

## Marxismo y estudios culturales (nota breve para una discusión).

J. Carlos FERNÁNDEZ SERRATO

El título de nuestro trabajo debería parecer ocioso, puesto que el origen de los *cultural studies* en tanto “antidisciplina”, o punto de vista teórico marcado por el eclecticismo metodológico, o criticismo radical, o perspectivas culturalistas de análisis de la realidad, etc., se liga directamente en su origen al pensamiento marxista y a una militancia política izquierdista, aunque, ciertamente, poco dada a la aceptación de dogmatismos sectarios. Tal como los conocemos hoy, los *cultural studies* forjan sus principios a finales de la década de los cincuenta y comienzos de los años sesenta del pasado siglo con los estudios sobre cultura popular producidos en el seno de la denominada Escuela de Birmingham, agrupada en torno de Raymond Williams y Edward P. Thomson, teóricos declaradamente marxistas y, no obstante, enfrentados a las concepciones mecanicistas que habían dominado hasta entonces el pensamiento crítico izquierdista. El ensayo que todos consideran fundador de la “antidisciplina” y punto de arranque de los *cultural studies* en el ámbito anglosajón es el trabajo que otro marxista, Richard Hoggart, publicó en 1957 bajo el título de *The Uses of Literacy: Aspects of Working-Class Life with Special References to Publications and Entertainments*, donde se ocupa de estudiar la proyección de la ideología sobre las clases populares llevada a cabo por los medios y géneros de la comunicación masiva contemporánea, un planteamiento que desarrolla desde una clara perspectiva de denuncia social y crítica antiburguesa. Sin embargo, en un reciente volumen en el que Armand Mattelart y Érik Neveu (2003) repasan (con aguda y acertadísima revisión crítica que compartimos, aunque en algunos puntos concretos nos atrevamos a disentir) la historia de los estudios culturales, se nos advierte que en los últimos tiempos, comandados por las modas universitarias norteamericanas (seguidas, al parecer —aunque a nosotros nos parece más bien lo contrario—, mayoritariamente en Europa, Latinoamérica y Australia), los estudios culturales han dado un giro hacia la “deconstrucción”<sup>1</sup> de la línea marcada por Birmingham cuya consecuencia ha sido reducir lo cultural a un simple “calidoscopio de flujos culturales (...) hasta olvidar que nuestras sociedades también se rigen mediante relaciones económicas y políticas” (Mattelart y Neveu, 2003: 18). Carlos Reynoso (2000: 9), era aún más duro cuando escribía que “el *ethos* postmoderno de los estudios culturales podrá ser nihilista, crítico y escéptico, pero no por ello deja de ser feliz. (...) Mientras posan de alternativos y marginales, sus ideólogos se saben dominantes y reinan ahora en la academia”. A pesar de todo, Reynoso reconoce también otra dominante en los estudios culturales, aquella que nos la muestra como una clara tendencia crítica que se levanta frente a las complacencias del capitalismo tardío, matizando, eso sí, que “si bien los estudios culturales han desafiado con pertinacia al pensamiento liberal y conservador, el hecho concreto es que han estado más preocupados por lo que ellos perciben como las limitaciones y las rigideces del pensamiento de izquierda” (Reynoso, 2000: 177). Eduardo Grüner, por su parte, formulaba dos años atrás “la sospecha de que los estudios culturales (...), a pesar de su carrera

vertiginosa, podrían haber entrado en su etapa de envejecimiento, incapaces e indeseosos como están de articular sus ‘pequeñas historias’ en un horizonte más totalizador que permitiera darles su verdadera dimensión” (Grüner, 2002: 23).

El caso es que, a lo que se nos alcanza, tanto Mattelart y Neveau, como Reynoso y Grüner *están haciendo* estudios culturales, esto es, se *inscriben* decididamente en la perspectiva teórica que critican (¿alguien podría dudar de la evidente conexión de intereses con Birmingham —no hablo de interinfluencia por entonces— del temprano libro de Mattelart y Dorfmann, *Para leer al Pato Donald*, por ejemplo?). ¿No sería la reivindicación de una *Teoría crítica* de la cultura propugnada por Grüner una corriente ya existente desde sus inicios en los estudios culturales? ¿Alguien podría dudar de la influencia del marxismo de Gramsci o de Sartre en la gestación de los *cultural studies* en el ámbito anglosajón? ¿Alguien podría dudar de la conexión que existe desde mediados de los años sesenta entre los estudios culturales y el marxismo estructuralista de Althusser y sus seguidores de la sociocrítica francesa? ¿Alguien podría dudar de que el poso sociosemiótico y de las filosofías críticas de Foucault, Deleuze y Derrida, que se dejan ver en los últimos trabajos de los estudios culturales, no es en absoluto reaccionario ni antimarxista, sino justo una perspectiva hermana —por no decir directamente heredera— en la búsqueda de un análisis crítico de la sociedad que posibilite nuevas políticas de liberación que se respondan efectivamente a las nuevas estrategias de dominación desplegadas por la *sociedades de control* tardocapitalistas?

Creemos que negar tales argumentos no es posible, lo cual nos autoriza desde el comienzo no sólo a defender la posibilidad de contacto entre la filosofía marxista y los estudios culturales, sino a postular su estrecha relación. Otra cosa es que, en cuanto esa perspectiva de teoría crítica cultural que surge de las preocupaciones sobre qué son y a qué se deben las transformaciones de la cultura popular y las estrategias de dominación que se proyectan materialmente desde la *lógica cultural del capitalismo tardío* (Jameson, 1984a), se convierte en perspectiva dominante o en moda triunfante —como se prefiera—, cambie o al menos se amplíe su abanico de temas y sus protocolos de análisis, volviéndose más heterogénea tanto en la resultante ideológica de sus conclusiones críticas, como en la valoración política del presente que de ellas se desprende. Pero no creemos que con ello se haya producido la destrucción de los intereses críticos que animaron el nacimiento de los estudios culturales, sino que, en todo caso, se ha generado un territorio de diálogo o discusión crítica (no dialéctico, ciertamente) enormemente rico y sugerente, cuya repercusión sobre el análisis de la realidad social y cultural contemporánea radica básicamente en el establecimiento de diverso ejes:

1. Un remarcado protagonismo de los análisis de tipo discursivo: no en vano Ch. Barker y D. Galasinski (2001) consideran que los estudios culturales forman parte del llamado *linguistic turn* observable en las ciencias sociales desde al menos los años setenta del pasado siglo, y ya Raymond Williams definía la cultura como un *sistema signifiante materializado* (Williams, 1981: 228). A la vez, no deja de tenerse en cuenta la importancia de la actividad cultural para la construcción del imaginario social y de los discursos tanto de autoridad como de subversión, recordando, si bien de forma menos sistemática, la concepción de los Aparatos Ideológicos del Estado y el funcionamiento de la causalidad estructural que propuso Louis Althusser.
2. Una reivindicación de la hermenéutica y de la valoración crítica (que toma como propia la idea de que todo pensamiento teórico refracta ideología, aún a su pesar)

- contra el axioma estructuralista de la descripción neutral que debería regir la investigación en ciencias sociales y humanidades.
3. Una reescritura de los márgenes de la cultura popular en nuestro presente post/transmoderno de capitalismo tardío y de imperio “globalizante”.
  4. Un descubrimiento de la multiculturalidad como hecho enriquecedor y una propuesta para la reivindicación de las diferencias basada en la puesta en valor del mestizaje y del diálogo intercultural y no en la separación de esferas culturales establecidas como compartimentos estancos (deseo manifiesto de una visión reaccionaria y racista del multiculturalismo).
  5. Un espacio de discusión del *pensamiento único* que esgrime la idea del fin de la historia como fin del progreso de la sociedad, y que en los estudios culturales se suele cambiar por la idea gramsciana de la historia como un *hacer la historia*. La crítica de los grandes relatos implica una reivindicación de la historia no ya como narración, sino como espacio para ejecutar la *agentia*.
  6. Un descubrimiento de las dinámicas *micro*, frente a las totalizaciones sistemáticas del pensamiento holístico. Lo que no implica, como se suele decir (p.e. Grüner, 2002) una negación de la existencia de procesos globales y de posibilidades de descripción sistemática, sino una apertura hacia el espacio de la complejidad, de lo *polisistémico* y de las dimensiones macropolíticas y micropolíticas de la vida social.
  7. Una revisión del marxismo en cuanto eje de las filosofías de la emancipación y no en cuanto programa de aplicación política automática (el fracaso del mal llamado “socialismo real” nos advierte del peligro de fosilizar el pensamiento forjado por Marx y Engels y las estrategias políticas de Lenin y Trotsky).
  8. Una reconexión de los problemas de las políticas de emancipación con las reivindicaciones de la diferencia identitaria (teorías postcoloniales) y de género (feminismos, *queer theory*, etc.).
  9. Un desmantelamiento de la felicidad del simulacro construido por la cultura masiva y por las agendas de los media, a la vez que una rehabilitación de las subculturas y de las tendencias *underground* como espacios de transgresión y denuncia dentro de los propios géneros discursivos creados por la cultura tecnológica de masas.
  10. Una puesta de relieve de la importancia de los cambios tecnológicos en los cambios sociales.

Estos diez puntos, que a nuestro juicio constituyen los pivotes sobre los que giran las investigaciones de los estudios culturales, están organizados alrededor de una concepción *interdisciplinar* que, como ha escrito Tony Bennet (1998: 27), se corresponde con el funcionamiento de las prácticas e instituciones culturales en el contexto de relaciones de poder de diferentes clases, pero que no aspira, sin embargo, a trascender los métodos y espacios teóricos de otras disciplinas, sino a situarse a su lado como panorama de cuestionamiento crítico y espacio de debate.<sup>2</sup> Por lo demás, el enfoque que Bennet (1998: 28) considera como el más definitorio de la corriente es el que se centra en el estudio de las relaciones de poder y la lucha de clases que se proyectan en el campo cultural, es decir, la labor tradicionalmente establecida por el pensamiento marxista como deber intelectual para la toma de conciencia de la materialidad de lo real social. Bennet considera que esta ambición crítica fundante en los estudios culturales es un paso intelectual que debe conectarse con la acción social: “The ambition of cultural studies

is to develop ways of theorising relations of culture and power that will prove capable of being utilised by relevant social agents to bring about changes within the operations of those relations of culture and power” (1998: 28).

A pesar de lo dicho, Iain Chambers, uno de los más significativos representantes de la teoría postcolonial, formado en el círculo de Birmingham, en cuya escuela de estudios culturales se le suele localizar, advertía ya en una entrevista de 1998 de los mismos riesgos que provocaban las críticas de Mattelart y Neveau, Reynoso y otros:

Los estudios culturales, en cierto sentido, nacieron como una crítica a ciertas disciplinas y aspiraban a abrir un espacio crítico. Para lograrlo, tuvieron que desenvolverse o vivir “entre” las disciplinas institucionalizadas. En mi libro [se refiere a *Migración, cultura, identidad*, de 1994] critiqué algunos aspectos de la realidad actual, sobre todo en Estados Unidos, donde los estudios culturales se han convertido en una industria en expansión del mundo académico, con el riesgo de caer en la tentación de convertirse en una institución, una “Disciplina” con mayúsculas. El problema, a mi juicio, es que los estudios culturales, por definición, no pueden convertirse en una disciplina; en cierto sentido deben vivir *entre* las disciplinas, deben ser siempre esa voz crítica que se encuentra en los límites de diversas disciplinas. (Chambers, 1998: 28).

Es decir, la institucionalización de los estudios culturales como disciplina es lo que posibilita su instrumentalización como discurso académico especializado que tiene su principio y su fin en la academia, lo que lleva inevitablemente a la desautomatización de su potencial crítico y de su carácter subversivo. Ello pone en peligro su concepción primera como crítica de las proyecciones del poder sobre la cultura y de las situaciones de dominación que pueden leerse en el universo simbólico, convirtiéndola en un simple vehículo de ascenso profesional en la carrera universitaria.

Sin embargo, no todas las tendencias de los estudios culturales en los últimos tiempos pueden adscribirse a ese vetetismo o a la rutinaria repetición de tics metodológicos. En el ámbito latinoamericano, el ejemplo de Néstor García Canclini y sus estudios sobre globalización, interculturalidad e hibridismo, que siguen muy de cerca a Homi Bhabha y a Edward Said, son sumamente interesantes (lo que no implica que resulten indiscutibles). En el más cercano a nosotros, el pensamiento que se desarrolla en España, hay que citar a Jenaro Talens y sus estudios sobre la producción del sentido en los discursos culturales (de la poesía a la música pop, de Cervantes a Buñuel y de la semiótica artística al análisis del discurso cinematográfico) o a Antonio Méndez Rubio y sus dos ejemplares ensayos sobre el estado de la cultura popular y la posibilidad de construcción de un discurso crítico partiendo de la redefinición de lo popular como agente social solidario. En los tres casos citados, los autores llegan desde una concepción realmente interdisciplinaria del análisis cultural y con una fuerte formación en semiótica, sociología, teoría literaria, teorías de la comunicación y materialismo marxista. Salvo quizá en el caso de Canclini, donde sí hay una reivindicación del rótulo específico de “estudios culturales” —o al menos eso le reprocha Reynoso (2000)—, ni Talens, ni Méndez Rubio se autocalifican como integrantes de la “escuela” anglófila triunfante, aunque pueden verse sus coincidencias en la orientación crítica y las perspectivas teóricas desde las que escriben.

Los ejemplos anteriores han sido limitados a propósito y cogidos al vuelo entre los autores a los que leo habitualmente, puesto que me niego de principio (y ahora hablo a conciencia en primera persona) a esgrimir una coartada que defina a los estudios culturales como una

escuela cerrada, con protocolos de actuación prefijados, más allá de la situación en un espacio *entre* disciplinas y una postura de crítica activa que desmantela las ilusiones democratizadoras y populistas del estado actual del capitalismo transnacional, las sociedades de control que les corresponden y la lógica de la superficialidad espectacular de la cultura de masas oficial. Si eso es lo que se critica, la fosilización en “disciplina”, la competencia con las otras disciplinas tradicionalmente asentadas en el ámbito académico (la antropología, la sociología, la psicología social, la economía política, la lingüística, la teoría literaria y artística, la historia, la teoría de la comunicación...), ninguno de los autores citados y, muy especialmente en lo que toca a Talens y Méndez Rubio, ponen en duda la legitimidad, científicidad y operatividad de las tradiciones instauradas de las ciencias sociales. Ese es un error, quizá achacable al vetetismo imperante en el mercado intelectual norteamericano, pero no a los autores que traigo a colación. De esta manera, lo que estamos defendiendo aquí es la visión de los estudios culturales como una crítica intempestiva, si se quiere contextualizada por la crisis de valores de la postmodernidad, por la revolución tecnocomunicacional y por la reorganización del capitalismo en el nuevo panorama imperial, pero no una disciplina a la que sacralizar como nueva salvadora del humanismo, ni siquiera como un nuevo paradigma de las ciencias sociales.

La durísima crítica de Reynoso (2000: 302-311), que refleja la postura de quien ve injustamente amenazada una disciplina científica y productiva como la antropología por los juegos sofisticados de los escritores adscritos a la nueva corriente, no debe cegarnos. Todo cuanto dice es achacable a los estudios culturales (y también a determinadas corrientes y/o autores de las ciencias sociales defendidas por Reynoso) si se entienden meramente como una operación falsamente teórica de copar espacios académicos y rentabilizar económicamente escrituras con pose de rebeldía. Pero la producción del debate, la suscitación de la duda, el cuestionamiento de la legitimidad de los valores científicos sobre los que se asientan esas mismas disciplinas serias y científicas, la denuncia de las relaciones de dominación en la construcción de los discursos culturales y, por lo tanto, de los valores dominantes que generarán pautas de comportamiento social en absoluto reductibles a modas o discursos, el ejercicio de la crítica, en suma, desde una postura *entre* las disciplinas que no se considera a sí misma como absolutamente verdadera sino como una provocación para revisar lo asumido consuetudinariamente, no puede ser entendida más que como un saludable ejercicio de agudeza intelectual y como una propuesta de revisión de los métodos y fines de las mismas ciencias sociales y de su responsabilidad en cuanto productivas y reproductoras de ideología (como todo discurso social, incluido el criticismo culturalista, naturalmente).

Si esto es o no compatible con una filosofía marxista y con una práctica política de izquierdas dependerá del caso analizado. ¿Puede denunciarse como intelectual reaccionario a E. Said, como impostura teórica la idea de “comunidades imaginadas” de Benedict Anderson, como falsedad tranquilizadora que esconde la explotación racista occidental la idea de la hibridación y de cultura *in-between* de H. Bhabha? ¿Entran o no Frederic Jameson o Gayatri Spivak en el territorio de los estudios culturales? ¿Expulsa a sus ensayos de la etiqueta de estudios culturales la querencia semiótica de Talens o la sociocrítica de Méndez Rubio?

Si empezamos a establecer quién o qué entra dentro de una etiqueta predefinida *a priori* ni estamos entendiendo lo que proponía Tony Bennet en la cita que recogíamos más arriba, ni tampoco ayudaremos a reactivar así un espacio en crisis, el del pensamiento marxista en el siglo XXI. Quizá es más justo aceptar un programa simple en su formulación, pero que devuelve a las investigaciones culturalistas la ambición y el norte perdido tras el éxito comercial, tal como

nos recuerdan Mattelart y Neveau: “todo el estatuto contemporáneo de la cultura es el que tiene que cuestionarse” (2003: 158). Pues bien, desde aquí sí que resulta posible recuperar el espíritu de un análisis marxista de la realidad social como materia y no como invención fantástica. Pero los diez pivotes que antes habíamos esgrimido como ejes de investigación que se suelen identificar con los estudios culturales, hoy han dejado una huella indeleble que debería hacernos reflexionar.

En primer lugar, la preeminencia de lo discursivo sobre otros aspectos del fenómeno cultural (en especial los concernientes a la infraestructura económico-política que lo sustentan y condicionan su producción), asunto que Mattelart y Neveau (2003) censuran expresamente, no nos parece tan injustificado en nuestro presente histórico más inmediato. Sabemos que en occidente el modo de producción económica no ha cambiado en los últimos trescientos años, como mínimo, sin embargo, las descripciones clásicas del capitalismo y el mercantilismo no son suficientes para explicar la complejidad y la contradicción constituyente de la cultura contemporánea, ni tampoco las transformaciones del capitalismo neoliberal. Análisis como el inevitable —y muy discutido— de *La condición postmoderna* (1979), de J. F. Lyotard, ensayos culturales interpretativos como *La era del vacío* (1983), de Gilles Lipovetsky, o revisiones críticas sobre el pensamiento postmodernista como la *Teoría de la postmodernidad* (1991), de Frederic Jameson, claman contra la falta de categorías operativas para el conocimiento del tardocapitalismo y dan la razón a la propuesta de Mark Poster (1990) acerca de que en nuestro presente la revolución tecnocomunicacional y la expansión del capitalismo transnacional han posibilitado una metamorfosis en el funcionamiento efectivo de las políticas de dominación. Si bien aún resulta evidente el condicionamiento de la cultura por parte de la infraestructura económica, cada vez se hace más importante (en términos de acumulación de poder) el dominio de la producción, la gestión y la organización discursiva de la información, de manera que Poster sugiere la noción de *modo de información* como nueva categoría para explicar la forma del condicionamiento no sólo de la cultura, sino también de la vida social y la economía del capitalismo tardío. Por otra parte, no podemos atribuir homogeneidad a esta nueva situación de occidente, ni tampoco pensar que es posible ahora lo que no lo fue nunca, esto es, la sustitución de lo caduco por lo nuevo de manera inmediata: es absurdo suponer que en la actual fase de capitalismo imperial occidental no quedan restos efectivos de la modernidad (dominantes en según qué sectores y geografías) y aún de la premodernidad (¿o no lo es el pensamiento religioso en todas sus formas, por citar un sólo y evidente ejemplo?), actuantes sobre las esferas de lo económico, de lo político y de lo discursivo.

Por otra parte, y como ya demostró Althusser, la escuela sociocrítica francesa, los propios estudios de la escuela de Birmingham, la sociosemiótica y la semiótica cultural de la Escuela de Tartu (no pretendemos incluir a todos estos autores, excepción hecha de la escuela inglesa citada, en una presunta tradición de los estudios culturales, sino argüir que desde diferentes espacios teóricos —y podríamos sumar algunos otros todavía— se ha llegado a una conclusión similar), las relaciones entre una infraestructura económica y una superestructura ideológica se presentan como indiscutibles, el condicionamiento de la segunda por la primera parece obvio si no lo llevamos a un extremo de reducción al absurdo, pero se denuncia como insostenible que la economía “determine” la cultura y, si alguna vez fue eso posible, la complejidad de nuestro presente histórico no admite tal cosa más que como diseño a grandes rasgos de la necesidad de marcar una estrecha relación entre lo económico y lo cultural. Nociones como la de *industria cultural*, acuñada por la Escuela de Frankfurt, pueden ser muy útiles aún, si las entendemos

como una forma de describir el carácter económico de la cultura, pero no si la convertimos en un instrumento automatizado, un mecanicismo interpretativo (como en cierto modo ocurría en el pensamiento que Lukács oponía a los revisionistas de Frankfurt) que remite toda forma cultural a la categoría de simple *reflejo* prístino de la infraestructura.

Desde estos planteamientos que venimos exponiendo es inevitable pensar que la ideología es el fruto de la refracción de los discursos, las prácticas políticas y sociales y las dinámicas económicas; surge de la interacción de todas ellas y, por ende, ningún discurso puede dejar de refractar (no “reflejar”, pues el cambio de medio —de lo económico a lo estético, por ejemplo— implica también una “deformación” del estímulo que se reordena de acuerdo a las características propias de la nueva organización material) consciente e intencionadamente o inconsciente y espontáneamente (es la teoría del *inconsciente político* que debemos a Frederic Jameson, 1989) la ideología, ni dejar de producir ideología. La enunciación efectuada en un lenguaje cualquiera siempre incorpora o crea ideologemas (procesos de reproducción-producción de la ideología cristalizados en el discurso), el propio lenguaje los suministra, la actuación discursiva puede construirlos *ex profeso* o utilizar/reutilizar/reformular los ya existentes de manera latente o manifiesta en los códigos y subcódigos que maneja. Se hace así necesaria una perspectiva hermenéutica y valorativa, crítica, que tome partido más allá de la mera descripción de generalidades.

Si entendemos, pues, la cultura como un espacio de producción-reproducción de la ideología, también la entendemos como un espacio donde tiene lugar la lucha de clases. En este caso, la preocupación por el estatuto de “lo popular”, frente a “lo masivo” y “lo elitista”, significa analizar el lugar de los dominados en la superestructura ideológica de nuestro tiempo y desenmascarar las estrategias de dominación que se efectúan desde la actuación cultural concebida como Aparato Ideológico (quizá no ya sólo del Estado, como quería Althusser, sino al servicio de los intereses económicos del mercantilismo transnacional).

La reorganización del poder del Estado en el poder del Mercado es un dato que no cabe olvidar si queremos estudiar las manifestaciones en forma de organizaciones sistemáticas del poder y de sus discursos de autoridad. Esto último nos lleva a incorporar, junto al concepto de “lo popular” y su estado material en la sociedad actual, la idea de *proceso identitario* como proceso de subjetivación (*vid.* Silva, 2003: cap. II) y de comunicación *entre* culturas (*vid.* Browne-Silva, 2004: rizoma IV) como espacio intersticial que no cabe en las formulaciones sistemáticas de los grandes relatos civilizatorios (coloniales) de la modernidad; y junto a ellos, la noción de la diferencia genérica como marcación de la pluralidad del sujeto social. De esta manera, la idea de “lo popular” se extiende a “lo subalterno”: la clase proletaria, los marginados sociales del centro del sistema, pero también raciales y sexuales. Ni que decir tiene que las transformaciones ocurridas en los últimos decenios en occidente respecto a la creciente multiculturalidad de las poblaciones (¡ojalá la interculturalidad sustituyera a los multiguetos!) y a los cambios en la experiencia de la sexualidad y el género son de tal importancia que reducir el espacio de lo popular a la proyección cultural de las condiciones de la clase obrera es ya insuficiente.

Esto genera una apertura de la noción de las culturas subalternas o de las subculturas en general y abre de par en par ante nuestros ojos la organización profundamente heterogénea de la experiencia cultural contemporánea, frente a la doctrina totalitaria del imperio que reduce la vida cultural a una experiencia de la alta cultura instrumentalizada como “educación en valores” (cuando la alta cultura, generalmente en la investigación social o en las prácticas estéticas, dan un quiebro burlando “lo conveniente”, la prohibición y/o la censura pública a través de los

*mass media* constituyen una respuesta automática, como ha ocurrido estos días con algunas de las muestras, en especial una escultura que representaba a un niño ahorcado, de la Bienal de Arte Contemporáneo de Sevilla) o a un espectáculo de masas (la “teleprogramación” diaria, por ejemplo) cuyo único fin es la rentabilidad económica, la superficialidad semántica y la difusión de valores que permitan la continua realimentación del sistema de producción dominante.

Pero ante esta situación de heterogeneidad cultural vivida a veces de forma esquizofrénica (como afirma Jameson, 1984 y 1992, usando las ideas de Gilles Deleuze y Félix Guattari, a los que no cita, por cierto, quizá para no ser tildado de “reaccionario” por algunos sectores de un marxismo nostálgico de soviétismo) se hace necesaria una revisión de la dimensión política y, al menos, una reivindicación de las políticas de la vida cotidiana y de esas pequeñas historias que tanto molestan a E. Grüner (2002), pero que suponen un acercamiento más íntimo a lo real que el gran relato apegado a los macroprocesos de *la grande durée*. No obstante, y en ello Grüner tiene toda la razón, la dimensión micropolítica y las historias particulares no tienen sentido sin un contraste con los procesos políticos que se desarrollan en una dimensión macro. No obstante lo dicho, quizá el florecimiento de tantas pequeñas historias tenga que ver con el olvido en que la sistemática de las ciencias sociales había dejado a la experiencia de la “intrahistoria” (en términos unamunianos) y a la idea de que la historia (con ser un proceso sin sujeto ni fines, que planteó Lenin y coreó Althusser) *se hace*, y que en realidad *escribir* historia también es *hacer* historia, no sólo cartografiar el pasado. Razón tiene E. Grüner (2002) cuando echa en falta una mayor atención a la filosofía de la historia de Walter Benjamín, en la que el pasado que se escribe en el presente también ayuda a construir el propio presente, pues ambos deben coexistir en el mismo tiempo de la acción y colaborar en la proyección del futuro. O en otras palabras: no el fin de la historia como quisiera Fukuyama, interpretando el deseo del capitalismo salvaje que abomina de la noción de cambio social, sino la actualización constante de la idea del pasado y la incorporación al presente de la utopía del futuro, un “presente continuo”, en cierto modo (y vuelvo a citar a Jameson —1984, 1991—, cuando usaba el término para referirse a la pérdida de la noción de origen en la postmodernidad).

Inevitablemente, estas consideraciones, que seguimos creyendo, honestamente, inscritas en el pensamiento marxista, no pueden ser “clásicamente” marxistas. Pero si las cosas han cambiado tanto en este momento *post* o *trans* o *tardío* o *imperial*... de la modernidad occidental, no vemos por qué una filosofía política surgida en el siglo XIX y, por propia convicción teórica, siempre contextualizada por su momento histórico, no ha de ser susceptible de transformación. He aquí que los injertos de Foucault, Deleuze y Derrida, entre otros, no nos parecen antimarxistas, sino justo lo contrario, una vez que estemos de acuerdo en que el marxismo es un capítulo más (probablemente el más importante) en las ideologías de liberación del ser humano originadas por la revolución epistémica de la Ilustración. El fracaso de las fórmulas de la *real politik* (permítasenos la ironía) derivadas de una concepción leninista y decimonónica (en cuanto empírico-positivista) del marxismo y de un cálculo erróneo de los poderes efectivos de dominación de la economía capitalista (que no defendemos), nos habla de que esa filosofía como herramienta de transformación social (y eso lo asumen Foucault, Deleuze y Derrida, como cabezas más famosas de esas filosofías *post*) necesita una nueva formulación nociónal que se ajuste a los cambios que ha experimentado el poder dominante y sus estructuras económicas, sociales y organizativas, productivas y reproductivas de la ideología.

En este último sentido, ese espacio *in-between* de los estudios culturales nos parece campo privilegiado para la discusión y la renovación de las disciplinas dirigidas a la comprensión de

los fenómenos sociales (las ciencias sociales, las humanidades, incluso las prácticas culturales en un sentido amplio que incluye la dimensión estética). Por otra parte, la existencia de tendencias antagónicas, de ideologías contradictorias, de criticismo revolucionario junto a vedetismo sofisticado, dibujan un panorama no muy distinto del que puede observarse en las disciplinas serias y establecidas: el decálogo de más de diez razones que Reynoso arguye contra los estudios culturales puede aplicarse sobre corrientes de la antropología científicamente establecidas en la academia; las quejas de Grüner sobre la falta de realismo en los estudios culturales y las filosofías de la postmodernidad (a los que iguala, creo que con buen criterio), primero no tiene en cuenta que el *pensiero debole* de Vattimo no tiene mucho que ver con el *esquizoanálisis* y el *nomadismo rizomático* de Deleuze y Guattari, con la *microfísica del poder* y la *arqueología del saber* de Foucault o con la *deconstrucción* derrideana, y muchísimo menos con las propuestas de Raymond Williams o Toni Bennet, pero que su realismo, que no se avergüenza de citar como ejemplo a autores tan poco realistas como Freud, Kafka o Borges (poco sospechoso de comunista, por cierto), es igualmente tan deudor de las negaciones del realismo que llevaron a cabo las vanguardias como lo son las escrituras culturales que critica.

En realidad, si asumimos la idea de Bennet de un espacio crítico al margen de los intereses de la academia, libre de los corsés de las ciencias establecidas (y, cuidado, que para Mario Bunge —1985—, la antropología es un “saber” o un campo de investigación, no una ciencia en sentido estricto; la teoría literaria otro “saber” aún menos prestigiado, el psicoanálisis una pseudociencia y acaso una superstición, y el marxismo una ideología pseudocientífica, porque Marx y Engels “se aislaron de la ciencia burguesa de su tiempo” —Bunge, 1986: 132—), lo que estamos propiciando es una teoría que se sabe política y como tal (como toda teoría, toda crítica, toda ciencia, fuerte, débil o pseudo) responde a un estado de la cultura y de las políticas de su tiempo y refracta las contradicciones de ese mismo presente. Así, pues, estudios culturales como espacio de crítica intersticial que nos ayude a comprender mejor las transformaciones de la cultura en la era del capitalismo imperial, sí, decididamente. ¿Es esto contrario a un espíritu marxista de postular filosofías de transformación social donde la teoría y la praxis no estén divorciadas? Creemos que no. ¿Anula esto las ciencias sociales y sus logros para el conocimiento de la realidad? También creemos que no y postulamos, además, que quizá hemos de reconocer en la línea marcada por la escuela de Birmingham hace ya casi medio siglo, esa clara orientación marxista de que no hay teoría que no represente un compromiso político y que la neutralidad científica, en el caso de las ciencias sociales, sólo puede serlo hasta un cierto límite: no hay teoría apolítica.

Valga esto como simples notas deshilachadas para una discusión que, esperamos, prosiga en este mismo espacio sobre aspectos particulares de la pequeña historia de los estudios culturales.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

- ALASUUTARI, P. (1995). *Qualitative Method and Cultural Studies*. London. Sage [reimp. 1996].
- ALTHUSSER, L. (1965). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI, 1988.
- . (1970). *Escritos*. Barcelona: Laia.
- BARKER, Ch. y D. GALASINSKY (2001). *Cultural Studies and Discourse Analysis: A Dialogue on Language and Identity*. London: Sage.
- BENNET, T. (1998). *Culture: A Reformers Science*. London, Sage.
- BROWNE, R. y V. SILVA (2004). *Escrituras híbridas y rizomáticas: Pasajes intersticiales, pensamiento del “entre”, cultura y comunicación*. Sevilla: Arcibel Editores.
- BUNGE, M. (1985). *Pseudociencia e ideología*. Madrid. Alianza [1989].
- CHAMBERS, I. (1994). *Migración, cultura, identidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- . (1998). “Cielos comunes, horizontes divididos. Entrevista a Iain Chambers, con J.E. Adell.” *Quimera* 174 [noviembre]: 23-29.
- FERNÁNDEZ SERRATO, J. C. (1997). “¿Para qué pensar la postmodernidad? A vueltas con Frederic Jameson y la ruptura histórica.” *Discurso* 11: 71-98.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1999). *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.
- GRÜNER, E. (2002). *El fin de las pequeñas historias: De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós.
- HARDT, M. y T. NEGRI (2002). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- JAMESON, F. (1981). *Documentos de cultura documentos, de barbarie: la narrativa como acto socialmente simbólico* [*The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*]. Madrid: Visor.
- . (1984). “La lógica cultural del capitalismo tardío.” En: JAMESON, F. *Teoría de la postmodernidad*. Madrid: Trotta, 1996.: 23-72
- KOLAKOWSKI, L. (1976, 1977, 1978). *Las principales corrientes del marxismo*. Madrid: Alianza [1985]. 3 Vols.
- LIPOVETSKY, G. (1893). *La era del vacío: Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama [1986].
- LYOTARD, J.-F. (1979). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra [1989].
- MATTELART, A. y E. NEVEAU (2003). *Introducción a los estudios culturales*. Barcelona: Paidós [2004].
- MÉNDEZ RUBIO, A. (1997). *Encrucijadas (Elementos de crítica de la cultura)*. Madrid: Cátedra.
- . (2003). *La apuesta invisible (Cultura, globalización y crítica social)*. Barcelona: Montesinos.
- . (2004). *Perspectivas sobre comunicación y sociedad*. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia.
- MILLER, T. y G. YÚDICE (2002). *Política cultural*. Barcelona: Gedisa [2004].
- POSTER, M. (1990). *The Mode of Information: Poststructuralism and Social Context*. Chicago: The University of Chicago Press.
- REYNOSO, C. (2000). *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*. Barcelona: Gedisa.
- SHIRATO T. y YELL, S. (2000). *Communication and Culture*. London: Sage.

SILVA, V. (2003). *Comunicación e información (inter)cultural: La construcción de las identidades, la diferencia y el multiculturalismo*. Sevilla: Instituto Europeo de Comunicación y desarrollo.

TALENS, J. (2000). *El sujeto vacío: Cultura y poesía en territorio Babel*. Madrid: Cátedra.

WILLIAMS, R. (1981). *Sociologia della cultura*. Bologna: Il Mulino [1983]. (tit. orig. *Culture*).

## NOTAS.

1. “Deconstrucción” es el término que emplean Mattelart y Neveu (2003: 18), pero no nos parece del todo acertado su uso aquí, en cuyo lugar, y según como interpretamos las críticas de ambos autores, nosotros preferimos hablar de simple “destrucción” o, mejor aún, de *inversión* de la corriente hacia un reaburguesamiento —si se nos permite el feo neologismo— de los *Cultural Studies*. Tenemos nuestras razones, puesto que no nos parece que la deconstrucción derrideana sea un proyecto de demolición del pensamiento revolucionario y de las luchas por la emancipación del ser humano, sino un punto crítico de replanteamiento (que en absoluto consideramos políticamente reaccionario) de lógicas y categorías de análisis modernistas. Quede aquí este apunte, pues la discusión pormenorizada no es posible en los límites conceptuales que nos hemos impuesto para este artículo.
2. T. Bennet escribe al respecto literalmente lo siguiente: “Work in cultural studies is characterised by an interdisciplinary concern with the functioning of cultural practices and institutions in the contexts of relations of power of different kinds. Its interdisciplinarity, however, does not take the form of an alternative to or transcendence of those disciplines (history, sociology, literary studies, linguistics) which may lay a claim of similar interests. To be sure, it may challenge the effects of particular specialist foci within these disciplines, but it does not offer —or aspire to offer— a wholesale critique of them as disciplines any more than it dispenses with the need to draw on the specialist techniques, skills, knowledges and trainings associated with these disciplines where these are appropriate to the topic under investigation. Rather, cultural studies supplies an intellectual field in which perspectives from different disciplines might (selectively) be drawn on in examining particular relations of culture and power.” (Bennett, 1998: 27).

