

Grossberg, Lawrence: Estudios Culturales
en tiempo futuro. Buenos Aires:
Siglo XXI, 2012.

1. El corazón de los estudios culturales

En las últimas décadas, los estudios culturales han adquirido visibilidad pública como algo a lo cual adherir y, en la misma medida, como algo que hay que atacar (por muchas razones diferentes, desde muchos flancos de los diversos espectros políticos); así, no tardaron en atravesar espacios geográficos, disciplinarios y políticos. Desde luego, fuera de esta visibilidad pública, y desde bastante antes, muchos se han abocado a ellos, algunos sin nombrarlos como tales o incluso sin querer compartir esa identidad. Los estudios culturales aparecieron en diversos lugares, en especial luego de la Segunda Guerra Mundial, a partir de una variedad de disciplinas y proyectos intelectuales. Sin duda, definirlos es una empresa riesgosa. Son muchas las personas que afirman desempeñarse en este campo. Sin embargo, lo cierto es que pocos de los que trabajan dentro de él o en su contra coinciden en una definición. Cualquiera que se dé corre el riesgo de desconocer al menos a algunas de las personas que desean ubicarse dentro. A menudo se considera que esto demuestra la conveniencia de evitar definiciones. A veces se supone que cualquier definición inevitablemente implicaría cerrar sus fronteras, y que ello entraría en contradicción con la propia política de los estudios culturales.

Sin embargo, creo que es necesario correr el riesgo. Sin alguna noción que dé cuenta de su especificidad, nada evitará que se conviertan en la última apropiación y marginalización administrativa de la ilustración crítica o política. Y lo que es más importante, sin esa noción de especificidad, precisamente lo que este campo tiene para aportar a la mesa político-intelectual termina perdiéndose con facilidad, en la medida en que se convierte cada vez más en un significativo casi vacío del estudio de la cultura, o del estudio político de la cultura, lo que lo reduce a una estrategia de marketing. De manera que espero que mis esfuerzos en este libro sean leídos no como una mirada retrospectiva, como si lo importante fuese evaluar a unos alumnos de posgrado, sino más bien como una proyección hacia el futuro, para abrazar un proyecto. Mi deseo es iniciar un diálogo acerca de cómo deberíamos usar nuestra energía y nuestro trabajo como intelectuales.

Permítaseme expresarlo con claridad. No considero que los estudios culturales se *refieran* a la cultura, aunque la cultura sea fundamental para su pro-

yecto. No consisten en el estudio de textos o de la textualidad; no apuntan a interpretar o juzgar textos particulares o tipos de textos. No se proponen leer el poder social a partir de estos, o leer las realidades sociales como textos. No consisten en la práctica de buscar el significado del mundo en un grano de arena. Tampoco son el estudio de las culturas nacionales, ni un nuevo abordaje de los estudios del lenguaje o de las regiones. Sin embargo, sí creo que tienen algo para decir de todas estas cosas. Tampoco pueden definirse a partir de su énfasis en la cultura de masas, o la cultura popular, o las culturas subalternas. No conciben la teoría como una metáfora o una garantía de la inscripción del poder, ya sea en los textos o en la vida social.

Podría afirmar, para comenzar, que los estudios culturales se ocupan de describir e intervenir en las formas en que las prácticas culturales se producen dentro de la vida cotidiana de los seres humanos y las formaciones sociales, el modo en que se insertan y operan en ella, y la manera en que reproducen, combaten y quizá transforman las estructuras de poder existentes. Es decir, si las personas hacen historia pero bajo condiciones que no son las suyas, los análisis del área exploran las formas en que este proceso se realiza a través de las prácticas culturales, y el lugar que tienen estas prácticas dentro de formaciones históricas específicas. Pero esto también es inadecuado, de manera que podría hacer otro intento.

Los estudios culturales describen cómo la vida cotidiana de las personas se articula con la cultura y a través de ella. Indagan de qué modo ciertas estructuras y fuerzas que organizan su vida cotidiana de manera contradictoria les otorgan y les quitan poder, y cómo su vida se articula con las trayectorias del poder económico, social, cultural y político, y a través de ellas. Exploran las posibilidades históricas de transformar las realidades que viven las personas y las relaciones de poder dentro de las cuales esas realidades se construyen, por cuanto reafirman el aporte vital del trabajo cultural (e intelectual) a la imaginación y la realización de tales posibilidades. Se interesan por la construcción de los contextos de la vida como matrices de poder, pues entienden que las prácticas discursivas están inextricablemente ligadas a la organización de las relaciones de poder. Procuran usar los mejores recursos intelectuales disponibles para comprender más acabadamente el estado de situación del poder como un equilibrio en el campo de fuerzas constitutivo de un contexto particular, en la medida en que creen que tal conocimiento les permitirá a las personas cambiar el contexto y por lo tanto las relaciones de poder. Es decir, buscan comprender no sólo los modos en que el poder se organiza, sino también las posibilidades de supervivencia, lucha, resistencia y cambio. Dan por sentado el cuestionamiento, no como una realidad que está presente en todos los casos, sino como un supuesto necesario para la existencia del trabajo crítico, la oposición política e incluso el cambio histórico.

Sin embargo, me da la impresión de que incluso esto deja escapar algo fundamental; de hecho, deja escapar precisamente aquello que constituye el corazón de los estudios culturales, que define su especificidad y su pasión. Como señaló Stuart Hall (1992a: 292) en cierta ocasión, al referirse a estos estudios en los Estados Unidos:

Requiere un gran trabajo decir qué son en este contexto. Qué son en relación con esta cultura, qué los separaría genuinamente del trabajo anterior o del trabajo que se realiza en otras partes. No estoy seguro de que los estudios culturales en los Estados Unidos hayan atravesado realmente ese momento de autoesclarecimiento [...]. Sí creo que importa desentrañar lo que son en situaciones particulares. [...] son la inserción precisa de cierto tipo de práctica crítica en un momento institucional, y ese momento es precisamente el de la vida institucional académica en este país. etc

Esa vida institucional es tan sólo el contexto más inmediato de nuestro trabajo como intelectuales; no puede separarse de sus relaciones con otros contextos próximos y concéntricos de la vida social, política, económica y cultural, es decir, de la formación social en su conjunto.¹

Creo que este proyecto, que reúne a diferentes personas y trabajos, implica un compromiso con una práctica particular referida a una labor políticointelectual así como con la afirmación de que tal labor intelectual es importante tanto dentro como fuera del ámbito académico. Los estudios culturales son una forma de habitar la posición del académico, el maestro, el artista y el intelectual, una forma (entre muchas) de politizar la teoría y de teorizar la política. Además, constituyen un esfuerzo por encontrar una práctica intelectual que asuma su responsabilidad frente al contexto cambiante (las condiciones cambiantes en lo geográfico, histórico, político, intelectual e institucional) en el cual funciona. Como tales, se atribuyen una autoridad más limitada y modesta que aquella a la cual estamos acostumbrados dentro del ámbito académico; rehúsan soñar con una verdad universal, absoluta, completa y perfecta.

¹ No veo muchas evidencias de que gran parte de las áreas que aseguran ser estudios culturales, especialmente pero no sólo en los Estados Unidos, hayan atravesado este momento de autorreflexión. En cambio, muchas veces, los trabajos críticos han forjado otro tipo de estrechez al convertir la autorreflexión en una forma de autoinvolucramiento, con lo que se vuelven excesivamente introspectivos y personales. Como ha observado Doreen Massey (comunicación personal, 18 de abril de 2005), en Occidente y en las ciudades en las que viven los autores se ha vuelto demasiado fácil para los intelectuales críticos centrarse en cuestiones de identidad y memoria personal (interna).

y, al mismo tiempo, se niegan a renunciar al sueño de la verdad frente al peso del relativismo. Su modestia se fundamenta en sus esfuerzos rigurosos por relatar la mejor historia posible, acerca de cualquier contexto, dentro de ese contexto. Aceptan que el conocimiento y la política, así como las herramientas para su producción, están siempre, inevitablemente, ligados al contexto. Pero se niegan a concluir que sea imposible obtener un conocimiento o realizar un juicio sobre saberes contrapuestos; desean atenerse a una concepción más modesta de la posibilidad y la autoridad del saber. Al mismo tiempo, esa modestia echa por tierra la suposición de que ser especialista en estudios culturales (o tener experiencia y conocimientos relacionados con la cultura y las prácticas de la interpretación) lo convierten a uno en experto en cualquier cosa. Por el contrario, ¡se requiere mucho trabajo!

Quisiera tratar de definir ese proyecto en común, tal vez para explicar el "corazón" de los estudios culturales como su centro y a la vez como la fuente de al menos un poco de la pasión que subyace al trabajo. Para ello, comenzaré contando dos historias: la primera, en gran medida autobiográfica, muestra en retrospectiva mi entusiasmo por este campo de investigación a partir de mi experiencia en el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de la Universidad de Birmingham, en el Reino Unido; la segunda describe el proyecto como el esfuerzo por producir conocimientos sobre la base de un compromiso con la contextualidad radical y de un involucramiento político con las posibilidades de transformación social.² Luego trataré de conceptualizar la categoría de contexto según este enfoque. Por último, mostraré brevemente de qué manera diferentes formaciones de los estudios culturales pueden considerarse como respuestas a distintas problemáticas coyunturales.

² Aunque me baso fundamentalmente en el trabajo y en las palabras de Stuart Hall, creo que este compromiso es visible en general en el trabajo del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos, así como en otras figuras británicas representativas, como Raymond Williams. Quiero ser claro. No estoy afirmando que Williams o todas las personas que trabajaban en el Centro fueran explícitamente contextualistas radicales. Sí creo que hacia allí apuntaba la práctica, aunque no hayan contado con el vocabulario para describirla. Y, por supuesto, el compromiso puede haber sido más o menos fuerte (y más o menos consciente) en diferentes prácticas y practicantes. Pero, como alguna vez me dijo Stuart Hall (comunicación personal, 10 de abril de 2005), "Nunca confíes en el que relata, confía en el relato".

EN BUSCA DEL CENTRO DE ESTUDIOS CULTURALES CONTEMPORÁNEOS

En 1968, como resultado de una serie de acontecimientos fortuitos y coyunturas políticas desafortunadas, viajé a Inglaterra a estudiar por un breve periodo en el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos (CECC) de la Universidad de Birmingham. Como tantos otros, me encontré en medio de luchas y cambios que entonces parecían trascendentales. Aquel momento, que ha quedado mitificado como "los sesenta", se define por el surgimiento de varias luchas políticas interconectadas y encontradas (el poder negro, el movimiento contra la guerra de Vietnam, un socialismo democrático antigobierno y anticapitalista, un marxismo revisado, movimientos de liberación anticoloniales, el feminismo, el ecologismo, etc.). Se define también por cambios culturales (como la cultura joven y la explosión de la cultura popular mediática, pero además aparecen varias subculturas y contraculturas construidas a partir de nuevos espiritualismos, de las drogas, etc.). Para quienes estábamos en las universidades —me incluyo—, fueron la guerra de Vietnam y las protestas contra ella las que desempeñaron un papel relevante en las configuraciones de nuestros futuros inmediatos y, en mi caso, en mi entrada al CECC.³

Para ser honesto, no tenía idea de lo que era el Centro. Nunca había escuchado hablar de Richard Hoggart o de Stuart Hall (en ese entonces, director fundador y director adjunto, respectivamente). Llegué interesado en la "vida social" de las ideas (filosofías) y los símbolos populares, y especialmente en cómo funcionaba la música popular para conjugar la política y lo popular; también me atraían las diversas fracciones políticas y culturales de lo que entonces se conocía como "el movimiento". No sabía lo que eran los estudios culturales —mis profesores en la Universidad de Rochester me habían asegurado que intelectualmente allí me sentiría como en casa—, pero por fortuna la mayoría de las personas del Centro estaban en la misma situación que yo. Para repetir una frase común (usada por primera vez, creo, por Angela McRobbie [1994: 48]), todos sabíamos que íbamos improvisando sobre la marcha. Fue en el espacio del Centro, a menudo convulsionado, contradictorio y cargado

³ No pretendo seguir "mitificando" los sesenta. Por el contrario, creo que los desarrollos que comenzaron en las décadas del cincuenta y el sesenta configuraron buena parte de las sociedades occidentales, si no de manera más global. Sin embargo, luego de la década de 1960, las relaciones entre estos diferentes desarrollos y movimientos se han vuelto más fragmentados y menos cohesivos, y ya no están centrados en un pequeño número de lugares geográficos e institucionales, como la universidad.

de tensiones,⁴ pero para mí siempre apasionante, generoso y libre de prejuicios, donde se inició el camino de mi vida intelectual y política.

El Centro fue una respuesta a los cambios sociales y culturales que caracterizaron la vida británica de posguerra (por ejemplo, la inmigración, el impacto de la cultura estadounidense, la "desaparición" de la clase trabajadora, las nuevas relaciones internacionales) y a los desafíos políticos que estos plantearon. En un sentido más amplio, respondía, por un lado, a los rápidos procesos de cambio social y al impacto cada vez más visible de las transformaciones culturales, que parecían introducir el desorden del mundo en la agenda académica; por otro lado, era una reacción a las modificaciones que había experimentado la institución académica y a los desafíos que se le plantearon, así como a las modalidades de la práctica misma, que reclamaban cierto replanteo de la función del intelectual.

No permanecí en el Centro todo el tiempo que hubiera querido; huí de los rastros de la guerra de Vietnam en Gran Bretaña y al mismo tiempo abracé las posibilidades contraculturales de una comunidad teatral anarquista suiza itinerante. Sin duda, la brevedad de mi estancia en el CECC tuvo consecuencias, tanto positivas como negativas. Fundamentalmente, lo que me llevé del Centro no fue una noción, ni siquiera una parte en particular, de la trayectoria teórica que definía la historia del Centro, así como tampoco un conjunto específico de problemáticas asociadas con diferentes épocas y grupos del Centro, a las que me referiré pronto. Lo que me llevé de allí fue la noción de que los estudios culturales constituyen una respuesta a una serie de frustraciones relacionadas con las prácticas académicas existentes y a las críticas que se les formulaban, así como un intento de trabajar de otro modo.

Hoggart creó el Centro para desarrollar su concepción particular de que la cultura (en especial la literatura y el arte, pero también la cultura expresiva entendida en términos más amplios) ponía a disposición de aquellos que estaban entrenados para encontrarlo un tipo de conocimiento social particular que no es accesible por otros medios. Se trata de un tipo de conocimiento que Hoggart (1969; 1970) describe en varias oportunidades como poético, metafórico, intuitivo y subjetivo. Un conocimiento, un acceso privilegiado a lo que Williams (1961) llamó "estructura de sentimiento". La producción de tal conocimiento requiere un examen cuidadoso de "las palabras que aparecen en la página" mediante un "análisis literario-crítico", lo cual implica una oscilación entre lo que Hoggart (1970) denominó "leer para encontrar el tono" (en toda su com-

⁴ Muy a menudo, las tensiones se simplificaron demasiado, como si pudieran reducirse, por ejemplo, a lo indubitavelmente real, intelectual, estilístico, y a las diferencias políticas entre Richard Hoggart y Stuart Hall.

plejidad psicológica, cultural y estética) y "leer para encontrar el valor", que no es lo mismo que hacer juicios de valor. "Leer para encontrar el valor" implica develar el complejo campo de valores que está plasmado, aparece reflejado o es resistido en el trabajo. Fundamentalmente, Hoggart sostenía que esos métodos literario-críticos podían ponerse en correlación de manera productiva con un espectro de actividades y productos humanos más amplio de lo que los críticos literarios tradicionales podrían haber imaginado. En particular, Hoggart quería trasladar ese análisis del ámbito de la cultura elevada a la cultura de las clases populares y medias, que iban ocupando un lugar cada vez más central en las sociedades occidentales modernas.

Esta práctica literario-crítica definía uno de los seminarios semanales que constituyeron la actividad regular del Centro. Una vez a la semana, Hoggart (u otro miembro del cuerpo docente o un investigador invitado) nos presentaba a los alumnos una copia mimeografiada de pasajes de algún texto; al comienzo, eran de obras de la alta literatura, pero a medida que avanzaba el año, de obras literarias más populares, e incluso pasajes extraídos de los medios de comunicación. Si bien al principio podíamos identificar las obras, con el correr de los meses a menudo se nos presentaban textos sin referencia alguna para que imagináramos su procedencia. A veces se nos pedía que comparásemos pasajes y que, a través de un examen metódico, determinásemos qué era "alta literatura", qué era literatura popular o periodismo gráfico. Pasábamos todo el año en ese seminario afilando nuestra destreza para leer y encontrar el tono y los valores.⁵

Había otros dos seminarios. Uno era un seminario de lectura, que más tarde se llamó seminario de teoría, a cargo de Stuart Hall, en el que leíamos un enorme abanico de textos de teoría sociológica y antropológica, pragmatismo, existencialismo, semiótica, etc., y en el cual explorábamos cómo teorizar el proyecto, en líneas generales, aunque un poco ingenuamente, en términos de las relaciones entre la cultura y la sociedad tal como las habían formulado Raymond Williams y Richard Hoggart. El segundo era un seminario de investigación, en el que los alumnos debíamos presentar nuestra propia investigación y, más tarde, se formulaba un proyecto de investigación colectivo y en colabo-

⁵ Recuerdo el primer seminario, cuando Richard Hoggart repartió copias de las primeras estrofas de "El tigre", de William Blake, y nos dejó trabajar. Al cabo de algunas horas de conversación y análisis, estábamos listos para presentar nuestra lectura colectiva a Hoggart. A pesar de que confiábamos haber hecho un trabajo razonable (habíamos leído minuciosamente las palabras que aparecían en la página), Hoggart no tardó en minar nuestra confianza y nos proporcionó apenas un indicio de lo que esa lectura minuciosa tendría para decir acerca del texto.

ración en torno a un texto específico, "La cura para el matrimonio".⁶ Era aquí, en la práctica y en la investigación, donde los participantes tratábamos de descifrar qué eran los estudios culturales y qué quería decir abocarse a ellos: ¿qué significaba concebir la cultura en su articulación con la sociedad, y la sociedad a través de la cultura? Y era aquí donde los participantes tratábamos de aceptar la exigencia de complejidad e interdisciplinariedad que estaba implícita en la definición que daba Williams (1961: 63): los estudios culturales son "el estudio de las relaciones entre los elementos que conforman un estilo de vida en su totalidad" y constituyen además "el intento de descubrir la naturaleza de la organización que constituye el complejo de esas relaciones".

Lo que me cautivaba, antes que la práctica crítica (por ejemplo, encontrar los valores en los textos), eran las preguntas más amplias que, para Hoggart y Hall, fundaban este proyecto. La pregunta que Hoggart (1969: 18) les planteaba a los textos no era qué hacen las personas con un texto —que luego sí fue la pregunta que se planteó en el Centro— sino "qué relación tiene este texto complejo con la vida imaginativa de los individuos que conforman su público". Para Hoggart, la cultura nos aporta el conocimiento de la vida encarnada, la vida vivida en toda su complejidad, la totalidad experiencial de la vida, o lo que Auden denominó (y Hoggart citaba con frecuencia) "el mundo real de teología y caballos". La cultura nos da acceso a la textura de la vida tal como es vivida, tal como se desarrolla en un contexto histórico y moral particular; nos dice cómo era vivir en cierto momento y en cierto lugar.⁷

Desde luego, esta visión fue reformulada por las propias condiciones materiales del Centro, que incluían:

1. Su marginalidad física (el Centro funcionaba en una casa prefabricada ubicada en el límite del campus), pero también la marginalidad académica del trabajo que allí se desarrollaba. Después de todo, Hoggart había sido contratado por la Universidad de Birmingham como especialista en Auden, no como autor de *The Uses of Literacy* (1957). Si bien el departamento de lengua inglesa y

6 El proyecto colectivo "La cura para el matrimonio" fue en gran medida un esfuerzo por desentrañar cómo hacer un trabajo en colaboración. Lamentablemente, el informe final, que elaboró Stuart Hall, se perdió, aunque espero reconstruirlo a partir de sus notas. Lo interesante es que este proyecto temprano se centraba no sólo en cuestiones relativas a los medios de las mujeres, sino también en cuestiones que recién se estaban definiendo como intereses feministas.

7 Esto podría sugerir que Hoggart y Williams fueron precursores del interés contemporáneo en cuestiones relativas a la encarnación y el afecto, y a la vida cotidiana.

la universidad aceptaron su condición de abrir el Centro, nunca le brindaron un verdadero apoyo.

2. Las contradicciones políticas de la experiencia de la década de 1960.
3. La enorme diversidad, rayana en lo caótico, que existía en el Centro. Esta diversidad era uno de sus rasgos constantes y consistentes, aunque a menudo queda eclipsada por historias que sólo presentan "la diversidad ganadora" (para usar una frase que John Clarke me enseñó).
4. Los alumnos de posgrado más bien atípicos que poblaban el Centro. Muchos eran estudiantes de tiempo parcial de las cercanías que trabajaban y vivían en otro lado. Casi todos tenían lo que no puede más que describirse como intereses atípicos y formaciones atípicas (al menos, para lo que era la educación superior inglesa en ese momento). Sin embargo, fundamentalmente, la mayoría de ellos estaban involucrados en sus temas de una manera que no era puramente académica, sino como participantes que (al estar modelados por las prácticas y relaciones que estaban estudiando) de alguna manera estaban consagrados políticamente a las preguntas que trataban de formular.⁸

Los estudios culturales se plantearon como una especie de imaginario discursivo en el Centro, que daba por sentado que la cultura (los símbolos, el lenguaje) era importante, pero que también importaba el trabajo intelectual, no sólo dentro del ámbito académico, sino fundamentalmente fuera de él. En este sentido, el Centro parecía buscar que el medio académico escuchara las demandas de la política, las demandas del mundo exterior a (o en intersección con) la academia, y que produjera algo que valiera la pena decirse tanto fuera como dentro de ella, de manera que quienes estaban abocados a la política social y cotidiana quisieran escuchar ese trabajo intelectual e incluso, tal vez, participar en su producción. Cuando se profería alguna idea sobre los estudios culturales, por lo general era como resultado de exigencias pedagógicas: las más de las veces eran conceptualizados en términos que tenían sentido desde la perspectiva pedagógica.

Más aún, a mí, un joven en busca de un proyecto que pudiera conjugar mis diversas pasiones, compromisos e intereses, me parecía que el Centro no trataba de crear una nueva norma o un nuevo campo académico, sino que

8 Charlotte Brunsdon (1996) destaca la escasa cantidad de alumnos del CECC que terminaron el programa.

procuraba articular un tipo diferente de proyecto intelectual, una manera diferente de hacer y responder preguntas. Es decir, lo impulsaba la percepción de la incapacidad de las normas académicas dominantes para proporcionar respuestas adecuadas a preguntas apremiantes y fundamentales de la época, preguntas que requerían un nuevo abordaje del proyecto de comprender las realidades sociales y las posibilidades humanas. Pero, más aún, era la imposibilidad de las normas académicas dominantes tan siquiera de formular aquellas preguntas que eran de interés de los estudiantes y, en términos más generales, de la población, preguntas que poco tenían que ver con las normas de las disciplinas y los cánones académicos. Las preguntas se referían precisamente a los cambios culturales y sociales que se volvían visibles "en las calles", por así decir, pero que rara vez ingresaban al ámbito académico; por ejemplo, preguntas sobre las nuevas formas de la cultura y las normas cambiantes de las relaciones sociales.⁹

En esta primera etapa del Centro, el proyecto se vivía más como un sentimiento de incomodidad e insatisfacción, y se expresaba como una crítica y una búsqueda más que como una visión acabada y positiva de alternativas coherentes. Los objetos de estas frustraciones y críticas eran un conjunto de supuestos interrelacionados acerca de la manera "correcta" de llevar adelante el trabajo intelectual: la organización disciplinaria del conocimiento, la lógica dialéctica (negativa, binaria) de los argumentos teóricos, el afán de reduccionismo y simplificación, la pretensión de universalismo y el deseo de completitud, la exigencia de una objetividad que dejaba por fuera no sólo toda pasión y compromiso, sino también las preguntas acerca de la cultura y el cambio. Todo esto parecía caracterizar las prácticas dominantes de las ciencias humanas, incluso de la filosofía, las letras y las artes —las humanidades—, y sin embargo era profundamente inadecuado para las exigencias del mundo en el que vivíamos quienes estábamos en el Centro y para los cambios que tenían lugar en ese mundo.

En consonancia con su visión inicial, el Centro presentaba sus compromisos epistemológicos como rechazos implícitos y a veces bastante rudimentarios de esas lógicas básicas dominantes de la actividad académica. En primer lugar, se partía de una sensación de incomodidad con la organización disciplinaria del conocimiento (pero no de su completo rechazo), en la medida en

⁹ Entonces, cuando se le pregunta a Williams (1979) acerca de los límites de los cambios en la cultura universitaria en la década de 1960, este responde que el cuerpo docente nunca pudo o quiso renunciar al poder de hacer las preguntas. Tal vez esta perspectiva tenga sus raíces en los escenarios pedagógicos no tradicionales con los cuales muchas figuras clave de los estudios culturales comenzaron sus carreras.

que se esforzaba por encontrar la manera de reunir los diversos cuerpos de experiencia y saber. Pero el supuesto fundamental que guiaba el trabajo del Centro, a saber, que la existencia humana sólo podía entenderse de manera relacional —un supuesto que se encapsulaba en las primeras concepciones del campo como "cultura y sociedad"—, significaba que los estudios culturales no podían sino transgredir las fronteras entre las disciplinas. Tendrían que tomar los objetos que "constituían" una serie de disciplinas, pero también tendrían que cambiarlos, precisamente porque tales objetos disciplinarios aún no eran entendidos de manera relacional.

Con el mismo grado de importancia, la noción de que ningún aspecto de la vida humana (así como tampoco la vida humana en su totalidad vivida) podía ser separado de cuestiones relacionadas con la cultura ni de los efectos que esta producía también significaba que los estudios culturales transformarían los objetos disciplinarios aún más, dado que tendrían que ser concebidos a través de las lentes de la cultura, como construidos siempre discursivamente, al menos en parte. Como resultado, tendrían que ser interdisciplinarios y anti-disciplinarios; tendrían que transformar las disciplinas, aun cuando se basasen en ellas, y tendrían que reflexionar acerca de los modos en que lo lograban, sin dejar de tomar conciencia de sus propias condiciones de producción de conocimientos. Así, si bien a menudo se afirma que las primeras investigaciones británicas del área reunieron los estudios literarios y sociológicos, creo que es mejor pensar que reescribieron lo que significa llevar a cabo alguno de ellos, precisamente porque deben hacerse juntos. De este modo, los estudios culturales conllevaban cierto riesgo. Requerían que se hablase por fuera o más allá de las propias competencias disciplinarias acreditadas.

En segundo lugar, se partía de una sensación de incomodidad con la lógica de la argumentación y de desacuerdo con las humanidades, que tendían a operar en términos de oposición, negación y contaminación.¹⁰ Los desacuerdos suelen pensarse como contradicciones, oposiciones binarias, entre cuyos términos se debe elegir, y se supone que la elección de uno entraña la negación del otro. Más aún, el otro negado, el camino que no se ha tomado, por así decir, con frecuencia es condenado, por considerársele no sólo un error, sino también una alternativa en cierto sentido peligrosa, que amenaza los valores, los parámetros, los deseos asumidos, etc. Esto era lo que sucedía, tanto si se trataba de paradigmas (humanismo/estructuralismo, materialismo/idealismo) como de política (dominación/subordinación, poder/resistencia,

¹⁰ La deconstrucción aborda esta lógica, aunque no la menoscaba tanto como la reitera constantemente, aun cuando demuestra que nunca puede lograr la negación misma que la pone en movimiento.

capitalismo/socialismo) o de problemas (individual/social, estructura/agenciamiento, estabilidad/cambio). La lógica de los estudios culturales es y siempre ha sido, en mi opinión, ocupar el terreno medio, no en el sentido de encontrar una solución de compromiso (el justo medio aristotélico), sino en el de operar en el intersticio, de abrir posibilidades, de ver multiplicidades en lugar de una simple diferencia.

En tercer lugar, se partía de una sensación de incomodidad con el hecho de que el reduccionismo se naturalizase como la práctica de la mayoría de las formas modernas de producción de conocimientos. Estas formas suponen que la "explicación" o la comprensión necesariamente van de lo complejo a lo simple, de lo concreto a lo ejemplar, de lo singular a lo típico. Los estudios culturales se construyen a partir del deseo de encontrar una manera de conservar la complejidad de la realidad humana, de negarse a reducir la vida o el poder humanos a una dimensión, un eje, un marco explicativo. Se niegan a reducir la complejidad de la realidad a un único plano o dominio de la existencia, ya sea la biología, la economía, la política de Estado, lo social, las relaciones sexuales o incluso la cultura. Cada uno de estos planos existe en relación con los demás sin reducirse a ninguno de ellos. Así, a diferencia de otras teorías culturales contemporáneas, para este enfoque hay realidades materiales (no discursivas) que tienen efectos reales, medibles. ¡No todo se lee en términos de cultura! No se trata el mundo como si todo fuese sólo cultura; no se niega la existencia material del mundo aparte de las formas en que los seres humanos lo entienden y se expresan acerca de él. Esta visión no constituye una forma de idealismo radical en el que el mundo real desaparece en los significados que (como mentes o hablantes) construimos para él. Su construccionismo no es simplemente una versión del construccionismo social, sino más bien un reconocimiento de la multiplicidad de agentes.

Los estudios culturales tratan, en la medida de lo posible, de aceptar el hecho de que las cosas siempre son más complicadas de lo que una trayectoria o un juicio pueden tematizar. Si el mundo es complejo y cambiante, entonces parecería obvio —aunque para mí fue algo absolutamente nuevo— que la práctica de la producción de conocimientos requiera algo más que descubrir siempre lo que ya sabemos. En otras palabras, el punto al que arribemos, en nuestros análisis de lo que está ocurriendo, rara vez será aquel del que partimos, o incluso aquel al que hubiésemos esperado llegar. En lugar de la retórica disyuntiva (o bien... o bien...) de la práctica académica moderna, se adopta una retórica conjuntiva, "sí (eso es verdad), pero también lo es... (y también... y también...)", una lógica de "sí, y... y... y...", en la que cada cláusula adicional transforma los significados y efectos de las anteriores.

Los que participaban en este proyecto tampoco estaban dispuestos a posponer las dificultades, las contradicciones, los excesos, las resistencias —que siem-

pre habían vuelto inadecuadas las explicaciones singulares—, para dar lugar a una idea de último momento, una adenda, un último capítulo, por así decir. Se reconocía que las personas (grupos, instituciones, Estados, etc.) intentan lograr todo tipo de cosas, pero que el intento no es lo mismo que el éxito, y que las acciones humanas muchas veces consisten tanto en sumar éxitos como en lidiar con los fracasos. La realidad está hecha tanto de configuraciones de desórdenes, fracasos y aprietos, presiones, fuerzas y posibilidades, como de visiones y logros. Las complejidades, de hecho, son precisamente la trama misma de la realidad vivida, y deben incluirse de entrada. Este compromiso con la complejidad, entonces, también implica un compromiso político fundamental, a saber, que reducir la complejidad a la simplicidad nunca favorece el cambio. ¡Los estudios culturales, por lo tanto, son decididamente antirreduccionistas!

En cuarto lugar, quienes estaban en el Centro sospechaban de las pretensiones de universalismo de buena parte de la academia, que consistían en suponer que las teorías, los conceptos y las relaciones, sean cuales fueren las condiciones en las que están incluidos dentro de la teoría misma, son universalmente aplicables. Ahora bien, mientras que muchos proyectos intelectuales contemporáneos se oponen a esa universalidad, por lo general bajo la forma de teorías particulares que muchas veces parecen implicar el relativismo (u ofrecer poca resistencia a que se las tilde de relativistas), lo que vi en el trabajo que se desarrollaba en el Centro fue un intento de reflexionar acerca del conocimiento de manera contextual,¹¹ de ofrecer conocimientos que no aspirasen a abarcar el mundo entero. Siempre he pensado (y un poco más adelante trataré de argumentar) que lo que define la especificidad de los estudios culturales es este esfuerzo por realizar un trabajo radicalmente contextualista, por poner ese contextualismo en relación no sólo con el objeto, sino también con la teoría y la política, por oponerse al universalismo científico y epistemológico.

¹¹ Los estudios culturales no ofrecen una versión de la teoría de la perspectiva o el punto de vista; estas teorías no pueden escapar al supuesto implícito de que existe algo sobre lo cual se tiene una perspectiva o que la perspectiva que se tiene se define a partir del propio sistema de identidades e identificaciones. En cambio, la perspectiva de los estudios culturales sugiere una especie de "conocimiento situado" (Haraway, 1988), en el cual el conocimiento es un mapa producido por la trayectoria que se sigue, un mapa que "fabrica" lo real. Así, mientras que los estudios culturales requieren una autorreflexividad rigurosa acerca de los modos en que "caminamos" a través de los mundos en los que siempre estamos involucrados, esto no es entendido como un reconocimiento de las predeterminaciones, identidades o limitaciones, ya que las únicas limitaciones de las que realmente vale la pena hablar son aquellas de las que no somos conscientes.

En estrecha relación con el deseo de universalismo, en especial en las ciencias humanas, está el deseo de completitud (y un deseo de protegerse a uno mismo de la posibilidad de crítica). Tal sueño de un análisis perfecto no sólo proporcionaría la medida de nuestra erudición, sino que también garantizaría la política (la pureza y la utilidad política) de nuestra labor; aspira a garantizar que nuestro trabajo produzca sólo los efectos que queremos y a ponernos a salvo de la posibilidad de ser cooptados. Este deseo se refleja en la práctica cada vez más común de la crítica dentro de las humanidades, según la cual es inevitable que todo análisis nos desilusione, puesto que nunca puede ser completo. Más comúnmente, esto toma la forma de los argumentos por ausencia: no hablamos de "lo que sea". Lo que es más, e incluso más dañino, tales fallas marcan la complicidad de todo análisis incompleto con los mismos sistemas de poder que aquel procura comprender y cuestionar. Otra vez, el trabajo del Centro parecía oponerse a esas prácticas y a esos supuestos. Los estudios culturales simplemente rechazaron la idea de que tales garantías fuesen posibles; la complejidad del mundo implicaba, sin más, que era necesario seguir trabajando, continuar teorizando, aceptando que el fracaso es parte del camino que nos conduce a relatar mejores historias.

Y por último, en el Centro había una resistencia fundamental a ceder a la exigencia que tan enérgicamente imponía la academia de dejar de lado las pasiones, las simpatías biográficas y los compromisos políticos en nombre de una objetividad espuriamente intelectual espuria (léase científica). Los estudios culturales, al igual que los pragmatistas (que tanta influencia ejercieron en mi tutor de tesis James Carey), sabían que sin tales conexiones con el mundo, con nuestras vidas y con las vidas de los demás no hay deseo, necesidad ni posibilidad de conocimiento. El conocimiento siempre se basa en una relación visceral. Y si bien procuramos comprender mejor las cosas para, de alguna manera, encontrar otras posibilidades políticas, no puede haber ninguna garantía de utilidad, resultado o pureza políticos. El proyecto busca combinar el rigor y la competencia académicos con la pasión y el compromiso sociales.

Al mismo tiempo, el Centro tenía una suerte de modestia respecto de sí mismo y de su práctica, una característica que espero nunca se pierda. Nadie en el Centro pensaba que lo que hacía era necesaria o absolutamente mejor o más importante que otras formas de trabajo intelectual. Nadie pensaba que todos debían abocarse a este campo, o que contaban las únicas historias que merecían ser contadas. Algunos suelen negar esta modestia, al sacar el trabajo del Centro de contexto y, por lo tanto, de sus propias interrogaciones. Los estudios culturales se afanan por evitar lo que yo llamaría "hiperinflación de las (pequeñas) disciplinas" y, a menudo, incluso de las pequeñas diferencias. Me refiero aquí no tanto a la universalización de las teorías, sino a la de las categorías académicas, donde nociones como las de "cultura", "comunicación",

"performance", "cartografía" o "retórica" no sólo se adjudican una omnipresencia (que todo es "x" o que "x" está en todas partes, y no que todo puede existir en ciertas relaciones con "x"), sino que además sostienen que ese concepto es de alguna manera central. Debo admitir que siempre me resulta sospechosa cualquier formación intelectual que considere que su punto de mira, su concepto teórico fundador, es precisamente aquello que buscábamos desde hacía tanto tiempo. Raras veces estos conceptos se definen o ubican de una manera que no sea puramente teórica o aun ontológica. Es decir, si no se especifican en forma clara las consecuencias empíricas del concepto, es imposible saber cuáles son las implicancias del argumento o qué diferencia introduce tal concepto. Esa hiperinflación se logra de varias maneras: 1) leyendo el trabajo de cada intelectual que a uno le gusta como un ejemplo de "x", ya sea que el autor lo sepa o no; 2) si un autor usa "x" como un momento particular en un argumento más amplio, leyendo el todo como si ejemplificase la parte (con lo cual se vuelve un ejemplo "x"); 3) apropiándose subrepticamente de la polisemia sin teorizarla, de manera que se vuelve posible jugar con las ambigüedades; y 4) aplicando el concepto a un universo de objetos cada vez mayor. Y si bien los estudios culturales a menudo se ligan a un discurso imperializante de este tipo, creo que este básicamente viola el espíritu y la práctica llevada a cabo en el Centro.

Según mi percepción, el Centro intentaba hacer algo que yo no había visto hasta ese momento: reunir una fe en la importancia del mejor conocimiento —el producido de manera más rigurosa—, un reconocimiento del desorden que reinaba en el mundo fuera de las categorías académicas y un compromiso con la responsabilidad política del intelectual. Esta búsqueda de una contralógica epistemológica, de una forma diferente de realizar el trabajo intelectual, era lo que yo veía en el Centro, al menos en lo que recuerdo de mi experiencia allí. Y esa experiencia, así como las relaciones que establecí con las personas que allí trabajaban, especialmente Stuart Hall (y luego otros participantes que llegaron más tarde), perfilaron mi carrera académica desde entonces. La mayor parte de lo que he descrito estaba, en el mejor de los casos, implícito, aún en estado naciente, en los primeros tiempos del Centro. Resultaba claro que había una problemática epistemológica: el desafío, el proyecto, era encontrar una práctica diferente para la producción de conocimientos, que no sólo rechazara las prácticas intelectuales dominantes de las ciencias humanas, sino que también hallara una expresión positiva, en su epistemología misma, de su profundo compromiso con (y una ontología de) la relacionalidad y la efectividad necesarias de la cultura. Estas lógicas también reunían, en calidad de prácticas y proyectos intelectuales, a los estudios culturales británicos con el trabajo de Jim Carey, mi maestro en los Estados Unidos, a quien Stuart Hall me recomendó como la única persona que conocía por entonces que

estuviera comprometida con este campo en ese país. Y si bien en ese entonces yo no tenía idea de qué eran (y confieso con vergüenza que no la tuve hasta mucho después), ellos me pusieron en contacto con otros intelectuales de otras partes del mundo, y de otros tipos de instituciones, para trabajar en un proyecto similar.

LOS ESTUDIOS CULTURALES COMO CONTEXTUALIDAD RADICAL

He afirmado que los estudios culturales se definen por su práctica; ahora quiero sugerir que esa práctica define su proyecto como un intento riguroso de contextualizar el trabajo político e intelectual de manera tal que el contexto defina tanto su objeto como su práctica. En una entrevista inédita que le hizo Bill Schwartz, Hall caracterizó de manera explícita la "perspectiva intelectual" de los estudios culturales como una interrogación de los contextos (Hall usa el término "coyuntura", que puede definirse brevemente como una forma particular de construir contextos): "Tienen una vocación intelectual de producir una comprensión crítica de una coyuntura, una coyuntura cultural-histórica". Y, nuevamente, al referirse al proyecto colectivo del Centro, afirmó: "Desde el comienzo pensamos que los estudios culturales tenían que ver con el compromiso de comprender las coyunturas".

Los estudios culturales comienzan con el supuesto de relacionalidad, que comparten con otros proyectos y otras formaciones, pero consideran que esta significa o, mejor, equivale a la afirmación en apariencia más radical de contextualidad: que la identidad, la significancia y los efectos de cualquier práctica o acontecimiento (incluyendo las prácticas y los acontecimientos culturales) se definen sólo por el complejo conjunto de relaciones que los rodean, interpenetran y configuran y que los convierten en lo que son. Ningún elemento puede ser aislado de sus relaciones, aunque esas relaciones puedan modificarse y de hecho se modifican constantemente. Cualquier acontecimiento sólo puede ser entendido de manera relacional, como una condensación de múltiples determinaciones y efectos. Se expresa, así, el compromiso con la apertura y la contingencia de la realidad social, donde el cambio es lo dado o la norma. Este contextualismo radical constituye el corazón de los estudios culturales.¹²

12 Quiero reconocer otra línea de pensamiento radicalmente contextual en el análisis contemporáneo, a saber, el de la genealogía de Foucault. Foucault (1977) ofrece una de las muchas descripciones de la genealogía como una práctica contextual: 1) como la comprensión de los acontecimientos en términos de la articulación de singularidades dentro de las relaciones de fuerza;

Esta es la razón por la cual, por ejemplo, al escribir acerca de *Policing the Crisis* (Hall, Critcher y otros, 1978), Hall (1998b: 192) afirma:

Si sólo se hubiera considerado la raza como un tema relacionado con los negros, se habría observado el impacto que han tenido las políticas relativas al orden público en las comunidades locales, pero nunca se habría apreciado hasta qué punto la cuestión de la raza y el delito ha funcionado como el prisma de una crisis social mucho más profunda. No se habría mirado el cuadro más general. Se habría escrito un texto sobre negros, pero no se habría escrito un texto de estudios culturales porque no se habría visto esta articulación con los políticos, la institución judicial, el estado de ánimo de la gente, la política, así como la comunidad, la pobreza de los negros y la discriminación.

De manera similar, Hall siempre sitúa (es decir, contextualiza) su trabajo sobre la raza, como cuando declara (1995: 53-54): "Nunca consideré que la raza y la etnia fueran una especie de subcategorías: siempre trabajé sobre toda la formación social, que está racializada". El resultado, desde luego, es que ninguna discusión sobre cuestiones relativas a la raza y a la etnia puede ser separada del contexto particular en el que se sitúa y al cual se dirige. Hall (1997a: 157) es rigurosamente coherente al respecto: "No reivindico, para mi particular versión de una noción no esencialista de la raza, la corrección eterna. Apenas puedo reivindicar para ella cierta verdad coyuntural [por el momento, léase 'contextual']". Es muy fácil olvidar —y se lo suele hacer— que el trabajo sobre el racismo y, a partir de él, sobre la identidad en sus diversas formas se lleva a cabo en el contexto de cuestiones relativas a una formación social cambiante específica y como respuesta a ella. Es decir que la contextualidad radical de esta perspectiva, si bien es teórica, nunca lo es de manera pura; sus preocupaciones políticas la definen y a la vez la limitan. En palabras de Hall (comunicación personal, 10 de abril de 2005), los estudios culturales abordan su contextualismo en forma "práctica".

Este contextualismo radical se plasma en el concepto de articulación. La articulación designa tanto los procesos básicos de producción de la realidad, de producción de contextos y de poder (es decir, la determinación o la efec-

2) como la teoría de la contingencia; 3) como la búsqueda de acontecimientos "en los lugares menos prometedores"; y 4) como contramemoria, para transformar la temporalidad de la historia misma. Mi agradecimiento a Josh Smicker por su ayuda en estas y otras cuestiones.