómo llamarla: ¿Es un neoimperialismo económico, político, cultural, militar? ¿Se trata del lanzamiento de una nueva misión civilizadora del mundo? Llamarlo simplemente «capitalismo tardío» acaso signifique poner el acento de manera exclusiva sobre la dimensión económica. Incluso así, al menos en mi opinión, la cuestión económica, si no la entendemos en el antiguo sentido economicista de lucha de clases, seguirá siendo absolutamente central, mucho más de lo que buena parte de los *cultural studies* contemporáneos han reconocido hasta aquí. Acaso ahora podamos comprender mejor cuál es la naturaleza del capital, que no tiene que ver simplemente con el dinero, con la propiedad o con la riqueza. ¿Cuál es la naturaleza del capital en la actualidad? De eso tenemos que hablar. Para comprender el mundo contemporáneo, los *cultural studies* tienen que recuperar un lenguaje económico que no sea economicista, dado que el mundo contemporáneo aparece dominado por este tipo de lenguaje. Por medio de él se expresa en nuestros días el entramado entre cultura y poder.

M. M.: *En la Italia actual hay un gran interés por los cultural studies, pero el debate acerca de por*

qué y cómo traducirlos a la escena local todavía está muy abierto. En tu opinión, ¿cuál fue la «verdadera» función política o la acción pedagógica (para usar libremente un viejo término de Pierre Bourdieu) que perseguían los cultural studies en el seno de la cultura, la sociedad o las instituciones británicas? ¿Podrías brindarnos un balance de la situación?

S. H.: No sabría cómo responder en forma adecuada a esta pregunta. Los *cultural studies* siempre tuvieron compromiso político, pero nunca fueron portadores de una agenda política específica. Su función política fue, simplemente, sondear e intentar echar luz sobre las distintas coyunturas en que se vieron actuando. Demos un ejemplo, de cara al presente. En la coyuntura actual, según creo, la cultura —y hablemos en términos generales— cumple un papel verdaderamente constituyente, de magnitud y profundidad mayores con respecto a coyunturas previas. Hoy, el capital moderno no puede operar por fuera de la dimensión de la cultura. Esto es lo que intentaba decir antes, cuando sostenía que acaso en nuestros días el carácter del capital pueda resultarnos más claro. El capitalismo contemporáneo funciona a través de la cultura, y de un modo totalmente autoconsciente, de un modo en que el capitalismo industrial nunca podría haber operado. Por cierto, este último creó la cultura burguesa, pero en

ese entonces los capitalistas no pensaban que esa era su verdadera función. El capitalismo consumista posfordista debe operar necesariamente por medio de la cultura, debe volver sensible a sus mensajes la cultura popular del mundo entero, debe producir subjetividad para introducir en sus propios circuitos, en sus propias «estructuras del sentir», a las personas. El capital ya tiene ahora una misión cultural. Los *cultural studies* deben hacer el intento de sondear esta controvertida dimensión de la coyuntura actual, aunque, como dije antes, esta coyuntura también está constituida por la economía del capitalismo global, y a este respecto los *cultural studies* no tienen mucho que decir, no es su materia. Ciertamente, pueden hacer un aporte a una mejor comprensión global de la situación presente, pero desde un ámbito de acción muy definido. Su trabajo puede influir en las subjetividades políticas, la conciencia popular, el trabajo intelectual y académico, la cultura de la política. Esta puede ser su acción pedagógica. Hoy, por ejemplo, Tony Blair no dice «privatizaré el servicio nacional de salud», sino «cambiaré la cultura del cuidado personal y de la salud en este país». Lo que él piensa es que si logra incidir en el modo en que las personas se conciben a sí mismas con relación al cuidado personal y a la salud, el cambio institucional se producirá casi automáticamente. Trabaja sobre la cultura, y la cultura produce los cambios en los estilos de vida, en las

prácticas cotidianas, en los comportamientos. Si por medio de los discursos uno crea subjetividades empresariales, tendrá sujetos que se comportarán socialmente como empresarios. La cultura dentro de la cual obrarán será una cultura empresarial. La cultura es, entonces, un aspecto central también de la lucha política actual, pero de por sí la dimensión cultural no basta para comprender el conjunto de la coyuntura política en que vivimos. Para percibir la coyuntura entera debemos comprender también otras cosas. Por lo tanto, los *cultural studies* deben conservar una ambición modesta, y digo «modesta» aunque en su esfera de acción específica su función política es inmensa. Varias veces dije que nuestra misión en el Centre for Contemporary Cultural Studies era producir intelectuales orgánicos en el sentido gramsciano de la expresión, pero desafortunadamente no hubo partidos a los cuales pudiesen unirse. Por consiguiente, lo que hacíamos era una suerte de «operación imaginaria»: si hubiese habido un fuerte movimiento en favor de un cambio social progresista, de inmediato nos habríamos sumado a sus filas. Empero, mientras no apareciese ese movimiento, no podíamos hacer otra cosa que propiciar su nacimiento. . .

M. M.: *Puede decirse que se empeñaron en una suerte de «traducción política» de los distintos momentos. . .*

S. H.: Sí, con seguridad: traducir nuestras ideas de un modo que fuese accesible no sólo a quienes trabajaban dentro del mundo académico, sino a quienes estaban más comprometidos en la construcción de movimientos sociales y políticos durante ese período. Los *cultural studies* deben tener una vocación política, pero no una posición política en sí. No pueden crear una agenda política: pueden contribuir a formar sujetos dispuestos al cambio político, o ayudarlos a comprender mejor la situación política que quieren cambiar. Gramsci habría dicho: ¡mientras no comprendan realmente la situación que quieren cambiar, no nos molesten! Los *cultural studies* pueden ayudar a comprender las coyunturas de que forman parte, ayudarnos a esclarecer cómo y por qué se originan, en qué consisten, cuáles son sus dinámicas y cómo se puede trabajar para cambiarlas. Esta es la política de los *cultural studies*, sin la cual resulta difícil hablar de algo que pueda llamarse así. . .

M. M.: *Pienso que, en cualquiera de los casos, los cultural studies desempeñaron un papel importante en la deconstrucción de la idea dominante de cultura en Gran Bretaña. . . en el quiebre con cierta idea de cultura por cuyo intermedio Gran Bretaña se (auto)representaba. Ustedes emprendieron una importante lucha en relación con el concepto de britishness, desenmascarando su asociación con la whiteness y también poniendo radicalmente en*

entredicho lo que Paul Gilroy llamó «su pretendida insularidad» (Gilroy, 1987; cf. también Hall, 1988c).

S. H.: Sí, sin duda. Pienso que una parte de los *cultural studies* hizo una importante contribución a la comprensión de los efectos desestabilizadores que las culturas diaspóricas o poscoloniales produjeron en la gran Narración de la Nación. La carga disruptiva que implicaba la aparición de los «problemas raciales», la reaparición o el regreso de la sombra de la «raza», en el vientre mismo del ex amo colonial, encontró «su casa» dentro de los *cultural studies*, pese a las resistencias que varias veces mencioné (cf. Hall, 1992b). Por eso, ciertamente puede afirmarse que aquellos también desempeñaron un considerable papel en la reescritura o el descentramiento de «nuestra historia insular», para volver a la expresión de Paul Gilroy. En parte, esto es lo que intentaba expresar cuando dije que los *cultural studies*, para ser tales, deben atacar la relación entre cultura y poder. Y esto es lo que la cultura dominante en Gran Bretaña negaba profunda y explícitamente, insistiendo en que la cultura nada tenía que ver con el poder. La cultura era Cultura con C mayúscula, tenía que ver con las grandes ideas, con grandes aspiraciones, con las cosas bellas, pero no estaba contaminada por los conflictos coloniales, de clase, de raza o de poder. Matthew Arnold nos habría dicho:

no se involucren con esas cosas tan mundanas. Por mi parte, pienso que los *cultural studies* deben inevitablemente estar entrelazados con estas cosas tan mundanas. Consiguieron cambiar en parte el mundo cultural en cuyo interior operaban, abriendo un enorme campo de investigación para los jóvenes estudiantes y también para quienes quisieran trabajar por fuera de la academia, en el mundo de los medios masivos de comunicación, en el mundo político y social en general. Contribuyeron, y en no poca medida, a conceptualizar de otro modo la situación en que estos se desenvolvían. . .

2. Teoría sin disciplina

MIGUEL MELLINO: Creo que nadie, dentro del panorama de la izquierda europea, ha «interpelado» de modo tan crítico y a la vez tan orgánico todos los «pos» de los últimos años. Sé que no te gustan las etiquetas de esta índole, pero lo que me interesa es comprender qué tienen en común, desde tu punto de vista, posmodernismo, posfordismo, posmarxismo y poscolonialismo. ¿Qué ves de interesante, en estos paradigmas, para la izquierda o para la lucha política o cultural en el mundo contemporáneo?

STUART HALL: Lo primero que parecen tener en común es el tiempo, algo que se define con el prefijo «pos». Antes se trataba del modernismo, ahora tenemos posmodernismo; antes era el marxismo, ahora es el posmarxismo; antes teníamos colonialismo, ahora hay poscolonialismo. Empero, esto no es más que una ilusión, principalmente no se trata de eso. En realidad, no es que el tiempo no tenga exactamente nada que ver: el mundo siguió adelante y las cosas cambian. Por ejemplo, la experiencia de dislocación, de movimiento, de frag-

mentación, de compresión espaciotemporal por la que pasaron los modernistas como Picasso, en los primeros años del siglo XX, no puede ser la misma que vivimos hoy dentro de un mundo cada vez más global o transnacional. De todos modos, el «pos» no designa fracturas temporales lineales, no indica cesuras netas o meras sucesiones cronológicas en el fluir del tiempo histórico. Más bien quiere decir algo más complejo, esto es, el debilitamiento de los paradigmas, de paradigmas históricos que parecían muy sólidos, claramente articulados y racionalmente contruidos, y que en cierto momento empiezan a desintegrarse. Empiezan a agrietarse, a volverse menos claros y coherentes, pero sin ceder del todo. El «pos» marca, entonces, el comienzo de una etapa de transición, un momento abierto e indeterminado, contradictorio, lo que acaso podríamos llamar un «movimiento dialógico sin superación dialéctica» (cf. Hall, 2006c). Por consiguiente, ¿qué hace uno con esos paradigmas? ¿Dice «OK, dejémoslos y pasemos a otra cosa»? No, pienso que debemos adoptar, por el contrario, la estrategia de Derrida con respecto a la filosofía. Derrida dice que la filosofía se funda sobre nociones de tipo metafísico, pero, como no tenemos otro modo de pensar o hacer filosofía, estamos, en cierta forma, forzados a trabajar con estos conceptos «bajo tachaduras». Debemos seguir pensando el mundo por medio de estos conceptos, dentro de los paradig-

mas que constituyeron nuestro mundo intelectual, pero reconocer también que están en convulsión o en crisis, que ya no son adecuados y autosuficientes, que necesitan ajustes. Siempre estamos *detrás del acontecimiento, detrás del acontecimiento* de la fundación heroica de estos paradigmas, trabajando sobre lo que nos queda de ellos. Podrías decir que el mío es un enfoque posmoderno. Y en cierto sentido lo es: pero yo no razono así porque en cierto momento de mi vida me convertí al posmodernismo. Llegué a este tipo de razonamiento porque no sabía cómo trabajar o pensar de otro modo frente a una realidad que por definición es inestable. Me explico con un ejemplo. No creo que el mundo del capital que Marx comenzó a describirnos haya llegado a su fin. Simplemente, pienso que el capitalismo global contemporáneo es muy distinto del tipo de desarrollo capitalista descrito por Marx. ¿Qué podemos hacer, entonces? En cuanto me concierne, trabajo con los conceptos que Marx utilizó para leer ese momento, y procuro darme cuenta de cuáles de esos conceptos pueden servirme para comprender hoy en día qué sucedió con respecto a aquel momento «histórico» suyo, qué fue de él, en qué se transformó. Por eso digo que el mío siempre fue un objeto histórico. No puede ser la teoría: no trabajo sobre la teoría, sino que intento comprender en qué sentido se está moviendo la historia, vale decir, el capitalismo. La teoría me

proporciona instrumentos de comprensión, y no más; para mí, no constituye un fin en sí. Como le dijo Deleuze a Foucault: ¿Qué otra cosa piensas que es la teoría, sino una caja de herramientas? Debes trabajar con estas herramientas, con estos viejos utensilios que Marx nos dio; debes ponerlos en orden, repararlos, comprender qué nueva idea puedes añadir, y luego probarlos para leer la actual coyuntura. Por otra parte, esto es lo que él mismo hizo; se sentó en el British Museum teniendo en mente todas estas ideas increíbles, provenientes de la filosofía hegeliana, y se preguntó: ¿Cómo puedo usarlas para comprender el capitalismo? Marx trabajaba, el suyo era un enorme laboratorio mediante el cual intentaba comprender de qué modo conceptos filosóficos hegelianos podían servir para explicar lo que estaba sucediendo con la plusvalía. Marx «teorizaba» constantemente, no trabajaba sobre la «teoría». Y eso debemos hacer: «teorizar», no producir teorías. Trabajar sobre los paradigmas históricos más importantes: sobre el marxismo, y así estaremos en el posmarxismo; sobre el estructuralismo, y entraremos en el posestructuralismo; o bien sobre el colonialismo, para configurar el poscolonialismo. Lo repito: no llegué a este modo de razonar persuadido por cierto tipo de teorías de moda. Únicamente me convence cierto método filosófico, el que describí y puedo definir como una suerte de «posmétodo» o «posmetodología». Por lo tanto, no es que

me haya enamorado del sujeto posmoderno o que me haya convertido al posmodernismo. Es que no sé pensar de otro modo. . . Además, he manifestado muchísimas veces toda mi perplejidad sobre algunos aspectos del tal posmodernismo (cf. Hall, 1992b, 1996). Dada mi edad (estoy rondando los 75 años), me siento más cerca de la sensibilidad del modernismo que de la del posmodernismo. . .

M. M.: Sin duda; además, en muchos de tus ensayos y artículos fuiste bastante claro en cuanto a tu modo de ver el problema del sujeto libremente fluctuante, de índole nómada, al cual suele asociarse el posmodernismo, o, en cualquiera de los casos, cierto tipo de posmodernismo mainstream. Siempre sostuviste, por ejemplo, que no existe política de la identidad sin cierta sutura arbitraria y contingente. . .

S. H.: No sólo eso, sino que hay muchas otras cosas relativas a lo posmoderno y al posmodernismo que bajo ningún aspecto comparto. Lo que estoy diciendo es que, desde un planteo retrospectivo, ciertamente podemos definir como «posmoderna» mi metodología de trabajo. Pero eso sucedió no porque me haya convencido de que el posmodernismo es una gran cosa y por eso intento ver con su lente cualquier fenómeno. Está vinculado, más bien, a lo que te decía antes sobre mi modo de concebir el trabajo teórico.

M. M.: *Entonces, afirmas que trabajas a partir de la historia, y no de la teoría, de que quieres privilegiar el enfoque sobre los cambios históricos, antes que sobre las continuidades. Aun así, me parece que en tu trabajo hay cuestiones y temas que vuelven de modo recurrente y que, en cierta medida, le dan alguna «unidad» y «coherencia». Pienso, por ejemplo, en tu constante búsqueda del lugar de la subjetividad en las distintas coyunturas, en tu modo de entender la subjetividad como «diferencia», como «agency», como «resistencia», o bien —en tus propios términos— como «articulación». Me parece, pues, que en tu trabajo hay una suerte de «changing same», para expresarlo con palabras de Paul Gilroy, o bien algo que permanece mientras se transforma y se contamina con los lenguajes específicos de cada etapa cultural y política. ¿Es posible interpretar también de este modo tu trabajo?*

S. H.: Continuidades hay en mi trabajo, por eso creo que tienes razón. Y no es un pensamiento exclusivamente coyuntural. Gramsci explicó muy bien que ninguna coyuntura es algo enteramente coyuntural, que toda coyuntura está atravesada también por tendencias de larga data. Así, en cualquier situación, siempre estaremos frente a distintas temporalidades, en el sentido de que podemos tener coyunturas más o menos duraderas, más o menos profundas, etc., y dentro de tendencias o procesos de trayectoria más larga. La coyuntura

capitalista avanza desde el siglo XV, mientras que la coyuntura específica del capitalismo industrial surgió recién en el siglo XVIII. Si, por ejemplo, queremos comprender qué sucedió en Gran Bretaña durante el siglo XIX, deberemos tomar en consideración la coyuntura del capitalismo industrial, aunque algunos elementos del vínculo capitalista pertenecen a la «*longue durée*» del capital y prescinden de la existencia de una burguesía industrial capitalista. Queda claro, por lo tanto, que en cada momento operan distintas temporalidades, y no sólo la especificidad del elemento coyuntural. Ahora bien, aun así, es cierto que soy proclive a trabajar sobre las coyunturas, sobre lo que es distinto respecto de las épocas previas, y no sobre lo que permanece. Sé que la relación entre capital y trabajo es la misma en todas las sociedades capitalistas, pero del propio Marx aprendí que ese dato de hecho no dice más que un poco: de la forma abstracta de la relación entre capital y trabajo no puedes deducir cómo se desenvolverá la lucha de clases en cualquier lugar. La lucha de clases no puede tener las mismas dinámicas en Kingston, Nairobi y Londres, y no puede adoptar la misma forma o modalidad en distintos períodos históricos. La forma abstracta de que habla Marx es algo muy general y, precisamente, «abstracto». Puesto que debe explotar el trabajo para producir valor, el capital ejerce fundamentalmente cierto nivel de determinación sobre cualquier coyuntu-

ra. Siempre es así, por lo cual la forma capitalista ejerce un tipo de determinación que podemos definir como general. No obstante, en la época de la era digital la plusvalía no es la misma que en la era de las fábricas a carbón. Soy consciente, pues, de que existen continuidades históricas profundas, de prolongada duración, que superan a todas y cada una de las coyunturas, pero también hay coyunturas más breves. Gramsci me hizo comprender, en una forma que antes yo no conocía, la existencia de especificidades en cada coyuntura. Y como no tengo una particular inclinación por la filosofía (antes que esta, prefiero la historia), me gusta más trabajar sobre lo que cambia que sobre lo que permanece, sobre lo que es históricamente específico, y no sobre lo que es abstracto y general. De todos modos, pienso que tienes razón: mi modo de trabajar y de pensar fue siempre más o menos el mismo; por eso, las continuidades están. Empero, lo que constantemente me interesa no es detectar continuidades en las diferencias, sino, por el contrario, las diferencias en la continuidad. Me interesa lo que cada coyuntura presenta de diferente, de peculiar, aunque, obviamente, razonaré a partir de todo lo que mencionaste: la *agency*, la subjetividad, la resistencia cultural, las articulaciones, las suturas de la identidad en cuanto política de la identidad, etc. No hay uno solo de los ensayos que escribí desde 1958 en adelante que no hable de estos asuntos. Pero creo utilizar de

modo provechoso estas continuidades para pensar lo que Marx llamaba «diferencia específica», lo que es diferente y específico en esta forma del capital con respecto a otra, entre esta clase trabajadora y aquella otra, entre el capitalismo en Europa y el capitalismo fuera de Europa. Sólo así se comienza a profundizar en algo. Y eso significa cerrar filas contra gran parte de las tradiciones intelectuales de la filosofía occidental, incluidas las cercanas a la izquierda, porque la izquierda ha sostenido desde siempre que, una vez identificado el secreto de la forma mercancía, podemos extrapolarlo para comprender cualquier situación. Pese a todo, Marx mismo había dicho que eso no puede hacerse, ya que nuevas circunstancias traerán nuevos niveles de determinación. Por lo tanto, si queremos concentrarnos en las especificidades debemos sumar siempre «otros» niveles de determinación. Así, si en las tradiciones intelectuales occidentales se trabaja primordialmente con altos niveles de abstracción para producir conceptos en extremo generalizadores, por mi parte, querría hacer lo contrario, bajar de lo abstracto a lo concreto. Sólo en ese nivel me parece que puede captarse lo que en verdad sucede en el mundo. El corolario de todo esto es que tan sólo así se puede ser políticamente eficaz, digamos, el año próximo. Si luego cambia la coyuntura, será necesario repensarlo todo. Una vez más, habrá que avanzar o cambiar de lugar mientras «se teoriza».

M. M.: *Lo que dices podría constituir una respuesta a una de las críticas más recurrentes que se te hacen. Viene a mi mente, por ejemplo, el tipo de crítica que Terry Eagleton efectuó sobre tu trabajo en Figures of Dissent (2003) o en After Theory (2004), donde sostiene que elegiste moverte en el terreno de la cultura para estar simultáneamente dentro y fuera del marxismo, y que en los últimos años te decidiste finalmente a dejarlo para abrazar el posmodernismo. En realidad, desde determinados puntos de vista, siempre estuviste en el mismo lugar. . .*

S. H.: Lo que siempre hice fue traducir a Marx en contextos distintos de los clásicos encarados por el marxismo. Debí traducir a Marx porque provengo de una sociedad colonial, no de una sociedad que ha seguido linealmente el modelo histórico marxiano tradicional: aquel que narra la transición clásica desde el feudalismo hacia el capitalismo, y así sucesivamente. Provengo de una zona en la cual Europa impuso el capitalismo moderno por la fuerza y la violencia, mediante la esclavitud en las plantaciones, mediante la sociedad esclavista. Por eso, nunca me resultó seductora la narración clásica de Marx, y debí «trabajar» con (y contra) el marxismo. Y me planteé esta pregunta: ¿Qué sucede con nosotros, los no europeos? Es irónico el modo en que Marx respondió a esa pregunta, diciendo que después de

todo el capitalismo no habría sido una mala idea, ya que nos llevaría al mundo moderno. Y desde cierto punto de vista tenía razón: el capitalismo nos trajo al mundo moderno, anexándonos. Por ende, no es que en el pasado yo haya sido un marxista ortodoxo y ahora, como cambiaron los tiempos, me haya arrepentido y haya cambiado de bando. Es más o menos el mismo razonamiento que hicimos antes respecto de los *cultural studies*: para mí, todo comenzó de modo muy híbrido, con el deber de deconstruir ciertos paradigmas e ideas; no podía hacer otra cosa que concentrarme en cuestiones más «culturales» que económicas, y fue un trabajo totalmente espontáneo. Ya hablamos de las continuidades de mi trabajo: cuando hablo de diferencias, nunca lo hago en términos de diferencias absolutas. No me interesan las diferencias absolutas. O, mejor aun: lo que me interesa es la relación entre las similitudes y las diferencias. La coyuntura surge precisamente de esta peculiar combinación entre semejanzas y diferencias. En algunas críticas respecto de mi trabajo se me acusa de haber tomado un poco de todas partes, de haber sido demasiado ecléctico. Nunca las consideré críticas: pienso que tienen razón; me gusta ser ecléctico, y aun diría «ilógico». No me gusta quedar ligado a un único uso, a un único sentido de los conceptos; me gusta desplazarlos de su posición originaria, ver si consiguen funcionar según otras perspectivas. Y esto es lo que lla-

mo pensamiento «indeterminado»; por cierto, me considero un autor «indisciplinado». Precisamente porque el mundo mismo se transformó en un lugar «indeterminado», donde todo está entrelazado, no puede ser analizado con conceptos o categorías rígidos. La interconexión difumina las diferencias radicales o absolutas. Por eso me atraerón las concepciones posestructuralistas acerca del proceso de significación, que sin duda influyeron en mi manera de concebir, por ejemplo, las diásporas, formaciones que muy a menudo eran consideradas una suerte de círculo cerrado, claramente originadas en cierto lugar, luego dispersas por el mundo y caracterizadas tan sólo por el deseo de retornar a ese lugar de origen. Me interesa el movimiento: por eso me gusta, y en verdad mucho, la noción de diseminación de Derrida. Como decía Foucault, siempre vivimos entre fracturas, no estamos dentro de cierto relato originario que nos devolverá atrás, al sitio donde todo tuvo origen. Constantemente generamos nuevas fronteras. Por lo tanto, hay continuidad en mi trabajo. Hay algo más que se condice muy bien con tu modelo de «*changing same*». La metáfora de la diáspora, tal como la concibo, puede aplicarse para definir mi trabajo. Mis textos describen repeticiones y diferencias. Siempre vuelvo a ciertas temáticas para luego hacerlas avanzar en un sentido distinto; regresar y proseguir, sin comienzos absolutos o acercamientos confirmados. Todo está de-

terminado por cada una de las coyunturas específicas (cf. Hall, 1990). Visto de ese modo, mi problema parece ser el contrario: no es tanto el eclecticismo, sino el haberme ocupado siempre de las mismas cosas, desde el comienzo. Poco tiempo atrás releí mi artículo «A sense of classlessness», escrito en 1958, y admito que tienes razón en lo que dices en tu introducción (Mellino, 2006): es como si lo hubiera escrito ayer. Todo lo que escribí en ese momento lo sigo compartiendo, y atañe a temas que todavía hoy desarrollo, aunque de otro modo. No creo que Terry Eagleton se interese verdaderamente en mi trabajo; por lo tanto, nunca haremos ese trabajo de traducción necesario para borrar distancias entre nosotros a fin de comprender cuál es el verdadero punto de conflicto. Pienso que me lee desde cierta distancia; de otro modo, no puede decir que primero me ocupo de Althusser, después de Gramsci, luego de Derrida, y así sucesivamente, para excluirme de ese marxismo clásico al cual pertenecía y ya no. Una crítica de este tenor nunca percibirá el sentido de mi trabajo. No digo que este sea perfecto, que no tenga problemas, pero, visto desde mi posición, tiene su lógica, según creo.

M. M.: *Fuiste uno de los mayores intérpretes de Gramsci en el mundo anglosajón. Leíste el thatcherismo, el posfordismo, la estructuración del capitalismo global neoliberal, las dinámicas y las*

políticas de la raza, del racismo y de la etnicidad, a través de la lente gramsciana y mediante un uso de las concepciones de Gramsci muy distinto de aquel a que estamos habituados en Italia (cf. Hall, 1986, 1988a, 1988b, 1989, 1991). ¿Puedes describirnos el modo en que la problemática gramsciana «interrumpió» (para usar una de tus metáforas más conocidas) tu trabajo?

S. H.: La problemática de Gramsci interrumpió mi trabajo de distintos modos. Ante todo, desde el punto de vista de la especificidad histórica. Siempre lo leí sabiendo que él tenía en mente la coyuntura italiana y que, por ende, yo debía trabajar en verdad mucho para readaptar su perspectiva a coyunturas como las británicas o la caribeña poscolonial. Así, siempre fui consciente de que Gramsci hablaba desde un contexto histórico muy distinto del mío. Como se sabe, él nunca escribió acerca de temas ligados a la raza o al racismo, de modo que me pregunté: ¿Cuáles elementos del trabajo de Gramsci pueden permitirme comprender de manera más eficaz situaciones históricas «estructuradas racialmente»? Además, me interesaba mucho, como tú sabes, su concepto de hegemonía: siempre resultó estimulante para quienes como yo habían centrado su trabajo en el análisis de la relación entre cultura y poder. Era y soy más sensible a la cuestión del modo de producción del poder que a la de la explotación económica en sentido

estricto, ya que esta última me parece más «consecuencia» que «causa» del ejercicio del poder. No es que subestime la fase de la explotación; sé que existe y que constituye una instancia central en la formación de las sociedades, pero me gusta comenzar el análisis social desde la cuestión del poder. Sin duda, el poder es algo infinitamente complejo y contradictorio, nunca está condensado en un solo lugar, circula por todas partes, está extendido a lo largo del tejido social entero. Como nos lo enseñó Gramsci, un poder que sea capaz de encuadrar la sociedad dentro de un nuevo proyecto histórico debe operar en forma hegemónica, debe necesariamente entrelazar modos de pensar, medios de comunicación, cultura, lengua, filosofía, economía, cultura popular, Iglesia, etc.: le resulta indispensable. Más allá de todo, estoy interesado tanto en las formas de poder que alcanzan la hegemonía como en las que no lo hacen. De hecho, el concepto de hegemonía no debe usarse como si fuese apto para describir cualquier formación política, ya que, por cierto, no todas las formaciones sociales persiguen o logran cumplir este proceso de (auto)construcción hegemónica. Sólo ciertas formas de poder consiguen alcanzar ese estadio político; por ejemplo, el *New Labour*, en Gran Bretaña, se está acercando a su momento hegemónico, está obteniendo la mercantilización de cada cosa, de cada institución, transformando cada esfera de la sociedad en una

esfera de mercado —basta con pensar en el actual intento de privatizar el servicio nacional de salud—; está expandiendo el mercado a áreas que hasta ahora habían quedado excluidas. Todo se está volviendo una cuestión de mercado, y no sólo económicamente, ya que a la vez produce un modo de pensar completamente imbuido de la lógica de mercado. Esta manera de pensar comenzó con el thatcherismo, que ubicó en todos los puestos claves de la sociedad a personas provenientes de la economía. El thatcherismo fue el primer estadio, el blairismo es el posterior dentro de este prolongado movimiento histórico. El *New Labour* de Blair está remodelando todas las instituciones —sociales, económicas, culturales— en función de ese modelo relativamente nuevo, en función de lo que Philip Bobbitt denominó «*the market-State*», o sea, un nuevo tipo de Estado (Bobbitt, 2003). Se trata de un Estado que funda su legitimidad no tanto en la promesa de un mayor bienestar material para todos los ciudadanos (al modo del viejo Estado-nación), como en el compromiso de maximizar hasta donde sea posible las oportunidades de todos y cada uno de los individuos (Hall *et al.*, 2003). Como estaba diciendo, a partir de Gramsci comprendí que el poder que hunde sus raíces, sus cimientos, en todos y cada uno de los intersticios o nervios de la sociedad entera está llevándola hacia un nuevo proyecto histórico. Empero, debo agregar que entendí

mucho más acerca de las transformaciones del poder con la *Microfísica* de Foucault; pero mi Foucault siguió siendo en todo momento un Foucault más bien gramsciano. Puedo decir que, en mis análisis, la microfísica de las relaciones de poder de que habla Foucault siempre es interpretada en función de los procesos peculiares de hegemonización que impactan sobre las sociedades. En síntesis, de Gramsci retomé el concepto de especificidad histórica, la noción de coyuntura y el análisis hegemónico de las formas de poder. Pese a todo, creo que Gramsci puede ayudarnos apenas hasta cierto punto si queremos comprender esa nueva coyuntura de que hablábamos antes, en especial porque tenía como horizonte el momento de la constitución de lo nacional-popular, y ese momento hoy en día parece verdaderamente pasado. La imbricación entre procesos globales y Estados-nación ha llegado a un grado tal que cualquier solución política proyectada a partir de una esfera meramente nacional aparece más bien como anacrónica. El modo en que Gramsci pensaba en la creación de una conciencia nacional-popular como marco de la acción política es, precisamente, ese momento que lo global dejó a sus espaldas. Por ende, en este punto, podemos hacernos respecto de Gramsci las mismas preguntas que yo me planteé cuando buscaba utilizar su trabajo para pensar el racismo en las sociedades contemporáneas: ¿Qué podemos aprender de su noción de

hegemonía con referencia a la actual coyuntura global? ¿Es útil o no? ¿Por qué este concepto puede no ser ya útil? ¿Qué puede decirnos de nuestro hoy, siquiera por contraposición? En Irak, en el Líbano, no hay ningún proceso hegemónico en desarrollo: hay pura dominación o pura coerción, y eso es todo. Son los tanques blindados o los aviones militares los vehículos del poder frente a la población. . . Desde luego, los medios de comunicación hablan de formación de la sociedad civil iraquí, de reconstrucción del Estado, y demás. . . ¡pero son puras idioteces!

M. M.: Tal vez hoy sería más útil retomar a Fanon para comprender esa forma de dominación poscolonial a la cual te referías. . .

S. H.: Sí, absolutamente. Esta coyuntura, la globalización, debe hacernos reflexionar aún más respecto del problema de la violencia, de la dominación y del poder militar, y no cabe duda de que acerca de esto Gramsci nos es de poca ayuda. Eso no quiere decir que en la sociedad global contemporánea no estén activos poderes con aspiraciones hegemónicas, sino que acaso en nuestros días este concepto no ocupa un lugar tan central si hacemos una comparación con lo que ocurría en los años setenta: es menos útil para comprender cómo opera en verdad el poder en las sociedades globales. Por otro lado, ¿por qué debería ser de

otro modo? El propio Gramsci nos enseñó a pensar en sentido coyuntural. . .

M. M.: *Lo que decías acerca de los límites del concepto de hegemonía en la comprensión del poder en las sociedades globales contemporáneas anticipó mi siguiente pregunta. Distintos autores, aun en el mundo anglosajón, afirman que a esta altura el concepto gramsciano de hegemonía ya no está en condiciones siquiera de comprender las dinámicas de lo político en las sociedades capitalistas avanzadas. Son muchos quienes sugieren que hoy deberíamos concentrar más la atención en conceptos foucaultianos como «gubernamentalidad», «biopoder» o «biopolítica» (Rose, 1989; Chatterjee, 2004; Day, 2006; Du Gay, 2007). ¿Piensas que estos conceptos son radicalmente distintos del modo en que leíste y aplicaste el concepto gramsciano de hegemonía?*

S. H.: El uso de un término no excluye al otro o a los otros. Por ejemplo, creo que en el análisis de la constitución política actual de las sociedades europeas, el concepto de hegemonía todavía es, en cierta manera, útil. El concepto de gubernamentalidad, tal como lo entiendo, no está muy lejos del de hegemonía. La gubernamentalidad, concebida como ejercicio del poder sobre las prácticas subjetivas cotidianas, puede verse como parte indispensable del proceso de construcción de la hege-

monía, de la estrategia hegemónica. No veo conflicto entre estos dos conceptos.

M. M.: Sí, esta idea tuya acerca del carácter complementario de los dos conceptos es algo que se trasluce claramente, a mi entender, en tu ensayo «New Labour's double shuffle» (Hall, 2003), en el cual dejas ver de qué modo el New Labour está constituyendo una nueva governance neoliberal, por un lado, abrevando en el lenguaje clásico de la vieja socialdemocracia y, por el otro, interviniendo «activa» y «estratégicamente» en el ámbito de lo «social», en el de las microprácticas cotidianas, para intentar favorecer la constitución de los sujetos singulares en cuanto «libres» autoemprendedores de sí mismos. . .

S. H.: Así es. En cierto sentido, ese artículo expone mi modo de ver la cuestión. Lo que intento decirte puede sintetizarse de esta forma: veo que el capitalismo global ya no actúa en sentido hegemónico en algunas zonas del mundo y entre algunos segmentos «particulares» de las diversas poblaciones. Por ejemplo, ¿cómo podemos hablar de poder hegemónico en Medio Oriente —en el caso específico de Palestina—, o en Irak, o a propósito de lo que está sucediendo en el Líbano? En todas esas sociedades hay una lucha por el poder, pero no en el sentido en que se la podría encuadrar en Gran Bretaña, Italia o Francia, donde, pese a todo,

aquel procura constituirse aún en sentido hegemónico. Lo que tenemos ante nosotros actualmente son esferas discrepantes de poder, diferentes modalidades de ejercicio de este último. En tal sentido, el concepto de biopolítica puede resultarnos de gran ayuda a la hora de repensar las formas del poder en las sociedades globales o capitalistas tardías. En cualquier caso, debe recordarse que el concepto de biopolítica de Foucault no surgió con relación a una coyuntura como la actual, sino con referencia a la constitución de aquello que podemos llamar *Welfare State* liberal. Bajo este aspecto debería repensárselo. Hoy la situación es muy distinta, incluso en Europa, donde en muchos países el Estado está llevando a cabo un ataque muy duro contra estas formas de consenso. Me parece que en nuestros días se está poniendo en práctica una nueva modalidad de ejercicio del poder, que denominaría «neocivilizadora», de la cual puede ser ejemplo la retórica del «choque de civilizaciones». Los bloques de poder de las distintas sociedades buscan obrar cada vez más dentro de este marco global «neocivilizador», forma peculiar de una modernidad occidental posiluminista o posracional.

M. M.: ¿Podemos decir que esta nueva forma de ejercicio del poder a que te refieres nos está llevando nuevamente hacia formas de gobierno en cierto modo «coloniales», hacia formas de «dominación

sin hegemonía», para retomar la célebre expresión de Guha?

S. H.: Sí, sin lugar a dudas. Gramsci había sido muy claro al decir que la hegemonía sólo es un momento específico del dominio, y no el dominio *per se*. El dominio siempre está activo, la hegemonía no. Y Guha (1997) nos lo explicó con bastante claridad: el poder puede expandirse a través de la sociedad sin generar formas hegemónicas. . . Para quienes trabajen en el marco de los *cultural studies*, podría ser un excelente proyecto intentar centrarse en los momentos o las formas de este pasaje en el ejercicio del poder, como se pone de manifiesto a nivel local, en las distintas sociedades poscoloniales. Podría decirnos realmente mucho en cuanto a la actual coyuntura poscolonial. . .

M. M.: *Después de Gramsci, tal vez haya sido Althusser el autor que más influyó en muchos de tus escritos. Fuiste muy crítico con el marxismo althusseriano, pero creo que, de todos modos, buena parte de la problemática althusseriana, al igual que muchos de sus conceptos, permanece «condensada», «activa», en tu trabajo. De hecho, en tus ensayos (aun en los más recientes) es posible hallar diseminados muchos conceptos de origen althusseriano, aunque utilizados en un sentido no-completamente-althusseriano. Pienso, por ejemplo, en el modo en que sigues usando términos y expresiones*

como «sobredeterminación», «interpelación», «problemática», «articulación», «totalidades articuladas» conexas con la función «dominante», etc. Por lo tanto, más allá de las críticas, ¿cuál fue tu verdadera relación con la filosofía de Althusser?

S. H.: Fui crítico con Althusser, especialmente con su lectura ultraestructuralista de Marx incluida en *Pour lire le Capital*. La critiqué en mi ensayo *On Marxist Methodology*, en el que procuré explicar que la introducción del Marx de 1857 podía ser leída en sentido histórico, y no sólo en sentido estructuralista o formalista, como en esa época había hecho Althusser. Tampoco me gustó su noción de práctica teórica concebida como algo autónomo. Empero, más allá de eso, tienes razón: la problemática althusseriana tuvo una influencia notable sobre mí. Siempre me resultaron muy estimulantes tanto la noción de «sobredeterminación» como su idea de una relativa autonomía de las prácticas y de las distintas esferas de lo social. El hecho de que todo «evento» (si usamos el léxico de Foucault) o toda «situación» (si seguimos a Gramsci) estén «sobredeterminados» por lo económico, lo político, lo cultural o lo ideológico, según los momentos y las coyunturas, es algo que se aviene mucho conmigo: en este sentido, soy un althusseriano puro. En cuanto a sus concepciones de la ideología, me parece que lo que escribió respecto de los aparatos ideológicos de Estado era

una adopción acaso demasiado rudimentaria de las concepciones de Gramsci. La noción gramsciana de que el poder se expande a través de diversas instancias institucionales es interpretada por Althusser como si todas esas instancias fuesen, a fin de cuentas, tan sólo emanaciones pasivas de los aparatos de Estado. Lo más sugerente del razonamiento de Gramsci es que dichas instituciones no son directamente atribuibles al Estado: son *gubernamentalizadas* —volvemos al término de Foucault— a distancia de aquel. Por eso nunca utilicé el concepto de «aparatos ideológicos de Estado», en tanto que me pareció muy incitante lo dicho por Althusser acerca del proceso ideológico en cuanto proceso de subjetivación.

M. M.: *¿No te parece que, en términos generales, el aporte de Althusser al pensamiento crítico contemporáneo quedó bastante en las sombras, decididamente subestimado?*

S. H.: Sí, en algunos aspectos es verdad, aunque pienso que eso también tiene que ver con el modo brutal y doloroso en que se cerró la vida del propio Althusser. Es como si tales sucesos hubiesen puesto una suerte de punto final a cualquier discusión o reflexión acerca de su obra. Creo que en cierto modo impidieron que se pudiera seguir trabajando con su problemática. . . Como si hubiesen «sobredeterminado» el destino de su obra. . .

3. Diásporas y multiculturalismo en la época del *New Labour*

MIGUEL MELLINO: *Querría plantearte algo acerca de los atentados de 2005 en Londres. Los medios de comunicación y la mayor parte del establishment político e intelectual, al menos fuera de Gran Bretaña, no hicieron diferencia entre esos atentados y los de Nueva York y Madrid. La lucha contra al-Qaeda absorbió cualquier otra reflexión acerca del asunto. Por lo que sabemos, es probable que haya conexiones entre los tres atentados, pero aun así pienso que el caso inglés sigue siendo más bien singular y nos remite directamente (más que a algo fantasmático como al-Qaeda) a la historia del multiculturalismo y el racismo en Gran Bretaña. De por sí, los trabajos de ustedes acerca de la producción de la raza y el racismo en Gran Bretaña nos impulsan en esa dirección. ¿Cuál es tu opinión respecto de esos hechos?*

STUART HALL: Alguna semejanza hay entre los tres episodios, en efecto. También en Gran Bretaña hubo politización del islam. Empero, no podemos comprender el significado de este proceso para las terceras generaciones de musulmanes ingleses sin

mirar primero la historia del colonialismo y después la del multiculturalismo británico. Entonces, el nuevo escenario internacional tiene y no tiene que ver con esto. El proceso de exclusión padecido por esa parte de la sociedad inglesa viene desarrollándose desde mucho antes de que irrumpieran al-Qaeda y Bin Laden. En los años de las grandes migraciones, en los cincuenta y los sesenta, afrocaribeños, asiáticos y africanos parecían ser discriminados poco más o menos del mismo modo, todos «racializados» como *black*. En realidad, la historia no fue exactamente así, las discriminaciones padecidas no fueron las mismas. Ciertas comunidades islámicas permanecieron atezadas en situaciones muy particulares. Pese a que se trata ya de la tercera generación de musulmanes británicos, se los sigue «orientalizando» y se los considera la verdadera «alteridad». Ahora comienza a haber cierta conciencia respecto de todo ello: las bombas en el centro de Londres dieron que pensar a algunos. Sin embargo, como suele suceder, la respuesta fue la peor posible: gobierno, medios de comunicación, *establishment* piensan que la solución política es forzar a paquistaníes, bengalíes, afganos, etc., a sentirse más británicos. Así se perfeccionan cada vez más programas destinados a divulgar, aun más, el sentido de la «*britishness*». Asistimos a una suerte de increíble relanzamiento del asimilacionismo. Se está adoptando lo que antes definí como «estrategia neocivilizadora», y por

añadida en un contexto internacional en el que Gran Bretaña cumple un papel por demás activo en la agresión a países islámicos como Irak, Palestina, Afganistán. Blair junto a Bush, con Guantánamo y Abu Ghraib como telón de fondo, nunca podrá hacer sentir más británicos a los musulmanes británicos. De este modo, la religión se vuelve un asunto sobredeterminado (volvemos a Althusser), que se transforma en una suerte de elemento de resistencia política inherente a las identidades hegemónicas. Paradójicamente, la religión a veces termina por politizar a muchas personas, aunque esta politización se presenta de un modo que poco tiene que ver con el islam en sí. Más tiene que ver con sujetos y comunidades subalternos que reaccionan como pueden frente al nuevo proceso de «civilización» en pleno desarrollo, frente a procesos globales que se perciben como profundamente inicuos: entre estos, el estado de segregación padecido por las comunidades palestinas en Israel cobra un significado emblemático.

M. M.: *¿Y cuáles fueron los efectos concretos de esos atentados en la opinión pública británica, especialmente en el debate atinente a El futuro de la Gran Bretaña multiétnica, para citar el título del célebre «Parekh Report» (2000).*

S. H.: Blair y los suyos se sienten en guerra, y quieren resistir invocando una necia cohesión so-

ciocultural. Lanzan invectivas contra el multiculturalismo, día tras día lo declaran muerto, ya que no ayudaría a hacernos sentir a todos iguales, o bien a todos ingleses. El *New Labour* se embarcó en una política extremadamente contradictoria respecto de esos temas: intenta hacer que los jóvenes islámicos se sientan más británicos, mientras que en nombre de la diversidad alienta las escuelas confesionales. Lo más dañino es que, sin excepción, este debate no consigue salir de la banalidad cotidiana. Sólo se habla de lucha contra al-Qaeda, como decías antes, o de la necesidad de expulsar a tal o cual imam radical que les «llena la cabeza» a los jóvenes musulmanes. Nadie se pregunta por qué, a veces, estos jóvenes parecen totalmente dispuestos a oír lo que ese o aquel imam dice, a pesar de que nacieron en este país y vivieron aquí durante toda su vida. Son jóvenes que crecieron y se educaron aquí, que sólo hablan inglés, que tienen la misma vida que sus coetáneos: van a bailar a los clubes, escuchan la misma música que los demás jóvenes y se visten como ellos. Entonces, ¿por qué sienten a veces la necesidad de oír a esos líderes radicales? Esto es lo que debemos preguntarnos para empezar a entender un poco, pero nadie lo hace del modo correcto. Únicamente se piensa en contener el miedo bajo el ansia securitaria, y no en preguntarse acerca de los motivos que produjeron la alienación de buena parte de los jóvenes musulmanes ingleses. Lo

cierto es que el *New Labour* nunca comprendió cabalmente las cuestiones vinculadas a la «raza» o a la diversidad. Enfoca el multiculturalismo desde un punto de vista filantrópico: hay que tolerar la diferencia, ser buenos con los niños negros, abiertos con nuestros vecinos extranjeros, solidarios con África. Hoy en día, la frontera entre ese filantropismo y el imperialismo cultural está cada vez más desdibujada. Por ejemplo, este año se cumple el bicentenario de la abolición de la esclavitud en Gran Bretaña. Blair ya dijo que la esclavitud fue algo malo, pero no pidió perdón por las responsabilidades de Inglaterra en el comercio de esclavos. Al respecto, la izquierda laborista muestra toda su ambigüedad. Durante cuatrocientos años, Inglaterra esclavizó a medio mundo y en cierto momento decidió abolir la esclavitud. ¡Magnífico! Desde entonces se celebra el «final» de esa horrible historia, aunque se silencie el hecho de que toda la historia del Caribe fue deformada por cuatrocientos años de esclavitud, colonialismo y dependencia. Aún hoy los caribeños viven cada día de su vida a la sombra de esta larga historia, pero la izquierda británica no tiene siquiera una palabra para decir a propósito de esas cosas, vivas en una suerte de completo olvido.

M. M.: *En «Race, articulation and societies structured in dominance» (Hall, 1980) afirmabas que la identidad racial, especialmente para los black de*

Gran Bretaña durante la posguerra, era el modo por medio del cual se vivía la identidad de clase. ¿Podemos decir hoy otro tanto de la identidad religiosa islámica? ¿Es posible pensar que el islam funcione, sobre todo en el caso de los jóvenes de origen musulmán que viven en la periferia de las ciudades europeas o estadounidenses, como una suerte de «archivo»? ¿Y que represente algo similar a lo que representaban, para los jóvenes y las subculturas black de los años setenta y ochenta, la négritude, el rastafarismo y el Black Power?

S. H.: Exacto. Hace poco realicé una *lecture* en que intenté decir esto mismo haciendo referencia, precisamente, a la experiencia del rastafarismo. No es mi intención afirmar con ello que la gente no cree en su fe, sino sencillamente que aun la identidad o el sentimiento religioso siempre están *sobredeterminados*. Resulta imposible blindar los discursos religiosos o las religiones, referirse a ellos como si fuesen fenómenos que se resisten al cambio, ya que no pueden ser sustraídos a la lucha cultural. Se modifican, entonces, a la par que lo hacen los conflictos o las situaciones. El caso de mujeres musulmanas muy jóvenes que hoy se muestran, aun en Europa, decididas a usar velo puede ser emblemático: su «velo» es distinto del de sus abuelas o bisabuelas. Empero, no dejan de ser «mujeres modernas», y así debemos empezar a tratar la cuestión. Hay formas de significación

—como la decisión de «velarse»— que se ven sobredeterminadas por la situación política actual, como también por tradiciones religiosas más profundas.

M. M.: *Empezaste a escribir acerca de las identidades o las etnicidades británicas negras relativamente tarde en tu trabajo. ¿De qué modo la cuestión diaspórica o poscolonial «interrumpió» tu problemática?*

S. H.: En este caso, creo que «interrupción» no es el término adecuado, sino que se trata, más bien, de *volver a hacer foco* sobre ese tema en mi trabajo. Empecé a pensar estas cosas cuando llegué a Gran Bretaña, en 1951. Desde siempre tuve una relación problemática con mi formación intelectual y mi cultura. Como muchos otros intelectuales y artistas afrocaribeños, llegué a Gran Bretaña también para escapar del provincialismo de la sociedad colonial, diez años antes de la independencia jamaicana. Sin embargo, me encontré con un Londres lleno de negros, que pertenecían a la misma sociedad que yo había dejado preguntándome muchas cosas, ya que vivía en una típica «*brown family*» de la «*middle class*» jamaicana, que despreciaba a los negros y que me hacía muy infeliz. En el momento de mi llegada a Gran Bretaña, lo primero que descubrí es que no podía ser inglés, que era mejor ajustar cuentas con mi pro-

pia cultura: «retraducirla», como se puede decir en nuestros días. Me encontré, por consiguiente, con todos los afrocaribeños arribados con el *Windrush*, y me pregunté: ¿Qué sucederá ahora con la cultura jamaicana? ¿Qué sucederá con estas personas? ¿Cómo se las arreglarán, en términos culturales, con su nueva situación, con su nuevo lugar? Muchos de ellos decían y pensaban, en ese entonces, que pronto volverían a casa, pero yo intuía que para la mayor parte de ellos ese deseo no se materializaría. No había, pues, otra opción que vivir aquí. Ya habían pasado por la experiencia de haber sido capturados en África y llevados a América, la experiencia de una primera diáspora, y ahora se embarcaban en una suerte de segunda diáspora, en la segunda diáspora panafricana. Era interesante comprender, pues, qué sucedería con esa cultura diaspórica nuevamente diaspORIZADA, qué sucedería con la cultura negra caribeña en Gran Bretaña. Así, decidí seguir de cerca ese proceso. Primero, los *riots* de Notting Hill en 1958, las visitas de Malcolm X y Martin Luther King a Gran Bretaña, las luchas antirracistas y las campañas contra las leyes antiinmigración y contra el racismo de Enoch Powell; luego, el momento del Black Power y el rastafarismo al ritmo de las canciones de Bob Marley, la revuelta de Brixton en 1981, la adaptación, los años ochenta, el nuevo racismo cultural, la segregación neoliberal, las políticas de la identidad, el feminismo negro, la

aparición de un nuevo sujeto negro «no esencialista», etc. Mi trabajo representa una suerte de crónica de todo este proceso, algo que intenté decir también por medio de uno de mis últimos escritos, al que titulé «Black diaspora artists in Britain: three moments in post-war history» (Hall, 2006c). En síntesis, pienso que escribí sobre la cuestión de la identidad cultural de los negros británicos prácticamente desde siempre. Esta condición me volvió sensible a las cuestiones culturales, me llevó a los *cultural studies*.

M. M.: *Por lo tanto, podemos decir que fue una condición material «vivida», una suerte de dislocación, lo que en cierto modo sobredeterminó tus intereses intelectuales, tu actividad política, tu encuentro con los cultural studies. . .*

S. H.: Sí, es cierto. No fue por intermedio de Raymond Williams, Edward Thompson o Richard Hoggart que me encontré con los *cultural studies*; los encontré en relación con una pregunta que llevaba en mí: ¿Cuál es el carácter de la cultura caribeña en cuanto sociedad creole o diaspórica? Sí, posiblemente no haya escrito con asiduidad al respecto hasta mediados de los años setenta, aunque escribí mucho más que lo que la gente sabe, sólo que lo hice en distintos sitios. «Race, articulation, and societies structured in dominance» (1980) representa la conclusión de cinco ensayos acerca de

la sociedad jamaicana; en los años setenta escribí también un ensayo menos conocido, titulado *Africa is Alive and Well and Living in the Diaspora* (Hall, 1975), o bien mi primer ensayo respecto del rastafarismo. Por lo tanto, la reflexión acerca de la identidad cultural negra es algo que siempre estuvo en mí, es algo que me conecta mucho más con mi vida íntima que los *cultural studies*. Estos últimos fueron producto de mi choque directo con Gran Bretaña y con la cultura británica, sintetizan el momento en que comencé a ajustar cuentas con la cultura del *colonial-master* «en su propia casa», pero es evidente que ya había intentado comprender mi relación con la cultura del amo colonial aun en la colonia. Sé que en verdad escribí más al respecto en estos últimos años, pero eso sólo sucedió porque en cierto punto decidí que este es el principal campo en el cual quiero situarme. Basta con pensar también en *Policing the Crisis* (Hall et al., comps., 1978), escrito para comprender que para mí la cuestión tiene una historia realmente más extensa de lo que pueda imaginarse.

M. M.: *Da la sensación de que con tu trabajo intelectual hubieras intentado dar una respuesta a una condición de dislocación permanente, diaspórica, al hecho de haber estado siempre «out of place», para retomar la expresión de Said. . .*

S. H.: Claro, y hoy podría llamarla *Africa is Alive and Well and Living in the Diaspora*. Pero, atención: uso aquí la noción de diáspora en un sentido muy distinto del tradicional. Lo que intento decir por medio de este concepto es precisamente lo contrario de lo que el concepto tradicional procura afirmar permanentemente. Uno no puede seguir siendo siempre el mismo. Ya no podemos volver a casa, a una supuesta condición originaria: la diáspora es un proceso de *diseminación*, en el sentido de Derrida. Me desarrollé en ese contexto desde el principio, aunque lo desarrollé relativamente tarde. Y ello, con prescindencia de que haya empezado a pensar la cultura negra británica como cultura diaspórica recién a finales de los años setenta. Fue una presencia tácita y constante en mi pensamiento, algo que se tradujo, por ejemplo, en el modo en que enfoqué la cuestión de la raza y del racismo en los años setenta y a comienzo de los ochenta. Sólo que todavía no estaba escrito dentro de la perspectiva de la diáspora, sino en términos de racismo, de racialización, de resistencia cultural, de políticas de la identidad, de criminalización de las minorías, etcétera.

M. M.: *Tu concepto de diáspora fue objeto de diversas críticas. Para algunos, es demasiado esteticizante y, por ende, poco adecuado para describir la verdadera condición material de vida de los grupos migrantes o posmigrantes en las sociedades occi-*

dentales (Sivanandan, 1990; Dirlik, 1994). Para otros, se trata siempre de un concepto regresivo y esencialista, en el sentido de que no logra romper con la jaula «racial» o los varios «orientalismos» contruidos por el poder para los grupos subalternos (Anthias, 1998; Mellino, 2005). ¿De qué modo, entonces, puede la diáspora configurarse como un concepto clave en la comprensión de la experiencia o de la condición política y cultural de algunas comunidades migrantes o posmigrantes contemporáneas?

S. H.: Para entenderlo, puedes tomar la experiencia misma de la diáspora afrocaribeña como ejemplo o modelo. ¿Qué encierra aquí el concepto de diáspora? Colonialismo, esclavitud, migraciones forzadas, migraciones voluntarias, etc. Es una experiencia que puedes hallar también en la historia de otros grupos o sociedades que padecieron un proceso de diasporización, como la india, la palestina, la china, etc. Ahora bien, es evidente que en un mundo cada vez más global y más caracterizado por el fenómeno de las migraciones, por el movimiento global de personas, por la desterritorialización o dislocación de las culturas y de las subjetividades, la experiencia de la diáspora y del proceso de diasporización se vuelve una condición cada vez más común. La globalización está volviendo generales las experiencias específicas —subjetivas y culturales— de las diásporas histó-

ricas. Puede repentinamente hacer de cada uno de nosotros un «migrante». Cierta vez escribí en un ensayo titulado «Minimal selves» (Hall, 1987): «*Now that in the postmodern age, you all feel so dispersed, I become centred*» [«Ahora que ustedes se sienten tan dispersos en la era posmoderna, yo me he vuelto centrado»]. Según creo, esto describe bien lo que quiero decir. Para mí, diáspora es sinónimo de hibridación, de creolización, y en ese sentido la experiencia de las diásporas puede decirnos en verdad mucho acerca de la condición cultural específica inherente a esta nueva coyuntura global en que vivimos actualmente. Es evidente que la hibridación y la creolización forman parte desde siempre de cualquier proceso cultural: en cierto sentido, puede decirse que constituyen la *forma específica* de todo proceso cultural. Empero, también es evidente que hoy en día cobran una centralidad estratégica, mucho mayor que treinta años atrás. La experiencia diaspórica nos recuerda, además, que todos somos sujetos «situados», que hablamos desde cierto lugar, desde cierta historia y desde cierto lenguaje, pero al mismo tiempo nos vuelve conscientes de la imposibilidad de «retorno» alguno o de cualquier «reapropiación» definitiva o «literal» de ese pasado. Es una condición que nos fuerza constantemente a traducir nuestra identidad, nuestra posición, nuestras políticas de la identidad, sin ningún punto de llegada determinado al partir.

M. M.: *Hace un tiempo hablabas de esta nueva coyuntura global valiéndote de los discursos de New Times (Hall y Jacques, 1991; Hall, 1991). Siempre sostuviste que estos «nuevos tiempos» no son portadores de una agenda política específica o ineludible, como había hecho creer el thatcherismo en Gran Bretaña o, en términos más generales, el discurso neoliberal en el mundo entero. Varios años más tarde, la izquierda, al menos en Europa, parece todavía totalmente incapaz de elaborar una agenda política radical o al menos alternativa a la neoliberal. ¿Qué debemos extraer como conclusión: los hechos desmintieron lo que ustedes sostenían en New Times?*

S. H.: La respuesta es compleja. Hoy puedo decir que no sé cuán «nuevos» podían ser esos «nuevos tiempos» que en aquel entonces procuramos describir. *New Times* representó el momento en que estuve más influido por el debate difundido por la revista *Marxism Today* y por el trabajo de mi amigo Martin Jacques. Fue un momento en que nos irritaba mucho la incapacidad de la izquierda, sobre todo en Gran Bretaña, para comprender los cambios con que debíamos lidiar en la vida cotidiana. Empero, eso no significa que adhiera de modo incondicional a lo que escribimos allí, no hago de ese texto una suerte de manifiesto inmutable. De todos modos, me sentí satisfecho de haberlo escrito en ese momento; pienso que descri-

be bien el tipo de coyuntura en que estábamos inmersos. Simplemente, quisimos decir que las cosas estaban cambiando, que ya no serían las mismas. Fue una suerte de *shock* inicial para hacer frente a cambios sociales, políticos, económicos y culturales que estábamos viviendo en ese momento. Pero no creo que *New Times* los haya captado en toda su complejidad. Debíamos trabajar más para comprender la globalización, un proceso mucho más profundo de lo que el texto llegó en verdad a entender. Por lo tanto, no creo que el análisis que intentamos en ese trabajo haya sido el acertado o el correcto: por eso ya no volvimos a publicarlo. En pocas palabras: fue el momento en que decidí ofrecer mi cabeza para decir: «¡Córtenla, si quieren, pero ahora ya vivimos en un mundo que nada tiene que ver con lo que ustedes dicen y sostienen!». Por eso tal vez hayamos exagerado, pero nuestro propósito en ese entonces era sacudir las conciencias, agredir de algún modo el sentido común de la izquierda. Pienso que sólo posteriormente comprendí mejor lo que intentábamos entender con *New Times*; recién hoy logro entenderlo más analíticamente. Aun así, tengo que aclarar que *New Times* no incluía agenda política alguna para la izquierda. Como dije antes, surgió en el contexto de *Marxism Today*, una revista que en los años ochenta estaba profundamente influida por lo que se conocía como «eurocomunismo». En ella se planteaba un debate interesante

acerca de la renovación de la izquierda. Si bien era el periódico del Partido Comunista de Gran Bretaña, y yo nunca había sido comunista, el clima que irradiaba en esos años de desintegración del socialismo real me gustaba mucho, era excitante. Y, extrañamente, fue un momento en que tuvimos cierta influencia política real. *Marxism Today* ejerció verdadera influencia en el pensamiento político de la izquierda británica. Sin embargo, tuvo un efecto paradójico, porque influyó sobre todo en la derecha del Partido Laborista. A su manera, también Blair es un producto de *Marxism Today*. Él pensaba que el mundo había cambiado, y de un modo completamente irreversible. Por eso, nunca creyó en alternativas: había que seguir la globalización, ir en el mismo sentido que Estados Unidos, subirse a la ola de este nuevo capitalismo. Empero, nosotros no seguimos, como él, ese camino, aunque durante cierto período estuvo cerca de la izquierda tradicional.

M. M.: *De hecho, la izquierda tradicional los criticó muchísimo por la posición que adoptaron, y los asoció más bien en bloque con el blairismo y con el New Labour. . .*

S. H.: *New Times* representó, por eso, un momento verdaderamente complicado: yo intentaba intervenir en la arena política, y me expuse mucho. Giddens siempre dice: Hall nos critica, pero en

New Times dijo que el Estado estaba acabado y que el socialismo había muerto. Yo nunca dije eso; simplemente dije que los tiempos estaban cambiando y que hacía falta repensar muchas cosas en el seno de la izquierda. Con esto quiero dejar en claro que, en líneas generales, ya no sostengo el análisis de *New Times*, pero espero que haya servido para hacer entender que debe surgir una nueva izquierda, una izquierda que comprenda que después del thatcherismo o el neoliberalismo no se debe pretender simplemente volver atrás, al Welfare State, a las nacionalizaciones de viejo cuño, etc. No podemos volver al pasado de la izquierda; es necesario avanzar, elaborar una nueva agenda, exactamente lo contrario de lo que sucedió: buena parte de la izquierda simplemente se adecuó al programa del neoliberalismo, del thatcherismo, de un capitalismo global liderado por Estados Unidos en contra del mundo. Sin embargo, es difícil entender en qué puede consistir esta nueva agenda. Luché enérgicamente contra el *New Labour*, odio a Blair con todas mis fuerzas, mucho más de lo que haya podido odiar a la señora Thatcher. ¡El *New Labour* es el producto final de una historia forjada a través de años de luchas! Es muy triste ver esta conclusión. Se trata de una enorme traición histórica, llevada a cabo con la típica metodología del *New Labour*. Te dicen: «¡En modo alguno te hemos traicionado, haremos un mundo mejor! Creemos en la descentralización,

en el *empowerment*, en la igualdad de oportunidades, en los movimientos, en la democracia participativa, etc.». Sacan a relucir todo el léxico del 68 para ocultar sus verdaderos objetivos: están completamente imbuidos de la cultura neoliberal del capitalismo global. En mi artículo «New Labour's double shuffle» (2003) intenté describir de qué modo el *New Labour*, a partir de una intensa actividad *gubernamental* sobre el «tejido social», y merced a un constante y sistemático recurso a la vieja retórica socialdemócrata, había dado lugar a una forma de *governance* neoliberal más completa y perversa, en determinados aspectos, que el *thatcherismo*. En suma, se trata de una tecnología de gobierno híbrida y «transformista» —para retomar una vez más un término de Gramsci—, más bien innovadora con respecto a los años precedentes: una tecnología de poder en la cual la función «educativa» del Estado combina un *micro-management* intensivo y la centralización de los objetivos con intervenciones más estratégicas ejercidas a distancia y que, como dijimos anteriormente, actúan de manera directa en el plano de las subjetividades culturales, de las conductas específicas, para decirlo con palabras de Foucault. Me parece que una visión de estas características vuelve más claros los motivos por los cuales la Gran Bretaña de Blair se transformó en una suerte de siervo del proyecto estadounidense de dominación global y tuvo relaciones cercanas con forma-

ciones políticas típicamente de derecha como la de Berlusconi.

M. M.: ¿Cómo ves la oposición de la izquierda al *New Labour*, después del desastre de la guerra en Irak, después de Abu Ghraib, Guantánamo, etc.?

S. H.: Debo decir que mis estrategias políticas, por el momento, son meramente defensivas: luchar para proteger lo que todavía no fue privatizado, como el servicio nacional de salud; tratar de salvar de la mercantilización todo lo posible, o bien sumarme a las posturas que procuran quitarles espacios a la lógica y a la cultura meramente consumistas, o que estrechan filas en defensa de cierta noción de bien público contraponiéndose al expansionismo del mercado y del capital en todas las esferas de lo social. No me parecen, por cierto, posturas muy nuevas. Lo único que puedo decir es que no basta con votar en contra de lo que está sucediendo: debemos luchar para articular un modelo alternativo al del actual capitalismo global, un modelo que de algún modo impida que terminemos en las fauces de esta aterradora modernización capitalista actual. Me parece que la izquierda alternativa europea no está pensando a largo plazo, que no tiene un proyecto de largo aliento. Hablamos de detener los horrores de la guerra, de detener las privatizaciones, etc.: buenas cosas, desde luego, pero que no se insertan en una estra-

tegia hegemónica alternativa a la del *New Labour*. Con esto quiero decir: alternativa a la de las socialdemocracias europeas que, a esta altura, ya «se pasaron» acríticamente al sector del mercado. Según creo, lo que sucedió en Gran Bretaña también sucedió o está sucediendo en otros sitios.

Bibliografía

- Anthias, F. (1998) «Evaluating diaspora: beyond ethnicity», *Sociology*, 32 (3), págs. 557-80.
- Bobbitt, P. (2003) *The Shield of Achilles. War, Peace and the Course of History*, Londres: Penguin Books.
- Chatterjee, P. (2004) *The Politics of the Governed*, Nueva York: Columbia University Press; trad. it., *Oltre la cittadinanza*, Roma: Meltemi, 2006.
- Day, R. (2006) *Gramsci is Dead. Anarchist Currents in the Newest Social Movements*, Londres: Pluto Press.
- Dirlik, A. (1994) «The postcolonial aura: Third World criticism in the age of global capital», *Critical Inquiry*, 20 (2), págs. 328-56.
- Du Gay, P. (2007) *Organizing Identity*, Londres: Sage.
- Eagleton, T. (2003) *Figures of Dissent*, Londres: Verso; trad. it., *Figure del dissenso*, Roma: Meltemi, 2007.
- (2004) *After Theory*, Londres: Penguin Books [*Después de la teoría*, Barcelona: Debate, 2005].
- Gilroy, P. (1987) *There Ain't no Black in the Union Jack*, Londres: Routledge.
- Guha, R. (1997) *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Cambridge (Mass.) - Harvard: Harvard University Press.
- Hall, S. (1975) *Africa is Alive and Well and Living in the Diaspora*, París: Unesco.

- (1980) «Race, articulation and societies structured in dominance», en Unesco, *Sociological Theories: Race and Colonialism*, París: Unesco, págs. 305-45.
- (1986) «Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity», *Journal of Communications Inquiry*, 10 (2), págs. 5-27; trad. it., «L'importanza di Gramsci per lo studio della razza e dell'etnicità», en Hall (2006a), págs. 185-226 [«La importancia de Gramsci para los estudios de raza y etnicidad», *Revista Colombiana de Antropología*, 41, págs. 219-57].
- (1987) «Minimal selves», en L. Appignanesi (comp.), *Identity*, Londres: ICA Documents, Institute of Contemporary Arts, págs. 44-9.
- (1988a) «The crisis of labourism», en J. Curran (comp.), *The Future of Left*, Cambridge: Polity Press, págs. 23-36; trad. it., «La crisi del laburismo», en Hall (2006b), págs. 87-98.
- (1988b) «The toad in the garden: thatcherism among theorists», en C. Nelson y L. Grossberg (comps.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Illinois: University of Illinois Press; trad. it., «Il rospo nel giardino. L'irruzione del thatcherismo nella teoria», en Hall (2006a), págs. 143-83.
- (1988c) «New ethnicities», en J. Donald y A. Rattansi (comps.), *Race, Culture and Difference*, Londres: Sage, págs. 252-60; trad. it. «Nuove etnicità», en Hall (2006a), págs. 229-42 [versión en castellano disponible en <http://www.ram-wan.net/restrepo/hall/>].
- (1989) «Authoritarian populism: A reply to Jessop *et al.*», en R. Jessop, K. Bonnett, S. Bromley y T. Ling (comps.), *Thatcherism*, Londres: Polity Press, págs.

- 99-107; trad. it., «Populismo autoritario: una replica a Jessop e ai suoi», en Hall (2006b), págs. 99-110.
- (1990) «Cultural identity and diaspora», en J. Rutherford (comp.), *Identity: Community, Culture, Difference*, Londres: Lawrence & Wishart, págs. 222-33; trad. it., «Identità culturale e diaspora», en Hall (2006a), págs. 243-61 [«Identidad cultural y diáspora», en S. Castro, O. Guardiola y C. Millán de Benavides (eds.), *Pensar en los intersticios: Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá: Universidad Javeriana, 1999, págs. 132-45].
- (1991) «The meaning of *New Times*», en Hall y Jacques (comps.) (1991), págs. 116-33; trad. it., «Il significato dei "nuovi tempi"», en Hall (2006a), págs. 121-42.
- (1992a) «What is this "black" in black popular culture», en G. Dent, *Black Popular Culture*, Seattle: Bay Press, págs. 21-33; trad. it., «Che genere di nero è il "nero" nella cultura popolare nera», en Hall (2006a), págs. 263-78 [versión en castellano disponible en <http://www.biblioteca.org.ar/libros/1899.pdf> y en <http://www.ram-wan.net/restrepo/hall/>].
- (1992b) «Cultural studies and its theoretical legacies», en L. Grossberg, C. Nelson y P. Treichler (comps.), *Cultural Studies*, Nueva York: Routledge, págs. 277-94; trad. it., «I *cultural studies* e le loro eredità teoriche», en Hall (2006a), págs. 99-118.
- (1996) «On postmodernism and articulation: An interview with Stuart Hall», *Journal of Communication Inquiry*, 10, págs. 45-60; trad. it., «Sul post-modernismo e la teoria dell'articolazione. Intervista a Stuart Hall», en Hall (2006b), págs. 177-99.

- (2003) «New Labour's double shuffle», *Soundings*, 24, págs. 10-24.
- (2005) «Thinking the diaspora: home thoughts from abroad», en G. Desai y N. Supriya (comps.), *Postcolonialism. An Anthology of Cultural Theory and Criticism*, Oxford: Berg [«Pensando en la diáspora: en casa, desde el extranjero», en C. Jáuregui y J. P. Dabove (comps.), *Heterotropías: Narrativas en la identidad y la alteridad en Latinoamérica*, Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2003, págs. 476-500].
- (2006a) *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, volumen al cuidado de Miguel Mellino, Roma: Meltemi.
- (2006b) *Politiche del quotidiano. Cultura, identità e senso comune*, volumen al cuidado de Giovanni Leghissa, Milán: Il Saggiatore.
- (2006c) «Black diaspora artists in Britain: three moments in post-war history», *History Workshop Journal*, primavera, págs. 1-24.
- (2007) «Richard Hoggart, *The Uses of Literacy* and the cultural turn», *International Journal of Cultural Studies*, 10, págs. 39-49.
- Hall, S., Critcher, C., Jefferson, T., Clarke, J. y Roberts, B. (comps.) (1978) *Policing the Crisis: «Muggine», the State and Law and Order*, Londres: Macmillan.
- Hall, S. y Jacques, M. (comps.) (1991) *New Times*, Londres: Lawrence & Wishart.
- Hall, S., Massey, D. y Rustin, M. (2003) *A Market State*, Londres: Lawrence & Wishart.
- Mellino, M. (2005) «Il pathos delle diaspore», *Parole-chiave*, 34, págs. 75-99.

- (2006) «Presentazione», en Hall (2006a), págs. 7-29.
- «Parekh Report» (2000) *The Future of Multi-Ethnic Britain*, Londres: Profile Books.
- Rose, N. (1989) *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*, Londres-Nueva York: Free Association Books.
- Sivanandan, A. (1990) *Communities of Resistance. Writings on Black Struggles for Socialism*, Londres: Verso.
- Stratton, J. y Ang, I. (1996) «On the impossibility of a global cultural studies: british cultural studies in an international frame», en S. Hall, *Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres: Routledge.
- Young, R. (2001) *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford: Blackwell.