



**Los
Estudios
Culturales**
Fredric
Jameson

Fredric, Jameson Los estudios culturales / Jameson
Fredric. - 1a. ed. - Ciudad Autónoma de Buenos
Aires : EGodot Argentina, 2016.
112 p. ; 20 x 13 cm. - (Exhumaciones)
Traducción de: Matías Battistón.
ISBN 978-987-3847-96-7

Los Estudios Culturales / Fredric Jameson
Traducción / Matías Battistón
Corrección / Hernán López Winne
Diseño de tapa e interiores / Víctor Malumán

Texto publicado originalmente en:
Social Text, nº 34, 1993, pp. 17-52

Publicado con el permiso de los titulares
de los derechos de traducción,
Duke University Press. www.dukeupress.edu

Ilustración de Fredric Jameson

Juan Pablo Martínez
www.martinezilustracion.com.ar
arte.pablomartinez@gmail.com

Ediciones Godot ©

Colección Exhumaciones
www.edicionesgodot.com.ar
info@edicionesgodot.com.ar
Buenos Aires, Argentina, 2016
[Facebook.com/EdicionesGodot](https://www.facebook.com/EdicionesGodot)
[Twitter.com/EdicionesGodot](https://twitter.com/EdicionesGodot)

Impreso en Color EFE, Paso 192,
Capital Federal, República Argentina,
en Abril de 2016

Sobre los “Estudios Culturales”

TAL VEZ LA MEJOR manera de abordar ese deseo llamado “Estudios Culturales” sea política y socialmente, como proyecto para constituir un “bloque histórico”, en lugar de teóricamente, como plataforma para una nueva disciplina. Por supuesto, dicho proyecto implicaría una política académica: la política que tiene lugar dentro de la universidad y, más allá, en la vida intelectual en general o en el espacio donde circulan los intelectuales. Sin embargo, ahora que la derecha ha comenzado a desarrollar su propia política cultural con el fin de reconquistar las instituciones académicas y, en particular, las universidades y las bases mismas de esas instituciones, no parece muy sensato seguir concibiendo la política de la Academia y de los intelectuales

como una cuestión exclusivamente “académica”. En cualquier caso, la derecha parece haber entendido que el proyecto y el eslogan de los Estudios Culturales (cualesquiera que fueran) representan un objetivo crucial en su campaña, y que en la práctica estos estudios funcionan como un sinónimo de “lo políticamente correcto” (noción que, en este contexto, puede identificarse como la política cultural de los distintos “movimientos sociales nuevos”: el antirracismo, el antisexismo, la antihomofobia, etc.).

No obstante, si esto es así, y si los Estudios Culturales realmente deben considerarse la manifestación de una alianza proyectada entre varios grupos sociales, quizá formular estos estudios de manera rigurosa como un emprendimiento intelectual o pedagógico no sea tan importante como parecen suponer algunos de sus adherentes, cada vez que estos amenazan con reflotar las viejas disputas sectarias de la izquierda en su afán por decidir cómo debería plasmarse verbalmente la línea partidaria de dichos estudios. La línea partidaria no es lo que importa, sino la posibilidad de establecer alianzas sociales, algo que el eslogan general de los Estudios Culturales parecería reflejar. Se trata de un síntoma, más que de una teoría, y por eso lo más conveniente sería realizar un análisis basado en los estudios culturales

de los “Estudios Culturales” en sí. Eso también significa que lo que necesitamos (y efectivamente obtenemos) del libro *Cultural Studies*¹, la reciente recopilación editada por Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula A. Treichler, es apenas cierta amplitud y representatividad general (dos cosas que sus cuarenta colaboradores parecen garantizar de antemano), no que sea imposible tratar el tema de otro modo o mostrarlo bajo una luz radicalmente distinta. Tampoco quiero decir que las ausencias o lagunas en esta recopilación -que, en resumidas cuentas, reedita las ponencias leídas en un congreso de Estudios Culturales en Urbana-Champaign, en el segundo trimestre de 1990- no sean significativas y dignas de comentario. Pero si las comentara, estaría haciendo un diagnóstico de este evento en particular y de la “idea” que postula de los Estudios Culturales, en vez de proponer alguna alternativa más adecuada (congreso, “idea”, programa o “línea partidaria”). De hecho, probablemente yo debería poner las cartas sobre la mesa cuanto antes y aclarar que, por vital (y, en efecto, por teóricamente interesante) que me parezca conversar y debatir sobre los Estudios Culturales hoy en día, no me importa demasiado cuál será la forma que el programa

1 *Cultural Studies*, Lawrence Grossberg, Cary Nelson, y Paula A. Treichler (eds.), Nueva York, Routledge, 1992. Los números de página que citaremos aluden a esta edición.

termine adoptando, ni siquiera si llega a instituirse como disciplina académica oficial en absoluto. Eso se debe sin duda a que, desde el vamos, no tengo mucha fe en la reforma de los programas académicos; pero también a mi sospecha de que, una vez que el debate indicado haya tenido lugar públicamente, los Estudios Culturales ya habrán cumplido su propósito de cualquier manera, más allá de la estructura departamental dentro de la cual se haya llevado a cabo dicho debate. (Y con esto me refiero específicamente a la que me parece la cuestión práctica más crucial de todo este asunto: proteger a los jóvenes que en la actualidad escriben artículos dentro de esta nueva “área” y permitirles acceder a cargos docentes).

Supongo que también debería señalar, en contra de las definiciones (a Adorno le gustaba recordarnos el desprecio de Nietzsche por todo intento de *definir* los fenómenos históricos como tales), que creo que ya sabemos, de algún modo, qué son los Estudios Culturales; y que “definirlos” significa dejar de lado lo que no son, quitando toda la arcilla innecesaria de la figura que estamos tratando de esculpir, trazando sus límites según lo que nos indica el instinto y nuestro impulso visceral, tratando de identificar lo que *no* son los Estudios Culturales de un modo tan exhaustivo que, a fin de cuentas, habremos logrado

lo que buscábamos, por más que nunca obtengamos una “definición” positiva.

Sean lo que sean, los Estudios Culturales emergieron como resultado de la insatisfacción producida por las otras disciplinas, no solo debido a sus contenidos, sino a los límites que imponían por el hecho mismo de ser disciplinas diferentes. Los Estudios Culturales, en ese sentido, son posdisciplinarios. No obstante, a pesar de ello, o por eso mismo, una de las maneras esenciales en las que los Estudios Culturales siguen autodefiniéndose se basa en su relación con las disciplinas ya establecidas. Por ende, tal vez sea apropiado empezar con las quejas de nuestros aliados en esas disciplinas, que acusan a los incipientes Estudios Culturales de ignorar objetivos, según ellos, fundamentales. Luego nos ocuparemos, en otras ocho secciones, de los grupos, el marxismo, el concepto de articulación, la cultura y la libido, el papel de los intelectuales, el populismo, la geopolítica y, por último, la utopía.

¡ESA NO ES MI ÁREA!

Los historiadores se muestran particularmente perplejos ante la relación, en cierto sentido imposible de determinar, entre los representantes de los Estudios Culturales y el material de archivo.

Catherine Hall, autora de uno de los textos más sustanciales de este volumen -un estudio sobre la mediación ideológica de los misionarios ingleses en Jamaica-, además de observar que “si la historia cultural no forma parte de los estudios culturales, creo que nos enfrentamos a un serio problema” (272), afirma que “la interacción entre la historia *mainstream* y los estudios culturales en Inglaterra ha sido extremadamente limitada” (271). Por supuesto, es posible que eso sea tanto un problema de la historia *mainstream* como de los estudios culturales; pero Carolyn Steedman luego examina el asunto con mayor atención, sugiriendo algunas diferencias metodológicas básicas. Por ejemplo, el contraste entre la investigación colectiva y la individual: “La práctica grupal es colectiva; la investigación de archivo la realiza el historiador solitario, que forma parte de una práctica no democrática. La investigación de archivo es onerosa, tanto en términos de tiempo como de dinero, y no es factible que la emprenda un grupo entero de personas, en cualquier caso” (618). Sin embargo, cuando trata de formular de una manera más positiva lo que distingue del resto al enfoque aplicado en los Estudios Culturales, Steedman termina señalando que se trata de un enfoque “basado en el texto”. En esta área se examinan textos de fácil acceso; el historiador

archivista, en cambio, tiene que reconstruir su material laboriosamente, a partir de síntomas y fragmentos. Es interesante que la autora indique en su análisis que la causa determinante del surgimiento del método “basado en el texto” pueda haber sido institucional y, más específicamente, educativa: “¿El ‘concepto de cultura’ que usan los historiadores [...] se habrá inventado en realidad entre 1955 y 1975, en las escuelas? En Inglaterra, no tenemos una historia social y cultural de la educación que nos permita plantear esta pregunta” (619-620). Por otro lado, Steedman no dice qué disciplina debería encargarse de investigar esta cuestión.

También es sugestivo que la autora mencione a Burckhardt como precursor de esta nueva área (nadie más lo hace), y que se ocupe brevemente del neohistoricismo, cuya ausencia en este libro, dicho sea de paso, es muy significativa (la única excepción la brinda Peter Stallybrass, cuando asegura no tener nada que ver con este movimiento rival). Pues, sin duda, el neohistoricismo básicamente compite con los Estudios Culturales, y desde cualquier punto de vista histórico los dos movimientos constituyen síntomas parecidos, en tanto ambos intentan lidiar de forma analítica con la nueva textualidad del mundo (además de presentarse por igual como sucesores

discretos y respetables del marxismo). Podría argüirse, claro, que los Estudios Culturales están demasiado ocupados con el presente, y que sería injusto pretender que se ocupen y hablen de todo; además, supongo que aún hay resabios de esa oposición, más tradicional, entre quienes estudian la cultura popular o de masas, por un lado, y el enfoque tendenciosamente retrospectivo de los críticos literarios (incluso cuando las obras canonizadas son “modernas” y relativamente recientes), por el otro. Pero los textos más sustanciosos de este libro -entre los cuales figuran, aparte del ensayo de Catherine Hall, el estudio de Lata Mani sobre la quema de viudas, el ensayo de Janice Radway sobre el Book-of-the-Month Club², la investigación de Peter Stallybrass sobre el surgimiento de Shakespeare como *auteur*, y la descripción que Anna Szemere ofrece de la retórica de la revolución húngara de 1956- son históricos, en el sentido archivista del término, y la verdad es que tienden a contrastar de un modo chocante con el resto de las ponencias incluidas. Deberían ser bienvenidos. ¿Por qué, entonces, cuajan tan mal?

La sociología es otra disciplina aliada. De hecho, está tan cerca de los Estudios Culturales

2 El Book of the Month Club (Club del libro del mes) es una sociedad comercial fundada en Estados Unidos en 1926, que envía por correo a sus suscriptores un libro al mes, seleccionando por un panel editorial. [N. del T.].

que traducirla en los términos utilizados en esta área y viceversa parece, en el mejor de los casos, difícil, si no imposible (lo mismo observó alguna vez Kafka sobre la cercanía entre el alemán y el yiddish). ¿Pero acaso Raymond Williams no sugirió en 1981 que “lo que ahora a menudo se denomina ‘estudios culturales’ [puede entenderse mejor si lo consideramos] como una manera de abordar cuestiones sociológicas generales, más que [...] un área aparte o especializada” (citado en la p. 223)? De todos modos, esta relación interdisciplinar parece ser análoga en algunos aspectos a la que existe con la historia: trabajo “basado en el texto” por un lado, “investigación” profesional o profesionalizada por el otro. Simon Frith presenta al respecto una queja lo suficientemente emblemática como para citarla en su totalidad:

Ahora bien, lo que vengo explicando constituye una manera de abordar la música popular que, en términos británicos, no proviene de los estudios culturales, sino de la antropología social y la sociología (y podría citar otros ejemplos, como el trabajo de Mavis Bayton [publicado en 1990] sobre el modo en que las mujeres se convirtieron en músicas de rock). Una de las razones por la cual considero que se trata de una

obra importante es que se concentra en un área y un tema que ha sido ignorado sistemática (y notablemente) por los estudios culturales: la lógica de la producción cultural en sí; dónde se ubican y cómo piensan los productores culturales. Pero lo que me interesa aquí (y este es el motivo por el cual este texto va a seguir una narrativa del todo diferente) es otra cosa: en comparación con la escritura caprichosa, impresionista, imaginativa, exuberante y pop de un académico del área de estudios culturales (digamos, Iain Chambers), la obstinada atención a los detalles y la precisión es, como Dick Hebdige alguna vez comentó sobre mi enfoque sociológico al contrastarlo con el de Chambers, bastante aburrida (178).

Janet Wolff ofrece razones más fundamentales para explicar esta tensión: “El problema es que la sociología *mainstream*, tan segura de sí misma, es indiferente -cuando no directamente hostil- a los desarrollos en la teoría, e incapaz de reconocer el papel constitutivo que desempeña la cultura y la representación *en* las relaciones sociales” (710). No obstante, el sentimiento es mutuo: “La teoría posestructuralista y la teoría del discurso, al demostrar la naturaleza discursiva de lo social, funcionan como excusa para *negar* lo

social” (711). Con mucho tino, Wolff recomienda una coordinación entre ambas (“un enfoque que integre el análisis textual con la investigación sociológica de las instituciones de producción cultural y de aquellos procesos y relaciones sociales y políticos en los cuales tiene lugar dicha producción” [713]); pero esto no soluciona la incomodidad aún palpable en presencia de la bestia. Esta incomodidad tampoco se ve mitigada cuando Cornel West comenta que la ventaja principal de los estudios culturales es aquel viejo rótulo, su carácter “interdisciplinar” (“los estudios culturales se convierten en una de las rúbricas utilizadas para justificar lo que yo creo que es un desarrollo muy saludable, a saber, los estudios interdisciplinares en las facultades y universidades” [698]). Este término atraviesa varias generaciones de programas de reforma académica, cuya historia necesita ser escrita y luego reinscripta para que funcione como una especie de advertencia (prácticamente por definición siempre es un fracaso); pero uno siente que siguen realizándose esfuerzos “interdisciplinares” porque todas las disciplinas específicas reprimen rasgos cruciales, pero siempre distintos en cada una, del objeto de estudio que deberían compartir. La idea era que los Estudios Culturales fueran más allá que la mayoría de esos programas de reformas y

finalmente dieran nombre al objeto ausente, así que ahora no podemos resignarnos a la vaguedad estratégica de esa vieja fórmula.

Quizá el nombre que se necesita es “comunicación”. Solo los programas de Comunicación son lo suficientemente recientes como para superponerse en muchos aspectos (incluido el personal académico) con este nuevo emprendimiento, siendo la tecnología comunicacional el único atributo o rasgo característico que marca una separación entre ambas disciplinas (en cierto modo similar a la que existe entre cuerpo y alma, o letra y espíritu, o máquina y fantasma). Recién empezamos a ver con mayor claridad los Estudios Culturales, y su relación con los programas de Comunicación, cuando una perspectiva específica unifica los varios elementos que componen el estudio de las comunicaciones. Así sucede, por ejemplo, cuando Jody Berland evoca los rasgos distintivos de la teoría canadiense de la comunicación: no se trata de un mero homenaje a McLuhan, su tradición y sus precursores, sino que ella la presenta en su ponencia según su encarnación contemporánea, como una nueva teoría de la ideología del “entretenimiento”. Pero también explica por qué la teoría canadiense no puede más que diferenciarse de aquella a la que Berland llama, eufemísticamente, “la

investigación comunicacional *mainstream*” (43); es decir, la teoría estadounidense de la comunicación. Pues es evidente que la situación de Canadá, ubicada bajo la sombra del imperio mediático de los Estados Unidos, le otorga a nuestros vecinos cierto privilegio epistemológico y, en particular, la posibilidad única de combinar el análisis de los espacios con el análisis más tradicional de los medios en sí:

El concepto de “tecnología cultural” nos ayuda a comprender este proceso. Al formar parte de una producción espacial a la vez determinante y problemática, y al estar moldeadas por prácticas tanto disciplinares como antidisciplinares, las tecnologías culturales abarcan simultáneamente los discursos articulados de la profesionalización, la territorialidad y la diversión. Estas son las tres facetas tridimensionales necesarias del análisis de cualquier cultura popular producida bajo la sombra del imperialismo estadounidense. Al ubicar sus “audiencias” en un espectro cada vez más amplio y diverso de disposiciones, lugares y contextos, las tecnologías culturales contemporáneas potencian y legitiman su propia expansión espacial y discursiva. Esta es otra manera de decir que la producción

de textos no puede concebirse por fuera de la producción de espacios. Si uno concibe o no la expansión de dichos espacios como una forma de colonialismo, es algo que aún está por verse. Sin embargo, la cuestión es clave para llegar a una comprensión del entretenimiento que ubique sus prácticas en términos espaciales (42).

Lo que Berland deja muy en claro es que la situación de la teoría (o del teórico, o de la disciplina) ahora necesariamente implica una dialéctica:

Dado que la producción de sentido se ubica [según la teoría angloamericana de los medios] en las actividades e intervenciones de las audiencias, *es cada vez más común que la topografía del consumo sea identificada con el mapa de lo social (y, por ende, que se la expanda para sustituirlo)*. Esto reproduce en la teoría lo que ocurre en la práctica (42).

El hecho de introducir de manera dramática una dimensión geopolítica en el debate, y de identificar cierta teoría cultural y comunicacional como canadiense, en marcada oposición con una perspectiva hegemónica angloamericana (la cual

da por sentada su propio carácter universal, porque se origina en el centro y supone innecesario explicitar su nacionalidad), desplaza de un modo radical los temas de este congreso y sus consecuencias, como veremos en detalle más adelante.

Por otro lado, no termina de entenderse qué tipo de relación con el área emergente de los Estudios Culturales se está proponiendo que establezcamos aquí. La lógica de la fantasía grupal o colectiva siempre es alegórica³. Esta puede implicar una suerte de alianza, como cuando los sindicatos proponen trabajar en conjunto con algún movimiento negro, o puede parecerse más a un tratado internacional de algún tipo, como la OTAN o la nueva zona de libre comercio. Sin embargo, cabe suponer que la “teoría canadiense de la comunicación” no tiene intenciones de subsumir del todo su propia identidad al movimiento angloamericano, que es mucho más amplio; de igual modo, no puede universalizar su propio programa y pedir que el “centro” respalde de manera incondicional lo que necesariamente es una perspectiva situada en un lugar puntual,

3 Como en el “infeliz *matrimonio* entre el marxismo y el feminismo”. Ver la reciente publicación de Jane Gallop, *Around 1981: Academic Feminist Literary Theory* (New York, Routledge, 1992), para una exploración más elaborada de los modelos alegóricos mediante los cuales un feminismo emergente buscó narrar por sí mismo la historia de su propio surgimiento.

“dependiente” o “semiperiférica”. Supongo que la sensación que nos deja esto es que, en cierto punto, el análisis en cuestión puede transcodificarse o incluso traducirse; que, en ciertas coyunturas estratégicas, un análisis determinado puede leerse o bien como un ejemplo de la perspectiva de los Estudios Culturales, o bien como un ejemplo de todo lo que es distintivo y característico de la teoría canadiense de la comunicación. Cada perspectiva, entonces, comparte un mismo objeto (en una coyuntura específica) sin perder su propia idiosincrasia u originalidad (cómo nombrar o, mejor aún, describir esta superposición sería un nuevo tipo de problema causado exclusivamente por la “Teoría de Estudios Culturales”).

Nada ejemplifica mejor esta superposición de perspectivas disciplinares que los varios íconos que se invocan a lo largo de esas páginas: por ejemplo, prácticamente todos citan en vano el nombre del difunto Raymond Williams, apelando a su figura para respaldar moralmente una gran cantidad de pecados (o virtudes)⁴. Pero el texto que resurge en repetidas ocasiones como fetiche es sin duda un libro cuyos múltiples marcos teóricos genéricos ilustran el problema del cual

4 Hay que mencionar también el libro *Subcultura*, de Dick Hebdige, responsable como ninguna otra obra individual de la invención del estilo y la postura adoptada una y otra vez a lo largo del presente congreso.

venimos hablando aquí. Me refiero al estudio de la cultura juvenil inglesa de Paul Willis (quien, dicho sea de paso, no estuvo presente en el congreso) titulado *Aprendiendo a trabajar* (1977). Este libro puede pensarse como un clásico de una nueva sociología de la cultura, o como un texto precursor de la escuela de Birmingham “original” (de lo que hablaré más en detalle luego), o incluso como una especie de etnología, un eje que ahora nos parece evidente y que atraviesa tanto el terreno tradicional de la antropología como el nuevo terreno reclamado por los Estudios Culturales.

Aquí, empero, lo que enriquece la “problemática” interdisciplinar es el hecho ineludible (que también puede ser válido para otras disciplinas, donde tal vez se lo ignore igualmente) de que, si los Estudios Culturales son un paradigma emergente, entonces la antropología misma, lejos de ser un paradigma “tradicional”, también se encuentra en plena metamorfosis y en medio de una transformación metodológica y textual (como parece indicar en este libro la presencia del nombre de James Clifford en la lista de quienes realizan Estudios Culturales). La palabra “antropología” ahora designa una nueva clase de etnología, una antropología textual o interpretativa, que guarda cierto parecido con el neohistoricismo -como si fueran parientes lejanos- y que uno

encuentra ya totalmente desarrollada en la obra de Clifford, así como en la de George Marcus y Michael Fischer (sin dejar de reconocer los ejemplos de precursores como Geertz, Turner *et al.*). Andrew Ross evoca luego la “descripción densa” en su trabajo pionero sobre la cultura new age, “el estudio ‘etnográfico’ más exhaustivo o profundo de las comunidades culturales, que ha producido uno de los desarrollos más emocionantes de los estudios culturales recientes” (537); mientras que la misma retórica de la densidad, textura e inmanencia se ve justificada por un pasaje memorable de John Fiske, que tiene el mérito adicional de sacar a relucir algunas de las consecuencias prácticas del debate (que distan mucho de reducirse al mero intercambio agresivo de reclamos y reconveniones entre distintas disciplinas):

Me gustaría empezar por el concepto de “distancia” en la teoría cultural. Antes he sostenido que la “distancia” es un indicio clave para diferenciar entre alta y baja cultura, entre sentidos, prácticas y placeres característicos de las formaciones sociales que detentan el poder y de las que carecen de él. La distancia cultural es un concepto multidimensional. En la cultura de quienes se encuentran en una posición aventajada socialmente,

una posición de poder, la distancia puede manifestarse entre el objeto de arte y el lector / espectador: ese tipo de distancia devalúa social e históricamente las prácticas de lectura específicas en favor de una apreciación trascendental o una sensibilidad estética que afirman ser universales. Fomenta la reverencia o respeto hacia el texto como objeto artístico dotado de autenticidad y que necesita ser preservado. La “distancia” también puede llevar a la creación de una diferencia entre la experiencia artística y la cotidiana. Ese tipo de “distancia” produce y asigna sentidos ahistóricos a las obras de arte, y permite que los miembros de esa formación social disfruten el placer de vincularse a un conjunto de valores humanos que, en versiones extremas de la teoría estética, son postulados como universales, como algo que trasciende sus propias condiciones históricas. Esta distancia frente a la historia también es una distancia frente a las sensaciones corporales, pues son nuestros cuerpos los que a fin de cuentas nos atan a nuestras especificidades históricas y sociales. Así como esta visión del arte deja de lado, o distancia, las mundanidades de nuestras condiciones sociales, también separa los

supuestos placeres sensoriales, vulgares y fáciles del cuerpo de los placeres más contemplativos y estéticos de la mente. Y finalmente, esta distancia se manifiesta además frente a la necesidad económica: separar lo estético de lo social es una práctica de la elite, que puede darse el lujo de ignorar las limitaciones impuestas por las necesidades materiales, y de esta forma construye una estética que no solo se niega a asignarles ningún valor a las condiciones materiales, sino que únicamente valida aquellas formas artísticas que las trascienden. Por último, esta distancia crítica y estética, entonces, es un indicio que nos permite distinguir entre quienes son y no son capaces de separar su cultura de las condiciones sociales y económicas de la vida cotidiana (154).

Pero los contenidos del presente volumen no confirman demasiado las aseveraciones de Ross, a excepción de su propio estudio, muy lúcido, de esa “comunidad interpretativa” tan particularmente ambigua: la nueva cultura *yuppie* del movimiento New Age. Por otro lado, el llamado a la acción de Fiske parece apuntar menos a una concepción de la antropología como una disciplina (y una manera de escribir) experimentales que a toda una nueva política del intelectual.

En efecto, el propio texto de Clifford -una descripción de su nuevo y estimulante trabajo sobre la etnología de los viajes y el turismo- redefine de un modo implícito el contexto de la polémica al desplazar el concepto etnográfico tradicional del “trabajo de campo”: “la etnografía (en las prácticas normativas de la antropología del siglo XXI) ha privilegiado las relaciones vinculadas a la permanencia por encima de las vinculadas al viaje” (99). Esto redefine directamente al intelectual y al antropólogo-etnógrafo-observador como una especie de viajero y de turista, y así reescribe instantáneamente los términos de este congreso, cuyo intento de definir aquello que llamamos Estudios Culturales -lejos de ser una cuestión académica y disciplinar- de hecho pasa a examinar el estatus del intelectual en sí en relación con la política de los denominados nuevos movimientos o microgrupos sociales.

Esta manera de plantear las cosas deja en evidencia la incomodidad que inevitablemente sintieron muchos de los otros participantes ante la “modesta proposición” de Clifford: lejos de ser meros “turistas” o viajeros, la mayor parte de ellos quieren ser, como mínimo, verdaderos “intelectuales orgánicos”, si es que no algo más. (Pero, ¿qué sería ese “algo más”, exactamente?). Incluso la noción análoga del exiliado

o neoexiliado, el intelectual diaspórico invocado por Homi Bhabha (cuyas observaciones sobre el caso Rushdie -“La blasfemia es la vergüenza del emigrado al volver a su hogar” [62]- me parecieron extraordinariamente pertinentes y sugestivas), propone una intermitencia o alternación de sujeto y objeto, de voz y sustancia, de teórico y “nativo”, que le otorga al intelectual una marca de pertenencia al grupo -igualmente intermitente- que no está al alcance de un hombre blanco como Clifford (o quien ahora escribe).

GRUPOS SOCIALES: ¿FRENTE POPULAR O NACIONES UNIDAS?

Sin embargo, ese deseo llamado “intelectual orgánico” es omnipresente en este libro, aunque pocos lo expresan tan abiertamente como Stuart Hall cuando, en uno de los momentos más utópicos del congreso, propone el siguiente ideal: “vivir con la posibilidad de que algún día exista un movimiento más amplio, que no esté restringido a los intelectuales de la pequeña burguesía” (288). Esto es lo que tiene para decir sobre Gramsci:

Debo confesar que, aunque he leído muchas descripciones más elaboradas y sofisticadas, la de Gramsci sigue

pareciéndome la que más se acerca a formular lo que creo que estábamos tratando de hacer. Reconozco que su frase, “la producción de intelectuales orgánicos”, presenta un problema. Pero no me cabe ninguna duda de que lo que buscábamos en los estudios culturales era una práctica institucional capaz de producir a un intelectual orgánico. No sabíamos de antemano qué significaba eso, en el contexto de Gran Bretaña en la década de los ‘70, y no estábamos seguros de poder reconocerlo en caso de llegar a producir alguno. El problema con el concepto de “intelectual orgánico” es que parece alinear a los intelectuales con un movimiento histórico emergente, y no podíamos precisar, como tampoco podríamos hacerlo ahora, dónde buscar ese movimiento histórico. Éramos intelectuales orgánicos sin ningún punto de referencia orgánico; intelectuales orgánicos con la nostalgia, voluntad o esperanza (para tomar una frase de Gramsci de otro contexto) de que en algún momento estaríamos preparados para realizar una labor intelectual que estableciera ese tipo de relación, si es que esa coyuntura alguna vez llegaba a presentarse. Más cierto sería decir que, al no contar con ninguna

relación así, estábamos preparados para imaginarla, modelarla o simularla: “pesimismo del intelecto, optimismo de la voluntad” (281).

Pero en la mayor parte de esta recopilación y este contexto, dicha noción gramsciana -cuyo doble enfoque incluye estructuralmente a los intelectuales, por un lado, y a los estratos sociales, por el otro- no es interpretada como una alusión a una política de alianza, a un bloque histórico, ni a la unión de un conjunto heterogéneo de “grupos de interés” para formar un movimiento político y social más amplio, como sí era el caso en los escritos del propio Gramsci, y como parece seguir siéndolo en esta formulación de Stuart Hall.

Más bien, aquí el referente parece ser invariablemente la “política de la identidad” de los nuevos movimientos sociales, o lo que Deleuze llama “microgrupos”. En efecto, los Estudios Culturales generalmente han sido percibidos como un espacio de alianzas de este tipo (aunque no exactamente como un movimiento en el sentido gramsciano, a menos que uno considere sus ambiciones académicas -lograr reconocimiento y sanción institucional, cargos docentes, protección frente a los departamentos tradicionales y la nueva derecha- como política: la única

política específica a los Estudios Culturales, a decir verdad)⁵. Así, se reciben con los brazos abiertos al feminismo, la política negra, el movimiento gay, los estudios chicanos, los crecientes grupos de estudios “poscoloniales”, al igual que a otros grupos más tradicionales, como los aficionados a las distintas culturas populares y de masas (que también podrían considerarse una especie de minoría perseguida y estigmatizada, en los círculos académicos conservadores) y los diversos séquitos marxistas (más que nada extranjeros). De los 41 participantes (publicados), hay una distribución relativamente equitativa entre los sexos (24 mujeres, 21 hombres); hay 25 estadounidenses, 11 británicos, 4 australianos, 2 canadienses, 1 húngaro y 1 italiano; hay 31 blancos, 6 negros, 2 chicanos y 2 indios (del subcontinente); y parece haber por lo menos 5 homosexuales. En lo que respecta a los departamentos, la distribución parece ser la siguiente: la mayoría pertenece al de Letras, como era de esperarse, con 11 participantes; le siguen, muy rezagados, Comunicaciones, Sociología e Historia del arte, con 4 cada uno; hay 3 representantes de los programas de Humanidades; 2 de Estudios de la

5 Ver en particular el artículo programático, bastante triunfalista, que escribió uno de los organizadores del presente congreso: Cary Nelson, “Always Already Cultural Studies”, *Journal of the Midwest Modern Language Association* 24, nº 1 (1991), 24-38.

Mujer, Estudios Culturales propiamente dichos, Historia de la Conciencia, y Radio, Televisión y Cine, respectivamente; 1 de Religión y 1 de Antropología.

Sin embargo, esta categorización (muy superficial, lo admito) refleja de un modo muy impreciso las posiciones ideológicas de cada grupo, subgrupo o subcultura. Mientras que hay solo cuatro ponencias feministas “tradicionales”, por ejemplo, hay al menos dos sobre la homosexualidad. De los cinco textos sobre la condición negra, como mínimo uno también toca cuestiones relacionadas con el feminismo (más exacto sería decir, en verdad, que el texto de Michele Wallece representa una posición feminista negra), mientras otros dos plantean temas de sesgo nacional. Una de las dos ponencias chicanas también aborda el feminismo. Hay diez cuestiones evidentemente relacionadas con la cultura popular o de masas, que tienden a desplazar el foco de atención de los temas sobre la “identidad” hacia otros de índole mediática.

Me detengo en estos detalles para mostrar tanto lo que parece omitirse de la problemática de los Estudios Culturales como lo que se incluye dentro de ella. En mi opinión, solo tres ponencias tratan con cierta profundidad el tema de los grupos identitarios (me parece más conveniente