



Raymond Williams: aportes para una teoría marxista de la cultura

Mauro Pasqualini
Valeria Manzano*

Introducción

Se supone que la Nueva Izquierda Británica ha nacido en la convergencia de tres experiencias: la crisis comunista de 1956, la campaña por el desarme nuclear y la enriquecedora crítica cultural de la sociedad contemporánea identificada con los nombres de R. Hoggart y R. Williams. La explicación es demasiado ordenada, pero la influencia de R. Hoggart y R. Williams es de indudable importancia y de los dos, Williams es el teórico más importante.

E. P. Thompson: "**Making History:**

Writings on History and Culture", 1995.

¿Por qué Williams? En parte, las palabras citadas de Thompson ofrecerían una respuesta y una justificación necesaria para este artículo. La formación de la Nueva Izquierda Británica ha dejado y lo continúa haciendo, un conjunto de importantes obras que pueden ser consideradas exposiciones de una tradición particular del marxismo, que vincula preferentemente la relación entre éste y los estudios históricos. Williams constituye un ejemplo de lo más cabal y así esperamos se desprenda de las páginas siguientes. Por otro lado, con la aparición de **Culture and Society** (1958) deja por sentado un ajuste de cuentas no solamente con la tradición del pensamiento inglés acerca de la crítica cultural, sino también con otras tradiciones del pensamiento marxista. Muchos de los ejes que esgrime serán los puntos en que convergirá la Nueva Izquierda: la valorización del sujeto en tanto conformador del mundo social y a partir de éste mismo; la puesta en cuestión de la analogía base-superestructura y la importancia

* Ambos autores son estudiantes de historia de la UBA



del concepto de experiencia en tanto articulador de nuevas categorías con las cuales interpretar los procesos sociales.

Nuestra propuesta es hacer un recorte, (dada la importancia que asume no sólo en la obra de Williams sino en el conjunto de la producción de la Nueva Izquierda) a partir de los aportes de su obra para una teoría de la cultura. Desde sus planteamientos iniciales, por lo tanto, se irán desprendiendo de sus reflexiones un cúmulo de conceptos relacionados que se articularán en una concepción central: el "materialismo cultural".

A través del recorrido que el propio Williams realiza, creemos necesario ahondar en el tratamiento que hace de los procesos culturales, para lo cual separaremos dos momentos: el de la formulación inicial (1958) y el de la sistematización (1977). En ambos buscaremos, asimismo, destacar los interlocutores que de alguna manera "forjaron" con Williams la originalidad de sus planteos.

¿Por que ahora? Consideramos que con la obra de Williams se indaga no solamente en una metodología particular de abordaje de la cultura, sino que esta arraiga en una lectura auténticamente materialista de los procesos sociales y culturales, recuperando una interpretación enriquecedora del marxismo. Williams, entonces, también en tanto punto de partida ante nuevos interlocutores: los que proponen "leer la cultura" (Geertz), diferenciar las experiencias del discurso-lenguaje (partiendo presuntamente desde Foucault) o incluso diferenciar "áreas" perfectamente limitadas aunque más o menos autónomas (Bourdieu). Ante los viejos o nuevos "idealismos", creemos necesario a Raymond Williams. Antes que nada, quedaría por contestar: ¿quien es Williams? Para una respuesta breve y posible está diseñado el primer apartado.

Aproximación a Raymond Williams

Raymond Williams nace en Gales en 1921 en el seno de una familia de trabajadores agrícolas de la zona de las Black Mountains. A la hora de emprender su formación universitaria (fines de la década de 1930) se traslada a Cambridge donde estudia Literatura.

La experiencia de la migración conformara una de las problemáticas que cruzaran transversalmente sus preocupaciones: en "The Country and the City"(1973) la



figura del migrante y la experiencia urbana se introducen con referencias constantes a su propia experiencia. De igual manera, la "tradición literaria" trazada en ese mismo trabajo ilumina reiteradamente la noción de frontera ("Border Country" será también el título de una de sus novelas, mientras en las restantes la figura del migrante será recogida a la manera de sucesivos alter ego). La frontera a la cual refiere no es solamente la que se instaura entre el campo y la ciudad, sino también entre un sentido particular de pertenencia a una "comunidad familiar" y la confrontación con la "educación"¹. Al referirse a Thomas Hardy, aunque también a George Elliot y a D.H.Lawrence, comenta:

“Fue de especial importancia para una generación que ha ido a la Universidad desde familias ordinarias y ha descubierto, a partir de su vida, lo que esa experiencia significa. Pero fue algo de una importancia general; en Gran Bretaña era lo que estaba pasando: un abandono de viejas formas y lugares, ideas y sentimientos; un descubrimiento de ciertos lugares no buscados, crisis inesperadas y agudas, conflictos de deseo y posibilidad.”²

A poco de su traslado a Cambridge también se produce su incorporación a las filas del Partido Comunista (PC) donde integrara el "grupo de escritores"³, tanto como su ingreso al ejército británico (en 1940). Después de las acciones en el frente de combate regresa a Cambridge, para finalizar sus estudios y seguidamente desvincularse del PC. Repensando su situación en aquellos años, comentaría más tarde:

“Excepcionalmente aislado dentro de las formaciones políticas y culturales de los últimos años de la década de 1940 y principios de la de 1950, procuré descubrir un área de estudios en la cual algunos interrogantes pudieran ser respondidos y otros incluso formulados. Durante la misma época estudie intensamente el marxismo y continué

¹ Esa problemática es desarrollada de manera precisa por R.Hoggart al analizar la figura del "becario". Hoggart, R.: **Cultura obrera en la sociedad de masas**, Mexico, Grijalbo, 1971, pags: 242-262.

² Williams, W.: **The Country and the City**, New York, Oxford University Press, 1975, pag. 198. La misma frase se encuentra también en Williams, R.: **Solos en la Ciudad, la novela inglesa de Dickens a D.H. Lawrence**, Madrid, Debate, 1997, pag. 17

³ Woodhams, S.: "Raymond Williams: Culture and History", en **Socialist History** 8, London, Pluto, 1995.



compartiendo la mayoría de sus posiciones políticas y económicas, aunque llevando adelante mi propia obra cultural y literaria.”⁴

Sintetizadas sus consideraciones hacia el marxismo y la cultura en **Culture and Society** (1958), esta obra se considera fundante de la Nueva Izquierda Británica (junto con **The uses of Literacy** de R. Hoggart y **William Morris** y **La formación de la clase obrera en Inglaterra**, de E.P.Thompson). No solamente, -como comentará Williams en **Marxismo y Literatura** (1977)- en la segunda mitad de la década de 1950 será "actor protagónico" en la configuración de nuevas formaciones políticas e intelectuales, sino que también saldrá al encuentro de diversas corrientes del pensamiento marxista, fundamentalmente a partir de las obras de A.Gramsci, B.Brecht, G.Lukács y el denominado "grupo de Leningrado" (identificado con las figuras de M.Bajtín y V.Voloshinov). En 1958, como lo veremos mas abajo, Williams comienza su producción teórica problematizando el área de la cultura y el lenguaje, en un debate que abría no solamente con previas tradiciones británicas de "critica cultural" sino también, desde el seno de la formación de la Nueva Izquierda, con otras tradiciones del marxismo.

Paralelamente, y en una opción que compartiría con otros integrantes de la Nueva Izquierda, comienza a dar cursos de cine y literatura en el Sistema de Educación para Adultos, sistema que si bien no fue creado, si fue dinamizado por esta formación.⁵ Constituirán esos cursos el ámbito donde se discutieron las ideas iniciales de lo que serian los **Cultural Studies** y en la apuesta de Williams oficiarán como el lugar desde donde las "fronteras" antes mencionadas podrían ser reformuladas. Podemos recordar que "educación" y "democracia" y sus trayectorias en ideas y experiencias desde el siglo XIX son las temáticas que abordaría de manera precisa en **The Long Revolution**

⁴ Williams, R.: **Marxismo y literatura**, Barcelona, Península, 1980, pag. 13.

⁵ "En realidad, nunca se resaltara demasiado que 'Estudios Culturales', en el sentido que hoy entendemos la materia, y pese a todas las deudas con sus predecesoras de Cambridge, surgió de la educación para adultos: en la WEA (Asociación de educación para Trabajadores)". Williams, R.: **La política del modernismo**, Bs. As., Manantial, 1997, p. 190. Para la experiencia de E. P. Thompson en este mismo ámbito véase: Croft, A.: "Edward Thompson, Adult Education, Literature" en : **Socialist History 8**, ver supra. También véase: Palmer, B.: **E. P. Thompson: Objections and Opositions**, London, Verso, 1994, pag. 64 y ss.



(1961). Según F. Mulhern, considerando críticamente las posiciones políticas que Williams comenzaba a asumir, este trabajo implicaba: "la larga revolución que traza Williams hacia el socialismo."⁶

A partir de 1961 regresa a Cambridge en calidad de docente y también ingresa a las filas del Partido Laborista, de donde será miembro activo hasta 1966. Comienza a atender, asimismo, a preocupaciones relacionadas con nuevas tecnologías culturales, en especial a la televisión y al cine, ante las cuales ofrece a la vez que un conjunto de trabajos críticos, una serie de alternativas de carácter práctico (promueve ciclos especiales de realización televisiva y escribe algunos guiones cinematográficos). La crítica a lo existente y el reconocimiento de las posibilidades abiertas por las nuevas tecnologías fueron, entonces, parte de un mismo movimiento de creación de una cultura socialista en la obra de Williams. Ante su ruptura con el Laborismo, se aboca a la tarea de redacción del May Day Manifesto, programa teórico - político con vistas a operar en una posible reunificación de la Izquierda Británica. Aunque aparecido por primera vez en 1967, su discusión corre en paralelo a la crisis devenida tras el Mayo francés.⁷

En 1973 aparece el antes mencionado **The Country and the City** y luego tres trabajos de sistematización teórica: **Keyboards** (1976), **Marxismo y Literatura** (1977) y **Sociología de la Cultura** (1981). Como veremos más adelante, en su conjunto conformaron la síntesis de su confrontación con otras tradiciones del marxismo y los aportes positivos que Williams realiza a la teoría de la cultura, desde lo que denomina "materialismo cultural".

Durante la "era Thatcher" escribe una serie de artículos reunidos en "Hacia el año 2000" (1983) que confirman su compromiso con el socialismo y su reflexión crítica sobre procesos y tecnologías culturales. Trás su muerte, en enero de 1988, se publican artículos y conferencias dictadas en los 80' agrupados en **La política del modernismo** (1989). Allí sobresalen sus preocupaciones "transversales": la figura del migrante, la experiencia urbana, las relaciones entre la teoría y la historia, los usos de la teoría cultural y de las tecnologías culturales, la problemática del lenguaje.

⁶ Citado en Lovell, T.: "Knowable Pasts, Imaginable Futures", en **History Workshop 27**, London, 1989.

⁷ O'Connor, A.: **Raymond Williams: Writing, Culture, Politics**, London, Basil Blackwell, 1989, p. 22 y ss.



1958: Marxismo, Romanticismo y Teoría cultural

En **Culture and Society** (1958), Williams busca comprender la forma y las causas por las cuales la idea de Cultura "y la palabra misma en sus modernos usos generales", aparecen en el pensamiento inglés del siglo XVIII y se transforman al ritmo de la Revolución Industrial. La especificidad del caso inglés, en el cual se concentra, consiste en que al ser la primera sociedad en atravesar los cambios políticos, sociales y económicos de dicha Revolución: "fue literalmente, un problema de encontrar un lenguaje para expresarlos" (pag. X)⁸. Por lo tanto, al buscar el origen de palabras que en la actualidad son de capital importancia, Williams se plantea explorar la experiencia que conformó sus significados. Estos cambios habrían seguido un "patrón general", reconocible a partir de cinco palabras clave (Clase, Industria, Arte, Cultura y Democracia) que servirían como un mapa donde: "mirar de nuevo aquellos grandes cambios en la vida y el pensamiento a los cuales los cambios en el lenguaje evidentemente refieren." (pag. xiii).

De las cinco palabras seleccionadas, Cultura es la que mejor corporiza estas transformaciones, de allí que sus cambiantes significaciones aparezcan en varias obras de Williams: hacia mediados del siglo XVIII se la entendía como la tendencia de un crecimiento natural y de ahí, por analogía, paso a significar un proceso de entendimiento humano:

"...pero este último uso, que había sido usualmente una cultura de algo, fue cambiado, en el siglo XIX, a cultura como tal, una cosa en sí misma. Vino a significar, primero, "un estado general o hábito de la mente", teniendo una relación cercana con la idea de perfección humana. Segundo, vino a significar "el estado general del desarrollo intelectual, en una sociedad como un todo". Tercero, vino a significar "el cuerpo de las artes". Cuarto, ya tarde en el siglo, vino a significar una forma total de vida: material, espiritual e intelectual. (pag. xvi)."

⁸ Las citas que haremos en este apartado, corresponden a: Williams, R.: **Culture & Society: 1780-1950**, New York, Columbia University Press, 1983. Las traducciones -excepto del material que cuyo título se ha citado en castellano- son nuestras.



Como movimiento general, Williams advierte la emergencia de cultura como un absoluto o una abstracción desde la cual, por un lado, se puede reconocer el divorcio entre ciertas actividades morales e intelectuales del ímpetu del desarrollo social. Al mismo tiempo, esas actividades se transforman en "la corte de apelación" desde donde son juzgadas las alternativas de los sujetos sociales. Estas alternativas no tienen que ver solamente con el desarrollo de la mecánica industrial, sino también con la dinámica de las relaciones personales y sociales: es decir, no se trata de una respuesta sólo a lo que fue significado por Industria (en el sentido de los cambios que un sistema de instituciones imprimía al devenir social y político) sino también a lo que Democracia comenzó a significar (la consecuencia y el peligro de las Revoluciones Francesa y Americana, pero también el acceso de la muchedumbre -mob- a espacios de participación).

La metodología empleada por Williams consiste en trazar una tradición de pensadores y escritores ingleses según los usos y significaciones con que trabajaron cultura. Esto lo sumerge en el estudio de exponentes de la intelectualidad inglesa que suelen frecuentar las páginas de otros marxistas británicos: E. Burke, W. Cobbett, J. S. Mill, J. Bentham, S. T. Coleridge, T. Carlyle, J. Ruskin, W. Morris, D. H. Lawrence, entre otros. A partir de este punto, pueden distinguirse en el libro varios centros de interés, destacándose fundamentalmente los lineamientos propuestos para el desarrollo de una teoría cultural, sobre todo en relación a las clases sociales, el lenguaje y las herramientas de la teoría marxista.

“La historia de la idea de cultura es un registro de nuestras reacciones, en pensamiento y sentimiento, a las cambiantes condiciones de nuestra vida común. Nuestro significado de cultura es una respuesta a los eventos que nuestros significados de industria y democracia más evidentemente definen. Pero las condiciones fueron creadas y han sido modificadas por los hombres. El registro de los eventos yace en otra parte, en nuestra historia en general. La historia de nuestra idea de cultura es un registro de nuestros significados y nuestras definiciones, pero éstas, a su vez, son entendidas solamente dentro del contexto de nuestras acciones (pag. 295).”



En esta cita están presentes dos de los más importantes elementos del análisis de Williams: por un lado, el papel activo de los hombres al crear sus condiciones históricas; al mismo tiempo, la relación entre el proceso social y la dinámica del lenguaje. Consideramos que estas modalidades constituyen las mayores elaboraciones en la obra de Williams en su conjunto.

Para intentar comprender la manera en que Williams entiende lo cultural, podemos detenernos en la forma que rechaza el punto de vista de "masa" en referencia a la cultura contemporánea, evidenciado en expresiones omnipresentes: cultura de masas, comunicación de masas, política de masas. Williams asegura que estas problemáticas son fundamentales para entender el uso que desde la segunda posguerra se le ha dado a palabras por él estudiadas (pag. 297). En cierto sentido, sería una prolongación de lo que antes se entendía por "muchedumbre" (mob), siempre asociada con falta de gusto o manipulación, es decir: "una amenaza a la cultura" (pag. 298). Williams se pregunta, entonces: "¿Quiénes son las masas? En la práctica, en nuestra sociedad y en este contexto, no pueden ser otros que los trabajadores." (pag. 299). No se trata entonces, de la existencia o no de algo llamado masas: el tema es que la problemática de las masas es siempre "una forma de ver", una perspectiva: "De hecho, no hay masas: hay sólo maneras de ver a la gente como masas. En una sociedad urbana industrial hay muchas oportunidades para tales formas de ver. El punto no es reiterar las condiciones objetivas, pero considerar, personal y colectivamente, lo que estas han hecho a nuestro pensamiento. El hecho es, seguramente, que una manera de ver a otra gente, que se ha vuelto característica de nuestro tipo de sociedad, ha sido capitalizada para los propósitos de la explotación política o cultural." (pag. 300).

Queda entonces denunciado el carácter de este tipo de acercamiento. Surge otro tipo de problema cuando Williams introduce la temática de la clase en la cultura. Hace un llamado de atención sobre el peligro de reducir el material cultural a la producción de una clase: "El cuerpo del trabajo intelectual e imaginativo que cada generación recibe como su cultura tradicional es siempre, y necesariamente, algo más que el producto de una simple clase." (pag. 320). De esta forma, rotular toda una cultura como "burguesa",



pasa por alto no solo las tradiciones anteriores, sino también que: "...incluso en una sociedad en la que una clase en particular es dominante, es evidentemente posible para miembros de otras clases contribuir al stock común, y por tal contribución permanecer inafectados por o en oposición a los valores de la clase dominante." (pag. 320). Esta manera de entender la cultura también se deja ver en quienes adscriben a los valores de las clases ascendentes (la clase obrera, por ejemplo) de manera mecánica y categórica, en cuyo caso se niegan espacios, valores y herencias comunes a distintos grupos.

Esta doble visión (acentuar la complejidad de lo cultural, a la vez que rescatar el papel activo de los sujetos en la producción de significados) es la que predomina en el capítulo "Marxismo y cultura", en donde adelanta varias pautas para lo que debería ser una teoría marxista de la cultura. En este sentido, aparece la crítica, tan debatida y rescatada en el marxismo inglés, a la fórmula base-superestructura: "Estructura y superestructura, como términos de una analogía, expresan de una vez una relación fija y absoluta. Pero la realidad que Marx y Engels reconocieron es menos absoluta y menos clara (...) Cualquier fórmula en términos de niveles como en términos de estructura y superestructura hace menos que justicia a los factores de movimientos cuya constatación es la esencia del marxismo." (pag. 268). De esta manera, Williams acepta "la fuerza organizadora del elemento económico" pero enfatizando los problemas "superestructurales" como históricos, es decir que no son reflejo de cierta estructura económica, sino más bien la interacción de elementos complejos, en donde conviven rupturas y continuidades, e incluso autonomías limitadas. (pag. 269).

Esto le permite rendir cuentas con la fusión de elementos del marxismo y el romanticismo que conformaba la matriz del materialismo histórico británico de los años treinta. En esta tradición, a ciertos elementos del marxismo se le sumaba una significación de lo cultural como lo emplearon los intelectuales del siglo XIX (S. T. Coleridge, T. Carlyle o M. Arnold): una abstracción en donde sobreviven aquellos valores que el desarrollo industrial había desplazado. De esta manera el marxismo de los 30' otorgaba al arte, por ejemplo, un papel dinámico en el cambio social y en la



formación de la conciencia⁹, (en este sentido también se inscribe la crítica que Williams hace a un tal E. P. Thompson, quien había escrito sobre William Morris, pag. 273).

Por un lado, por lo tanto, Williams escapa a una concepción estrecha de cultura, que iniciada en el siglo XIX, tiende a recortar el espacio de la cultura a unas pocas actividades intelectuales. Ligada a esta concepción están tanto la "perspectiva de masas", como cierto marxismo mecanicista que maneja el desarrollo de los procesos culturales de manera instrumentalista. Es escapando de estas tendencias que Williams rescata el uso de cultura como "una forma total de vida" (a whole way of life), al tiempo que se pregunta: "¿Hay algún punto, de hecho, en seguir pensando en términos de clase?" (pag. 324). Ese punto, enfatizado por Williams, radica en el carácter superficial de las ideas de clase y cultura contenidas en las posiciones anteriores. Por un lado, porque se apoya más en la tradicional manera de entender la cultura como el "trabajo imaginativo", o en parámetros que la producción industrial tiende a equiparar cada vez más (es decir, cultura obrera o burguesa entendidas como una forma de vestir, consumir determinados productos, leer determinados materiales o frecuentar determinados espectáculos, pag. 325). Si cada vez más las formas de consumo, la manera de hablar o incluso recrearse tienden a equipararse: ¿dónde radica la diferencia de clases? Williams sostiene que desde la Revolución Industrial: "la distinción crucial es entre ideas relativas sobre la naturaleza de las relaciones sociales". (pag. 325)

De esta forma, sería propiamente burguesa la idea individualista según la cual la sociedad sería un espacio neutral dentro del cual el individuo es libre para lograr su propio desarrollo. Como reacción a esta idea (que puede guardar varias formas) surgiría la idea propia de la clase trabajadora, que interpreta el desarrollo no en términos individuales sino comunitarios. (pag. 326). Al avanzar sobre la cultura de una clase como el "modo total de vida" llega a afirmar que:

“Podemos ver ahora que es propiamente significado por 'cultura de clase obrera'. No es ni el arte proletario, ni las council houses, ni un particular uso del lenguaje; es, en cambio la idea colectiva básica y las instituciones, maneras, hábitos de pensamiento que

⁹ Una mención del papel de los marxistas británicos de la década del 30 puede leerse en Anderson, P.: **La**



proceden de esta. Cultura burguesa, de manera similar, es la idea individualista básica y las instituciones, maneras y hábitos de pensamiento y acciones que proceden de aquella (pag. 327, las itálicas son nuestras).”

Esta peculiar forma de resolver la problemática de la cultura de clase no tardó en ser criticada. En 1963, E. P. Thompson le dedica unas palabras en relación a un tema particular, pero evidenciando una manera distinta de entender el proceso de formación de una clase: "El señor Raymond Williams ha indicado que 'el elemento distintivo crucial de la vida inglesa desde la Revolución Industrial está en... la existencia de ideas alternativas en cuanto a la naturaleza y la relación social. (...) Las sociedades de socorro mutuo no "procedían" de una idea, tanto las ideas como las instituciones surgieron en respuesta a ciertas experiencias comunes."¹⁰ Más abajo volveremos a ésta problemática.

Su denuncia del uso de "cultura de masas" como una manera de negar las posibilidades de nuevas practicas culturales, llevará a Williams a centrar sus próximas obras en el campo de la comunicación. **The Long Revolution** (1961) y **Communications** (1962), serán parte de un proyecto que, como señala Lynn Spigel en su introducción a **Television, Technology and Cultural Form** (1974), buscarán romper con la visión unilateral de las modernas teorías comunicativas:

“Apartándose de la terminología degradante y de la imaginación limitada del modelo de comunicación de masas, Williams abrió un espacio para pensar sobre la relación de los medios con un futuro alternativo. (...) Pero esto no era una simple utopía romántica o una creencia populista en el pueblo. En cambio, sus esperanzas rodeaban la convicción de que las formas culturales eran las practicas históricas y materiales, una parte en que hombres y mujeres producían sus vidas. Por lo tanto, como toda forma histórica, las modernas formas de comunicación estaban sujetas al cambio (pag. xiii).”¹¹

cultura represiva, Barcelona, Anagrama, 1977, p. 37

¹⁰ Thompson, E. P.: **La formación de la clase obrera en Inglaterra**, Barcelona, Critica, 1989, pag. 470. Nótese el error de traducción: donde dice "la existencia de ideas alternativas en cuanto a la naturaleza y la relación social", en el original de Williams, como en la edición de Penguin de **The Making of the Working Class** (pág. 462) es: "alternative ideas of the nature of the social relationship".



En esta obra, por lo tanto, Williams planteará el debate en dos frentes: por un lado, al discutir con autores como Marshall McLuhan, para quienes el determinismo tecnológico anula todo el análisis de la comunicación en tanto practicas sociales, cumpliendo entonces una función apologética de la política hacia los medios de comunicación masivos: "Si el efecto del medio es el mismo, cualquiera sea quien lo controle o lo use, o cualquiera sea el contenido que se quiera insertar, entonces podemos olvidar la argumentación política y cultural común y dejar a la tecnología correr sola." (pag. 122)

Por otro lado, Williams critica a autores que desde posiciones injustificadamente pesimistas, son incapaces de advertir el campo de posibilidades abierto por la nuevas tecnologías. A tales fines, enfatiza el carácter abierto del proceso histórico: si bien la creación de una tecnología determinada obedece a intenciones sociales previas de un grupo dominante, esto no quita que esta tecnología sea aprovechada por otros sectores: "En otras palabras, mientras tenemos que rechazar el determinismo tecnológico en todas sus formas, tenemos que ser cuidadosos de no sustituirlo por la noción de una tecnología determinada." (pag. 124). El resultado de este movimiento será el planteamiento de la idea de "determinación", tal cual será recogida en **Marxismo y Literatura** (1977): "...la realidad de la determinación es el establecimiento de límites y el forjamiento de presiones, dentro de los cuales las variables practicas sociales son profundamente afectadas pero nunca necesariamente controladas". (pag. 124).

Estas reflexiones se pueden ver mas gráficamente en la forma en que describe la aparición histórica de la radiodifusión. En un modelo que se repetirá en **Hacia el año 2000** (1983) y **La política del modernismo** (1989), el énfasis esta puesto en señalar a la tecnología comunicativa como el efecto de nuevas prácticas y necesidades sociales que se van constituyendo a partir de la Revolución Industrial. La acumulación de capital como dinámica de las nuevas necesidades y posibilidades queda remarcada (pag. 13) y es desde esta perspectiva que son estudiados los adelantos tecnológicos en el campo de las comunicaciones (radiofonía y telefonía). Pero esta base tecnológica, producto de las necesidades del control comercial y militar, reproducían un esquema comunicativo

¹¹ En Williams, R.: **Television, Technology and Cultural form**, N. England, Wesleyan U. Press, 1992.



persona-persona. La segunda fase en el desarrollo de este tipo de tecnología surgiría con la posibilidad de transmitir mensajes variados a un público general. La base social para este sistema comunicativo ya existía. Las escuelas, los ejércitos e iglesias, como formas de transmisión de información, ideología y ordenes en general habían precedido a los desarrollos tecnológicos. Con la centralización del poder político y económico, la prensa constituirá la primera respuesta a las recurrentes crisis y expansiones comerciales de la sociedad industrial. De esta forma, la telefonía y la telegrafía como formas de desarrollo comercial; la fotografía y el cine como nuevas formas de entretenimiento y la prensa como medio de información política y económica, constituyen el complejo de formas específicas dentro de las cuales emerge la radiodifusión.

La tesis central de Williams va más allá de este entramado de complejos: la radiodifusión surge a partir de tendencias contradictorias del desarrollo capitalista. Estimulando la movilidad, a partir de nuevas posibilidades y relaciones laborales, a la vez que instalando en el núcleo familiar el centro de la vida social, el capitalismo industrial avanzado da lugar a la forma de vida que Williams denomina "privatización móvil" (pag. 20). Esta realidad, argumenta, ya estaría presente en las obras de Chejov o Ibsen, en las cuales el núcleo familiar es el centro de un drama estimulado por noticias llegadas "desde afuera". Sobre estas "estructuras previas", entonces, estarían operando las tecnologías comunicativas de la radio y la televisión. (pag. 21).

1977: Presentación y sistematización del materialismo cultural

Su sistematización más acabada de la cultura está sintetizada en lo que denomina "materialismo cultural", expuesto en **Marxismo y Literatura**. Reiterando las cambiantes significaciones del concepto de "cultura" y de las experiencias que conformaron sus significados, Williams rescata "Cultura" a partir de la concepción marxiana de hombre histórico: "La noción originaria del 'hombre que produce su propia historia' recibió un nuevo contenido fundamental a través de este énfasis puesto sobre 'el hombre que se hace a sí mismo' mediante la producción de sus propios medios de vida.(...) En tanto que especificación del elemento básico del proceso social de la cultura era la recuperación de la totalidad de la historia." (pag. 30).



De esta forma, lo cultural ya no es lo superestructural (como todavía aceptaba en 1958), sino que se vuelve en sí mismo un proceso material constitutivo. Así es como las corrientes marxistas que se acercan a lo cultural como condicionado, reflejo o determinado por una supuesta base económica, son criticadas por Williams, considerándolas "idealistas" y por reproducir una separación entre la cultura y la vida social material, propia del pensamiento burgués.

“Desde los castillos, palacios e iglesias hasta las prisiones, asilos y escuelas; desde el armamento de guerra hasta el control de la prensa, toda clase gobernante, por medios variables aunque siempre de modo material, produce un orden político y social. Estas actividades no son nunca superestructurales. Constituyen la necesaria producción material dentro de la cual, en apariencia, solo puede ser desarrollado un modo de producción autosubsistente (pag. 112).”

Desde esta perspectiva, Williams avanza sobre conceptos claves del marxismo: fuerzas productivas, determinación, analogía base-superestructura. La operación consiste en demoler lo que eran concepciones categóricas formulando un pensamiento procesual. La clave en que se apoya es el carácter indisoluble de las conexiones entre producción material, actividad e instituciones políticas y culturales y la conciencia. Es decir, la crítica que esgrime apunta a los esquemas que (al estilo del que expusiera Plejanov) postulan los elementos antes mencionados como consecutivos, en una serie que parte desde las fuerzas productivas hasta las ideas. Al plantear lo indisoluble de la actividad social, el papel del lenguaje se vuelve central. Retornará, entonces, a la definición primigenia que Marx y Engels desarrollaron en **La ideología alemana** (1845):

“Desde el principio, el "espíritu" es afligido con la maldición de ser "agobiado" con una cuestión que hace su aparición en este punto bajo la forma de agitadas capas de aire, de sonidos, en síntesis: del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia, el lenguaje es la conciencia práctica ya que existe para los demás hombres, y por esta



razón esta comenzando a existir, asimismo, personalmente para mi; ya que el lenguaje, como la conciencia, sólo surge de la urgencia, de la necesidad del intercambio con otros hombres (pag. 41).”

Es en esta línea en la que Williams rescata los trabajos del "grupo de Leningrado", quienes en lugar de ubicar al lenguaje en un pensamiento marxista, desarrollan un pensamiento marxista del lenguaje. Los rasgos distintivos estarían puestos en que el lenguaje constituye tanto como es constituido por la actividad productiva humana: "La significación, la creación social de significados mediante el uso de signos formales, es entonces una actividad material práctica; en verdad es, literalmente, un medio de producción. Es una forma específica de la conciencia práctica que resulta inseparable de toda la actividad material social." (pag. 51).

El paso siguiente es el poner a punto aquellas herramientas que sirven para acercarse al estudio de lo cultural produciéndose desde lo cultural. Muchas de ellas han sido originadas en trabajos anteriores, tal es el caso de "estructuras de sentimientos", que aparece en **Culture and Society**, deviene central en **The Country and the City** y es sometida al análisis en **Marxismo y Literatura**. Otras concepciones, en cambio, son fruto de su encuentro con la obra de Gramsci, como: Hegemonía, Tradición o Formación. Resulta llamativo que un concepto clave como el de Hegemonía sea recuperado por Williams en un momento tan avanzado de su trayectoria. También es significativo que a pesar de reconocer sus utilidades y detenerse en su análisis, no aparezca en trabajos posteriores.

Williams entiende que el uso de Hegemonía es mas abarcador que el de Cultura, ya que involucra el proceso de subordinación y dominación . Hegemonía, es entendida entonces, como: "todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida" (pag. 113). O sea que en cierto sentido: "es una cultura, pero una cultura que asimismo debe ser considerada como la vívida dominación y subordinación de clases particulares" (pag. 132). Inmediatamente, señala lo perjudicial que puede ser sustituir Cultura por Hegemonía, ya que un uso categórico y totalizador del segundo negaría el espacio común de practicas y elementos significativos mejor entendidos por el primero.



De todas formas, "la hegemonía es siempre un proceso". Con esto quiere remarcar su carácter cambiante: "Debe ser continuamente resistida, limitada, alterada, desafiada por presiones que de ningún modo le son propias. Por lo tanto debemos agregar al concepto de hegemonía, los conceptos de contra hegemonía y hegemonía alternativa, que son elementos reales y persistentes de la practica" (pag. 134). El principal problema teórico, dice Williams, reside en diferenciar las iniciativas y oposiciones que se dan en la práctica dentro de una hegemonía específica (y que pueden, por lo tanto, ser reducidas, integradas o neutralizadas) y aquellos procesos independientes que son irreducibles a una determinada hegemonía.

Más que un residuo de elementos dominantes, la hegemonía es una interconexión y una organización de lo que de otra manera son valores, significados y prácticas separadas. La hegemonía, entonces es fundamental a la producción cultural, en tanto que es un proceso de incorporación. Esto último lleva a Williams a considerar las nociones de tradición, institución y formación. La tradición opera fundamentalmente a través de la selección y la conexión, reduciendo ciertos significados y prácticas del pasado que sirven a la ratificación cultural e histórica de un orden contemporáneo. Es preciso señalar, con Williams, el carácter "vulnerable" de la tradición, debido a que todas las áreas y prácticas descartadas siempre pueden ser recuperadas. Es significativo que las obras más accesibles a la contracultura siempre sean históricas.

Ligado a la tradición, encontramos el papel de las instituciones desde donde esas formas de incorporación son desarrolladas. La Iglesia, la comunidad, el lugar de trabajo, los medios de comunicación y de aprendizaje, estarían entonces desarrollando ese proceso de incorporación a la seleccionada esfera de los valores, prácticas y significados que constituyen los fundamentos de lo hegemónico. Sin embargo, su funcionamiento no es monolítico, ni pueden reducirse a las actividades de un "aparato ideológico estatal". En este punto, Williams señala las contradicciones y conflictos no resueltos existentes en este proceso, para aclarar que: "no puede suponerse que la suma de todas estas instituciones constituya una hegemonía orgánica" (pag. 140).

Estas instituciones, por otra parte, estarían operando dentro de una cultura más abarcadora y compleja, de la cual ellas mismas obtendrían parte de su carácter y en la



cual negociarían constantemente sus contradicciones y conflictos no resueltos (pag. 141). Es dentro de estos espacios de negociación donde surgen prácticas determinadas que mantienen relaciones complejas con las instituciones. Son las formaciones, generalmente reconocidas como movimientos o tendencias (artísticas, intelectuales o científicas) y en cuyo análisis deben tenerse en cuenta sus relaciones con las "verdaderas estructuras sociales" como su independencia relativa de las instituciones.

Donde mejor se puede observar la apertura del proceso cultural, en el sentido de la existencia de espacios desde donde es posible oponerse o resistir a una forma determinada de dominación cultural, es en el análisis que Williams realiza de las distintas formas históricas de los elementos culturales. Distingue, de esta manera, los elementos dominantes de los residuales (aquellos elementos del pasado que aun tienen un uso activo) y de los emergentes (aquellas actividades o prácticas nuevas que son alternativas u opuestas a las dominantes). La complejidad de lo emergente consiste en la dificultad en distinguir aquellos elementos que constituyen una nueva fase de la cultura dominante, y los elementos que son esencialmente alternativos o de oposición. Si bien es cierto que los fenómenos de emergencia siempre están relacionados a una determinada base social, como por ejemplo la formación de una clase, la toma de conciencia de una clase particular y, ligado a esto, el surgimiento de elementos de nuevas formaciones culturales. Williams aclara que su resultado es más complejo, ya que el aporte de una clase a la producción de valores e instituciones sociales, puede no ser acompañado por la producción de instituciones estrictamente culturales. Más aún, en la medida en que muchas prácticas y significaciones son opuestas antes que alternativas, estarían más sujetas a ser incorporadas. La emergencia de una clase, por otra parte, no es el único tipo de emergencia:

“Lo que realmente debe decirse, como modo de definir los elementos importantes, o lo residual y lo emergente, y como un modo de comprender el carácter de lo dominante, es que ningún modo de producción y por lo tanto ningún orden social dominante y por lo tanto ninguna cultura dominante verdaderamente incluye o agota toda la práctica humana, toda la energía humana y toda la intención humana (pág. 147).”



De esta manera, lo característico de todo orden social dominante es hasta dónde se afianza en la escala de prácticas y experiencias que incorpora. "Pueden existir áreas de la experiencia a las que es preferible ignorar o eliminar: asignar como privado, diferenciar como estético o generalizar como natural". Sin embargo, estas áreas cambian constantemente de acuerdo a las necesidades de todo orden social. En el capitalismo avanzado, postula Williams, "debido a los cambios producidos en el carácter social del trabajo, en el carácter social de las comunicaciones y en el carácter social de la toma de decisiones, la cultura dominante va mucho más allá de lo que ha ido en la sociedad capitalista y en las áreas hasta el momento "reservadas" o "cedidas" de la experiencia, la práctica y el significado. Por lo tanto, el área de penetración efectiva del orden dominante dentro de la totalidad del proceso social y cultural es significativamente más amplia" (pág. 148)

En el capitalismo avanzado, entonces, el problema de la emergencia se volvería más agudo, al tiempo que se estrecha el espacio entre los elementos alternativos y los de oposición. Las consecuencias políticas de este análisis son profundas, ya que queda en cuestión el papel y la centralidad de la clase para generar formas emergentes opuestas a lo dominante. Dado el grado de incorporación del capitalismo avanzado, se esperaría que lo alternativo se interne en áreas significativas de lo dominante, convirtiéndose entonces en una instancia de oposición. La importancia de la problemática queda reflejada en el siguiente párrafo, digno a citar in extenso:

“Este proceso complejo, en parte, puede ser descrito en términos de clase. Sin embargo, siempre existe otra conciencia y otro ser social que es negado y excluido: las percepciones alternativas de los demás dentro de las relaciones inmediatas; las percepciones y las prácticas nuevas del mundo material. En la práctica, son cualitativamente diferentes de los intereses articulados y en desarrollo de una clase social naciente. Las relaciones entre estas dos fuentes de lo emergente -la clase y el área social (humana) excluída- no son de ningún modo contradictorias. En algún momento pueden manifestarse sumamente próximas y las relaciones que mantienen



entre sí dependen en gran parte de la práctica política. Sin embargo, desde una óptica cultural y como una cuestión que atañe a la teoría, las áreas mencionadas pueden considerarse diferentes (pág. 149).”

Conclusiones: Clase, Cultura y Política

Este énfasis en las áreas excluidas ¿es una apuesta a buscar en la "alteridad" (palabra ausente en toda la obra de Williams) las fuentes de emergencia cultural?¹² En tanto y en cuanto lo cultural es material ¿son los sectores que escapan a la cultura dominante, cuyas prácticas no pueden ser formuladas ni reconocidas, los sujetos del cambio histórico? Una respuesta a este interrogante se puede encontrar en "Hacia el año 2000". En esta obra, más explícitamente política que las anteriores, Williams se plantea la problemática de si el interés particular de la clase obrera todavía encarna el interés de la totalidad de la población. La respuesta, por la afirmativa, no deja de ser compleja.

Williams parte de una serie de valores humanistas (paz, seguridad, ecología, derechos de las mujeres) que no podrían ser garantizados por el capitalismo ya que "mediante la apropiación de los medios comunes de producción y de la apropiación privada de la plusvalía del trabajo, es intrínsecamente hostil al interés general y por lo tanto incompatible con él". En cuanto única fuerza capaz de acabar con el capitalismo, por lo tanto, la organización de los trabajadores representaría el interés general. Sin embargo, esto no significa que cualquier acción particular de los trabajadores por obtener mejoras en sus condiciones de vida represente intrínsecamente el interés general.

“El punto en que los intereses particulares, adecuadamente agrupados, se pueden considerar de interés general es el momento del socialismo. Pero ese momento no se produce de una vez para siempre. Se produce muchas veces; se pierde y se encuentra de

¹² Según A. O'Connor, esta sería la apuesta de la "tercera generación" de lectores de Williams (la primera identificada con sus contemporáneos de la New Left y la segunda con sus discípulos directos, entre los cuales se encuentra T. Eagleton). Esta "generación" entonces, combinaría los aportes de la teoría cultural de Williams, con los trabajos de E. Said, G. Spivak o T. de Lauretis (denominados **Subaltern Studies**). O'Connor, A.: op. cit. pags. IX-X.



nuevo; tiene que ser afirmado y desarrollado, continúa y prácticamente para que sea real (pág. 190).”

La tarea política propuesta por Williams consiste en rearmar una "idea práctica y posible del interés general, que realmente incluya todos los intereses particulares razonables" (pág. 192). Para esta tarea, entonces, resulta imprescindible atender a los recursos positivos que la harían posible. Una teoría socialista, por lo tanto, deberá incorporar la totalidad de los vínculos en los que se encuentran relacionados los trabajadores. Por "vínculos", Williams entiende "la institución y ejercicio de aquellas relaciones capaces de mantener la práctica efectiva de la vida social en su conjunto" (pág. 193). Es decir, en lo que puede ser entendido como la aplicación política de su teoría cultural, Williams critica el aislamiento estrecho del vínculo económico como único determinante:

“Lo que se consideraba determinante se percibía como dominante, hasta el punto de que muchas teorías del socialismo, pero también y más específicamente las formas del propio sindicalismo, se centraban no sólo en el trabajador sino en el hombre en el trabajo y con frecuencia implicaban el aislamiento de esta única y poderosa modalidad (pág. 195).”

De esta manera, hay que ir más allá de las concepciones "centradas en el asalariado varón en su trabajo" que tienden a desatender los procesos y necesidades primarias de la vida social en su conjunto, de las que dependen tanto la producción del trabajo como del trabajador (pág. 197). En lo que podemos considerar como su concepción de clase, Williams plantea que es la conciencia capitalista, justamente, la que impone a los hombres relacionarse mediante el vínculo estrechamente económico. Reproducir esto sólo puede llevar al socialismo a un callejón sin salida.

“La fuente de un ethos diferente reside principalmente en esos otros vínculos sociales, esos compromisos y propósitos en última instancia más profundos, que el capitalismo



trata de confinar en un nivel de menor importancia, o allí donde es necesario cancelarlos. Así pues, los recursos de un socialismo más amplio tienen que desarrollarse a partir de lo que ocurra o pueda ocurrir en esas otras prácticas y relaciones. Lo que importa es lo que ocurre en la preocupación primaria de la gente, en las familias, barrios y comunidades. Lo que importa es lo que suceda en los servicios organizados de salud y educación, en la protección y mejoramiento de nuestro ambiente físico, en la calidad de nuestra información pública y nuestro esparcimiento (págs. 198-199).”

Como ya era esperable a esta altura, el paso inmediato es centrarse en los movimientos sociales más recientes, que plantearon todos estos interrogantes "fuera de los intereses e instituciones de clase organizados".(pág. 200). De todas formas, Williams no duda en señalar el error de considerar esto como "una superación de la política de clase". Para que no queden dudas al respecto: "Pero no hay una sola de estas cuestiones que, si la analizamos a fondo, no nos conduzca hasta los sistemas centrales del modo de producción industrial - capitalista y, entre otras cosas, hasta su sistema de clases (pág. 200)"

Una lectura aprobatoria de este enfoque es la que realiza Ellen Meiksins Wood. Para esta autora, la fórmula de Williams de postular aquellos valores propios del interés general ("Universal Human Goods") que el capitalismo no puede garantizar, y reconocer en la clase obrera, y en la política de clases el terreno en que estos conflictos deben resolverse no deja de ser un acierto. De todas formas, Meiksins Wood reconoce cierta ambigüedad en el planteo, reprochándole a Williams el evitar el lenguaje de la lucha de clases (pág. 170).

Diez años después de escrito esto, en una colección dirigida por la propia Meiksins Wood junto con John Bellamy Foster, Francis Mulhern¹³ realiza un diagnóstico de los Estudios Culturales (en más de un aspecto herederos de los trabajos de Williams) bastante más crítico. En este intervalo, el lugar de producción de dichos trabajos se ha desplazado al centro de las instituciones universitarias (no olvidemos que Williams nunca dejó de reivindicar el espacio alternativo de la Educación para Adultos



como ámbito de su producción intelectual), lo cual no ha dejado de afectar la orientación de los estudios.

La "metamorfosis" fundamental denunciada por Mulhern consiste en que el esfuerzo de Williams de romper con la perspectiva de "masas" y con la visión estrecha de cultura popular como "falsa conciencia", llevó a subsumir lo político en lo cultural. De esta forma, si cultura era estudiada como el proceso de significación como parte formativa de un modo total de vida, no tardaron en pasarse por alto las realidades históricas de subordinación dentro de las cuales estos significados eran producidos. Si de lo que se trataba en los primeros trabajos del campo de los "Estudios Culturales" era de recuperar el carácter activo de la cultura popular, no tardó en perderse de vista el papel activo de la política en la conformación de esos significados (algo reconocido por el propio Williams, según Mulhern). Palabras como "clase", "lucha" o "estado" fueron perdiendo terreno en los textos, a medida que la inserción académica y el reconocimiento institucional aumentaba.

¹³ Mulhern, F.: "The politics of cultural studies", en: Woods, E. M. y Bellamy Foster, J.: **In defense of history**. New York, Monthly Review, 1997, p. 43-50.



Para concluir, por lo tanto, podemos reconocer el aporte de Williams a una teoría de la cultura, siempre que el espacio a veces demasiado vagamente planteado como "una forma total de vida" sea mejor precisado. En el caso del capitalismo, los vínculos que Williams reconoce como importantes para analizar la producción de significados deberán ser puestos en perspectiva con los procesos de acumulación y las leyes generales de desarrollo capitalistas, para poder precisar de manera más concreta la relevancia de las distintas experiencias y, en ese contexto, rescatar verdaderamente las producciones culturales y el papel activo de los sujetos en su formulación.