

RAYMOND WILLIAMS

Marxismo y literatura

Prólogo de J. M. Castellet

Traducción de Pablo di Masso

Ediciones Península

Barcelona

La edición original inglesa fue publicada bajo el título de *Marxism and Literature*, por Oxford University Press, 1977.
© Oxford University Press, 1977.

Marxismo y literatura apareció, en 1988,
en la colección Homo Sociologicus.

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos, así como la exportación e importación de esos ejemplares para su distribución en venta fuera del ámbito de la Unión Europea.

Diseño de la cubierta: Llorenç Marqués.

Primera edición en HCS: diciembre de 1997.

Segunda edición: febrero de 2000.

© de esta edición: Edicions Península s.a.,

Peu de la Creu 4, 08001-Barcelona.

E-MAIL: correu@grup62.com

INTERNET: <http://www.peninsulaedi.com>

Impreso en Romanyà/Valls s.a., Plaça Verdaguier 1,

08786-Capellades

Depósito legal: B. 6.465-2000.

ISBN: 84-8307-073-1.

Prólogo

Me parece particularmente interesante la publicación en traducción castellana de esta obra de Raymond Williams en un momento en que, en España, ha descendido notablemente, al menos en apariencia, el interés por los planteamientos marxistas, no sólo en el campo de la cultura. Se ha creado así —después de muchos años en los que la lectura del marxismo teórico fue, en cierto modo, un sucedáneo de la práctica política— un espacio abierto (menos propenso a ciertos dogmatismos de los que nos acompañaron en los tiempos franquistas) en el que la relectura de libros como el de Williams viene a ser como un repaso inteligente, crítico y, a la vez, sugerentemente creativo de muchas lecturas que, por la fuerza de las cosas, fueron entre nosotros a menudo crispadas y no siempre suficientemente objetivas.

Resulta curioso que, en su *Introducción*, Williams nos diga, no sin cierto optimismo, que hoy el marxismo —especialmente en la teoría de la cultura— «ha experimentado un significativo resurgimiento». El hecho no es, sin embargo, tan sorprendente como a nosotros nos puede parecer. Se diría que, en las últimas décadas y en el mundo occidental, algunos de los países latinos europeos han sido los más activos en el estudio de la teoría marxista y, aún, en la elaboración de polémicas que, por lo menos en el terreno cultural, no siempre han estado exentas de virulencia. Véanse, si no, los casos de Francia e Italia, países, claro está, en los que la presencia de fuertes partidos comunistas —y, en consecuencia, de numerosos intelectuales afiliados a los mismos— ha impuesto la necesidad de un trabajo teórico que ha llegado, incluso, a propuestas tan innovadoras como discutibles, dentro de la ortodoxia en el campo de la política. No tanto, sin embargo, añadiría por mi parte, ha sucedido en el terreno cultural, en el que un evidente estancamiento y una cierta esterilización bien visibles han dominado las reiteradas exégesis de los grandes teóricos.

Raymond Williams aprovecha el tradicional aislamiento insular de Gran Bretaña para ofrecernos una lectura distanciada y, sólo en apariencia, desapasionada del estado de la

6. La hegemonía

de la mediación, y ninguna de las teorías formalistas ni estructuralistas, expresadas por las variantes de la correspondencia o la homología, pueden ser plenamente incorporadas a la práctica contemporánea, ya que todas ellas dependen, aunque de formas variadas, de una historia conocida, de una estructura conocida, de productos conocidos. Las relaciones analíticas, en cambio, presentan una dificultad prácticamente insuperable.

Un enfoque alternativo en relación con estos mismos problemas, aunque es un enfoque orientado más directamente al proceso cultural y a las relaciones prácticas, puede hallarse en el concepto más elaborado de la «hegemonía».

La definición tradicional de «hegemonía» es la de dirección política o dominación, especialmente en las relaciones entre los Estados. El marxismo amplió la definición de gobierno o dominación a las relaciones entre las clases sociales y especialmente a las definiciones de una *clase dirigente*. La «hegemonía» adquirió un sentido más significativo en la obra de Antonio Gramsci, desarrollada bajo la presión de enormes dificultades en una cárcel fascista entre los años 1927 y 1935. Todavía persiste una gran incertidumbre en cuanto a la utilización que hizo Gramsci del concepto, pero su obra constituye uno de los principales puntos críticos de la teoría cultural marxista.

Gramsci planteó una distinción entre «dominio» (*dominio*) y «hegemonía». El «dominio» se expresa en formas directamente políticas y en tiempos de crisis por medio de una coerción directa o efectiva. Sin embargo, la situación más habitual es un complejo entrelazamiento de fuerzas políticas, sociales y culturales; y la «hegemonía», según las diferentes interpretaciones, es esto o las fuerzas activas sociales y culturales que constituyen sus elementos necesarios. Cualesquiera que sean las implicaciones del concepto para la teoría política marxista (que todavía debe reconocer muchos tipos de control político directo, de control de clase y de control económico, así como esta formación más general), los efectos que produce sobre la teoría cultural son inmediatos, ya que «hegemonía» es un concepto que, a la vez, incluye —y va más allá de— los dos poderosos conceptos anteriores: el de «cultura» como «proceso social total» en que los hombres definen y configuran sus vidas, y el de «ideología», en cualquiera de sus sentidos marxistas, en la que un sistema de significados y valores constituye la expresión o proyección de un particular interés de clase.

El concepto de «hegemonía» tiene un alcance mayor que el concepto de «cultura», tal como fue definido anteriormente, por su insistencia en relacionar el «proceso social total» con las distribuciones específicas del poder y la influencia. Afirmar que los «hombres» definen y configuran por completo

sus vidas sólo es cierto en un plano abstracto. En toda sociedad verdadera existen ciertas desigualdades específicas en los medios, y por lo tanto en la capacidad para realizar este proceso. En una sociedad de clases existen fundamentalmente desigualdades entre las clases. En consecuencia, Gramsci introdujo el necesario reconocimiento de la dominación y la subordinación en lo que, no obstante, debe ser reconocido como un proceso total.

Es precisamente en este reconocimiento de la *totalidad* del proceso donde el concepto de «hegemonía» va más allá que el concepto de «ideología». Lo que resulta decisivo no es solamente el sistema consciente de ideas y creencias, sino todo el proceso social vivido, organizado prácticamente por significados y valores específicos y dominantes. La ideología, en sus acepciones corrientes, constituye un sistema de significados, valores y creencias relativamente formal y articulado, de un tipo que puede ser abstraído como una «concepción universal» o una «perspectiva de clase». Esto explica su popularidad como concepto en los análisis retrospectivos (en los esquemas de base-superestructura o en la homología) desde el momento en que un sistema de ideas puede ser abstraído —habitualmente por la selección efectuada por los «ideólogos» típicos o «principales», o por los «rasgos ideológicos»— como la forma decisiva en que la conciencia era a la vez expresada y controlada (o, como ocurre en el caso de Althusser, era efectivamente inconsciente y operaba como una estructura impuesta). La conciencia relativamente heterogénea, confusa, incompleta o inarticulada de los hombres reales de ese período y de esa sociedad es, por lo tanto, atropellada en nombre de este sistema decisivo y generalizado; y en la homología estructural, por cierto, es excluido a nivel de procedimiento por ser considerado periférico o efímero. Son las formas plenamente articuladas y sistemáticas las que se reconocen como ideología; y existe una tendencia correspondiente en el análisis del arte que propende a buscar solamente expresiones semejantes, plenamente sistemáticas y articuladas, de esta ideología en el contenido (base-superestructura) o en la forma (homología) de las obras reales. En los procedimientos menos selectivos, menos dependientes de la clasificación inherente de la definición considerada plenamente articulada y sistemática, se da la tendencia a considerar los trabajos como variantes de, o como variablemente afectados por, la decisiva ideología abstraída.

En una perspectiva más general, esta acepción de «una ideología» se aplica por medios abstractos a la verdadera conciencia tanto de las clases dominantes como de las clases subordinadas. Una clase dominante «tiene» esta ideología en formas simples y relativamente puras. Una clase subordinada, en cierto sentido, *no tiene sino* esta ideología como su conciencia (desde el momento en que la producción de todas las ideas, por definición axiomática, está en manos de los que controlan los medios de producción primarios); o, en otro sentido, esta ideología se ha impuesto sobre su conciencia —que de otro modo sería diferente— que debe luchar para sostenerse o para desarrollarse contra la «ideología de la clase dominante».

A menudo el concepto de hegemonía, en la práctica, se asemeja a estas definiciones; sin embargo, es diferente en lo que se refiere a su negativa a igualar la conciencia con el sistema formal articulado que puede ser, y habitualmente es, abstraído como «ideología». Desde luego, esto no excluye los significados, valores y creencias articulados y formales que domina y propaga la clase dominante. Pero no se iguala con la conciencia; o dicho con más precisión, no se reduce la conciencia a las formaciones de la clase dominante, sino que comprende las relaciones de dominación y subordinación, según sus configuraciones asumidas como conciencia práctica, como una saturación efectiva del proceso de la vida en su totalidad; no solamente de la actividad política y económica, no solamente de la actividad social manifiesta, sino de toda la esencia de las identidades y las relaciones vividas a una profundidad tal que las presiones y límites de lo que puede ser considerado en última instancia un sistema cultural, político y económico nos dan la impresión a la mayoría de nosotros de ser las presiones y límites de la simple experiencia y del sentido común. En consecuencia, la hegemonía no es solamente el nivel superior articulado de la «ideología» ni tampoco sus formas de control consideradas habitualmente como «manipulación» o «adoctrinamiento». La hegemonía constituye todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo. Es un *vivido* sistema de significados y valores —fundamentales y constitutivos— que en la medida en que son experimentados como prácticas parecen confirmarse recíprocamente. Por lo tanto, es un sentido de la realidad para la mayoría de las gentes de la sociedad, un

sentido de lo absoluto debido a la realidad experimentada más allá de la cual la movlización de la mayoría de los miembros de la sociedad —en la mayor parte de las áreas de sus vidas— se torna sumamente difícil. Es decir que, en el sentido más firme, es una «cultura», pero una cultura que debe ser considerada asimismo como la vivida dominación y subordinación de clases particulares.

En este concepto de hegemonía hay dos ventajas inmediatas. En primer término, sus formas de dominación y subordinación se corresponden más estrechamente con los procesos normales de la organización y el control social en las sociedades desarrolladas que en el caso de las proyecciones más corrientes que surgen de la idea de una clase dominante, habitualmente basadas en fases históricas mucho más simples y primitivas. Puede dar cuenta, por ejemplo, de las realidades de la democracia electoral y de las significativas áreas modernas del «ocio» y la «vida privada» más específica y activamente que las ideas más antiguas sobre la dominación, con sus explicaciones triviales acerca de las simples «manipulación», «corrupción» y «traición». Si las presiones y los límites de una forma de dominación dada son experimentados de esta manera e *internalizados en la práctica*, toda la cuestión de la dominación de clase y de la oposición que suscita se ha transformado. El hincapié de Gramsci sobre la creación de una hegemonía alternativa por medio de la conexión práctica de diferentes formas de lucha, incluso de las formas que no resultan fácilmente reconocibles ya que no son fundamentalmente «políticas» y «económicas», conduce por lo tanto, dentro de una sociedad altamente desarrollada, a un sentido de la actividad revolucionaria mucho más profundo y activo que en el caso de los esquemas persistentemente abstractos derivados de situaciones históricas sumamente diferentes. Las fuentes de cualquier hegemonía alternativa son verdaderamente difíciles de definir. Para Gramsci surgen de la clase obrera, pero no de esta clase considerada como una construcción ideal o abstracta. Lo que él observa más precisamente es un pueblo trabajador que, precisamente, debe convertirse en una clase, y en una clase potencialmente hegemónica, contra las presiones y los límites que impone una hegemonía poderosa y existente.

En segundo término, y más inmediatamente dentro de este contexto, existe un modo absolutamente diferente de comprender la actividad cultural como tradición y como práctica. El trabajo y la actividad cultural no constituyen

ahora, de ningún modo habitual, una superestructura: no solamente debido a la profundidad y minuciosidad con que se vive cualquier tipo de hegemonía cultural, sino porque la tradición y la práctica cultural son comprendidas como algo más que expresiones superestructurales —reflejos, mediaciones o tipificaciones— de una estructura social y económica configurada. Por el contrario, se hallan entre los procesos básicos de la propia formación y, más aún, asociados a un área de realidad mucho mayor que las abstracciones de experiencia «social» y «económica». Las gentes se ven a sí mismas, y los unos a los otros, en relaciones personales directas; las gentes comprenden el mundo natural y se ven dentro de él; las gentes utilizan sus recursos físicos y materiales en relación con lo que un tipo de sociedad explícita como «ocio», «entretimiento» y «arte»: todas estas experiencias y prácticas activas, que integran una gran parte de la realidad de una cultura y de su producción cultural, pueden ser comprendidas tal como son sin ser reducidas a otras categorías de contenido y sin la característica tensión necesaria para encuadrarlas (directamente como reflejos, indirectamente como mediación, tipificación o analogía) dentro de otras relaciones políticas y económicas determinadamente manifiestas. Sin embargo, todavía pueden ser consideradas como elementos de una hegemonía: una formación social y cultural que para ser efectiva debe ampliarse, incluir, formar y ser formada a partir de esta área total de experiencia vivida.

Son muchas las dificultades que surgen tanto teórica como prácticamente. Sin embargo, es importante reconocer hoy de cuántos callejones sin salida hemos podido salvarnos. Si cualquier cultura viva es necesariamente tan extensa, los problemas de dominación y subordinación por una parte y los problemas que surgen de la extraordinaria complejidad de cualquier práctica y tradición cultural verdadera por otra, pueden finalmente ser enfocados de modo directo.

Sin embargo, existe la dificultad de que la dominación y la subordinación como descripciones efectivas de la formación cultural serán rechazadas por mucha gente; el lenguaje alternativo de la configuración cooperativa de la contribución común, que expresaba tan notablemente el concepto tradicional de «cultura», será considerado preferible. En esta elección fundamental no existe alternativa, desde ninguna posición socialista, al reconocimiento y al énfasis de la experiencia inmediata, histórica y masiva de la dominación y la subordinación de clases en las diferentes formas que adoptan.

Esta situación se convierte rápidamente en una cuestión relacionada con una experiencia y un argumento específicos. Sin embargo, existe un problema muy próximo dentro del propio concepto de «hegemonía». En algunos usos, aunque según creo no es el caso de Gramsci, la tendencia totalizadora del concepto, que es significativa y ciertamente fundamental, es convertida en una totalización abstracta y de este modo resulta fácilmente compatible con las sofisticadas acepciones de «la superestructura» o incluso de la «ideología». La hegemonía puede ser vista como más uniforme, más estática y más abstracta de lo que realmente puede ser en la práctica, si es verdaderamente comprendida. Como ocurre con cualquier otro concepto marxista, éste es particularmente susceptible de una definición trascendental a diferencia de una definición histórica y de una descripción categórica a diferencia de una descripción sustancial. Cualquier aislamiento de sus «principios organizadores» o de sus «rasgos determinantes», que realmente deben ser comprendidos en la experiencia y a través del análisis, puede conducir rápidamente a una abstracción totalizadora. Y entonces los problemas de la realidad de la dominación y la subordinación y de sus relaciones con una configuración cooperativa y una contribución común, pueden ser planteados de un modo su-
manente falso.

Una hegemonía dada es siempre un proceso. Y excepto desde una perspectiva analítica, no es un sistema o una estructura. Es un complejo efectivo de experiencias, relaciones y actividades, que tiene límites y presiones específicas y cambiantes. En la práctica, la hegemonía jamás puede ser individual. Sus estructuras internas son sumamente complejas, como puede observarse fácilmente en cualquier análisis concreto. Por otra parte (y esto es fundamental, ya que nos recuerda la necesaria confiabilidad del concepto) no se da de modo pasivo como una forma de dominación. Debe ser continuamente renovada, recreada, defendida y modificada. Asimismo, es continuamente resistida, limitada, alterada, desafiada por presiones que de ningún modo le son propias. Por tanto debemos agregar al concepto de hegemonía los conceptos de contrahegemonía y de hegemonía alternativa, que son elementos reales y persistentes de la práctica.

Un modo de expresar la distinción necesaria entre las acepciones prácticas y abstractas dentro del concepto consiste en hablar de «lo hegemónico» antes que de la «hegemonía», y de «lo dominante» antes que de la simple «domina-

ción». La realidad de toda hegemonía, en su difundido sentido político y cultural, es que, mientras que por definición siempre es dominante, jamás lo es de un modo total o exclusivo. En todas las épocas las formas alternativas o directamente opuestas de la política y la cultura existen en la sociedad como elementos significativos. Hagamos de explorar sus condiciones y sus límites, pero su presencia activa es decisiva; no sólo porque deben ser incluidos en todo análisis histórico (a diferencia del análisis trascendental), sino como formas que han tenido un efecto significativo en el propio proceso hegemónico. Esto significa que las alternativas acentuaciones políticas y culturales y las numerosas formas de oposición y lucha son importantes no sólo en sí mismas, sino como rasgos indicativos de lo que en la práctica ha tenido que actuar el proceso hegemónico con la finalidad de ejercer su control. Una hegemonía estática, del tipo indicado por las abstractas definiciones totalizadoras de una «ideología» o de una «concepción del mundo» dominante, puede ignorar o aislar tales alternativas y tal oposición; pero en la medida en que éstas son significativas, la función hegemónica decisiva es controlarlas, transformarlas o incluso incorporarlas. Dentro de este proceso activo lo hegemónico debe ser visto como algo más que una simple transmisión de una dominación (inmodificable). Por el contrario, todo proceso hegemónico debe estar en un estado especialmente alerta y receptivo hacia las alternativas y la oposición que cuestiona o amenaza su dominación. La realidad del proceso cultural debe incluir siempre los esfuerzos y contribuciones de los que de un modo u otro se hallan fuera o al margen de los términos que plantea la hegemonía específica.

Por tanto, y como método general, resulta conflictivo reducir todas las iniciativas y contribuciones culturales a los términos de la hegemonía. Ésta es la consecuencia reduccionista del concepto radicalmente diferente de «superestructura». Las funciones específicas de «lo hegemónico», «lo dominante», deben ser siempre acentuadas, aunque no de un modo que sugiera ninguna totalidad *a priori*. La parte más difícil e interesante de todo análisis cultural, en las sociedades complejas, es la que procura comprender lo hegemónico en sus procesos activos y formativos, pero también en sus procesos de transformación. Las obras de arte, debido a su carácter fundamental y general, son con frecuencia especialmente importantes como fuentes de esta compleja evidencia.

El principal problema teórico, con efectos inmediatos so-

bre los métodos de análisis, es distinguir entre las iniciativas y contribuciones alternativas y de oposición que se producen dentro de —o en contra de— una hegemonía específica (la cual les fija entonces ciertos límites o lleva a cabo con éxito la tarea de neutralizarlas, cambiarlas o incorporarlas efectivamente) y otros tipos de contribuciones e iniciativas que resultan irreducibles a los términos de la hegemonía originaria o adaptativa, y que en ese sentido son independientes. Puede argumentarse persuasivamente que todas o casi todas las iniciativas y contribuciones, aun cuando asuman configuraciones manifestamente alternativas o de oposición, en la práctica se hallan vinculadas a lo hegemónico: que la cultura dominante, por así decirlo, produce y limita a la vez sus propias formas de contracultura. Hay una mayor evidencia de la que normalmente admitimos en esta concepción (por ejemplo, en el caso de la crítica romántica a la civilización industrial). Sin embargo, existe una variación evidente en tipos específicos de orden social y en el carácter de la alternativa correspondiente y de las formaciones de oposición. Sería un error descuidar la importancia de las obras y de las ideas que, aunque claramente afectadas por los límites y las presiones hegemónicas, constituyen —al menos en parte— rupturas significativas respecto de ellas y, también en parte, pueden ser neutralizadas, reducidas o incorporadas, y en lo que se refiere a sus elementos más activos se manifiestan, no obstante, independientes y originales.

Por lo tanto, el proceso cultural no debe ser asumido como si fuera simplemente adaptativo, extensivo e incorporativo. Las auténticas rupturas dentro y más allá de él, dentro de condiciones sociales específicas que pueden variar desde una situación de extremo aislamiento hasta trastornos pre-revolucionarios y una verdadera actividad revolucionaria, se han dado con mucha frecuencia. Y estamos en mejores condiciones de comprenderlo, en un reconocimiento más general de lo hegemónico, si desarrollamos modos de análisis que, en lugar de reducir las obras a productos terminados y las actividades a posiciones fijas, sean capaces de comprender, de buena fe, la apertura finita pero significativa de muchas contribuciones e iniciativas. La apertura finita aunque significativa de muchas obras de arte, como formas significativas que se hacen posibles pero que requirieron asimismo respuestas significativas persistentes y variables, resulta entonces particularmente relevante.

7. Tradiciones, instituciones y formaciones

La hegemonía constituye siempre un proceso activo; sin embargo, esto no significa que se trate simplemente de un complejo de rasgos y elementos dominantes. Por el contrario, es siempre una interconexión y una organización más o menos adecuada de lo que de otro modo serían significados, valores y prácticas separadas e incluso dispares que este proceso activo incorpora a una cultura significativa y a un orden social efectivo. Éstas son en sí mismas soluciones vivas —y en el sentido más amplio: resoluciones políticas— a realidades económicas específicas. Este proceso de incorporación asume una importancia cultural capital. Para comprenderlo, pero también para comprender el material sobre el que debe operar, necesitamos distinguir tres aspectos dentro de cualquier proceso cultural: los podemos denominar tradiciones, instituciones y formaciones.

El concepto de tradición ha sido radicalmente rechazado dentro del pensamiento cultural marxista. Habitualmente, y en el mejor de los casos, es considerado un factor secundario que a lo sumo puede modificar otros procesos históricos más decisivos. Esto no se debe exclusivamente al hecho de que normalmente sea diagnosticado como superestructura, sino también a que la «tradición» ha sido comúnmente considerada como un segmento histórico relativamente inerte de una estructura social: la tradición como supervivencia del pasado. Sin embargo, esta versión de la tradición es débil en el punto preciso en que es fuerte el sentido incorporado de la tradición: donde es visto, en realidad, como una fuerza activamente configurativa, ya que en la práctica la tradición es la expresión más evidente de las presiones y límites dominantes y hegemónicos. Siempre es algo más que un segmento histórico inerte; es en realidad el medio de incorporación práctico más poderoso. Lo que debemos comprender no es precisamente «una tradición», sino una *tradición selectiva*: una versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un presente preconfigurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro del proceso de definición e identificación cultural y social.

mente característico de las sociedades desarrolladas complejas que las formaciones, a diferencia de las instituciones, tengan un papel cada vez más importante. Por otra parte, desde el momento en que tales formaciones se relacionan, inevitablemente, con las verdaderas estructuras sociales, aunque presenten relaciones altamente variables y a menudo ambiguas con las instituciones sociales formalmente discernibles, todo análisis social o cultural de ellas exige procedimientos radicalmente diferentes de los desarrollados para las instituciones. Lo que se analiza en cada caso es el modo de una práctica especializada. Además, dentro de una aparente hegemonía, que puede ser fácilmente descrita de un modo general, no sólo existen formaciones alternativas y en oposición (algunas de ellas, en ciertos estadios históricos, convertidas o en oposición), sino también dentro de las que pueden reconocerse como formaciones dominantes, variantes que resisten toda reducción simple a alguna función hegemónica generalizada.

Normalmente en este punto muchos de los que se hallan en verdadero contacto con tales formaciones y con su obra se repliegan a una actitud indiferente acerca de la complejidad de la actividad cultural. Otros, asimismo, niegan (incluso teóricamente) la relación de tales formaciones y tales obras con el proceso social, y especialmente con el proceso social material. Otros sectores, cuando se comprende la realidad histórica de las formaciones, las convierten nuevamente en construcciones ideales —tradiciones nacionales, tradiciones literarias y artísticas, desarrollos de ideas, tipos psicológicos, arquetipos espirituales— que reconocen y definen las formaciones con frecuencia de un modo mucho más sustancial que las acostumbradas descripciones generalizadoras de la explícita derivación social o de la función superestructural, aunque solamente por medio de su desplazamiento del proceso cultural inmediato. Como un resultado de este desplazamiento, las formaciones y sus obras no se observan como la activa esencia cultural y social que realmente son. En nuestra propia cultura esta forma de desplazamiento, que resultó temporal o relativamente convincente por los defectos de la interpretación superestructural o derivativa, es en sí misma y fundamentalmente hegemónica.

8. Dominante, residual y emergente

La complejidad de una cultura debe hallarse no solamente en sus procesos variables y en sus definiciones sociales —tradiciones, instituciones y formaciones—, sino también en las interrelaciones dinámicas, en cada punto del proceso que presentan ciertos elementos variables e históricamente variados. Dentro de lo que he denominado análisis «trascendental», un proceso cultural es considerado un sistema cultural que determina rasgos dominantes: la cultura feudal o la cultura burguesa o la transición de una a la otra. Este hincapié en los lineamientos y los rasgos dominantes y definitivos es sumamente importante y, en la práctica, a menudo efectivo. Sin embargo, ocurre con frecuencia que su metodología es preservada para la función muy diferente que caracteriza el análisis histórico, en el cual un sentido del movimiento dentro de lo que se abstraerá habitualmente como un sistema resulta fundamentalmente necesario, especialmente si ha de conectarse tanto con el futuro como con el pasado. En el auténtico análisis histórico es necesario reconocer en cada punto las complejas interrelaciones que existen entre los movimientos y las tendencias, tanto dentro como más allá de una dominación efectiva y específica. Es necesario examinar cómo se relacionan con el proceso cultural total antes que, exclusivamente, con el sistema dominante selecto y abstraído. Por lo tanto, la «cultura burguesa» es una significativa descripción e hipótesis generalizadora expresada dentro de un análisis trascendental por medio de comparaciones fundamentales con la «cultura feudal» o la «cultura socialista». Sin embargo, entendida como una descripción del proceso cultural a lo largo de cuatro o cinco siglos y en los registros de sociedades diferentes, requiere una inmediata diferenciación histórica e internamente comparativa. Por otra parte, aun si esto es reconocido o desarrollado prácticamente, la definición «trascendental» puede ejercer su presión como tipo estático contra el cual actúan todos los verdaderos procesos culturales, tanto con la finalidad de manifestar «estadios» o «variantes» del tipo (que todavía es el análisis histórico) como, en el peor de los casos, de seleccionar la evidencia fundamen-

tal y excluir la evidencia «marginal», «inidental» o «secundaria».

Estos errores pueden evitarse si, mientras conservamos la hipótesis trascendental, podemos hallar términos que no sólo reconozcan los «estadíos» y las «variaciones», sino también las relaciones dinámicas internas de todo proceso verdadero. En realidad, todavía debemos hablar de lo «dominante» y lo «efectivo», y en estos sentidos, de lo hegemónico. Sin embargo, nos encontramos con que también debemos hablar, y ciertamente con una mayor diferenciación en relación con cada una de ellas, de lo «residual» y lo «emergente», que en cualquier proceso verdadero y en cualquier momento de este proceso, son significativos tanto en sí mismos como en lo que revelan sobre las características de lo «dominante».

Por «residual» quiero significar algo diferente a lo «arcaico», aunque en la práctica son a menudo muy difíciles de distinguir. Toda cultura incluye elementos aprovechables de su pasado, pero su lugar dentro del proceso cultural contemporáneo es profundamente variable. Yo denominaría «arcaico» a lo que se reconoce plenamente como un elemento del pasado para ser observado, para ser examinado o incluso ocasionalmente para ser conscientemente «revivido» de un modo deliberadamente especializado. Lo que pretendo significar por «residual» es muy diferente. Lo residual, por definición, ha sido formado efectivamente en el pasado, pero todavía se halla en actividad dentro del proceso cultural; no sólo —y a menudo ni eso— como un elemento del pasado, sino como un efectivo elemento del presente. Por lo tanto, ciertas experiencias, significados y valores que no pueden ser expresados o sustancialmente verificados en términos de la cultura dominante, son, no obstante, vividos y practicados sobre la base de un remanente —cultural tanto como social— de alguna formación o institución social y cultural anterior. Es fundamental distinguir este aspecto de lo residual, que puede presentar una relación alternativa e incluso de oposición con respecto a la cultura dominante, de la manifestación activa de lo residual (siendo ésta su distinción de lo arcaico) que ha sido total o ampliamente incorporado a la cultura dominante. Existen tres casos característicos dentro de la cultura inglesa contemporánea en que esta distinción puede convertirse en una modalidad precisa de análisis. La religión organizada es predominantemente residual; sin embargo, dentro de esta declaración existe una diferencia significativa entre algunos significados y valores prácticamente alternati-

vos y en oposición (la hermandad absoluta, el servicio desinteresado a los demás) y un cuerpo mayor de significados y valores incorporados (la modalidad oficial o el orden social del cual lo mundo constituye un componente separado neutralizador o ratificador). Por otra parte, la idea de comunidad rural es predominantemente residual; sin embargo, en algunos aspectos limitados opera como alternativa u oposición al capitalismo industrial urbano, aunque en su mayor parte se halla incorporada, como idealización o fantasía, o como una función ociosa, exótica —residencial o escapista— del propio orden dominante. Del mismo modo, en la monarquía no existe prácticamente nada que sea activamente residual (alternativo o de oposición); sin embargo, con una utilización adicional deliberada y sólida de lo arcaico, una función residual ha sido totalmente incorporada como función específica política y cultural —marcando tanto los límites como los métodos— de una forma de la democracia capitalista.

Un elemento cultural residual se halla normalmente a cierta distancia de la cultura dominante efectiva, pero una parte de él, alguna versión de él —y especialmente si el residuo proviene de un área fundamental del pasado— en la mayoría de los casos habrá de ser incorporada si la cultura dominante efectiva ha de manifestar algún sentido en estas áreas. Por otra parte, en ciertos momentos la cultura dominante no puede permitir una experiencia y una práctica residual excesivas fuera de su esfera de acción, al menos sin que ello implique algún riesgo. Es en la incorporación de lo activamente residual —a través de la reinterpretación, la disolución, la proyección, la inclusión y la exclusión discriminada— como el trabajo de la tradición selectiva se torna especialmente evidente. Esto es muy notable en el caso de las versiones de la «tradición literaria», pasando a través de las versiones selectivas del carácter de la literatura hasta las definiciones conectoras e incorporadas sobre lo que la literatura es hoy y sobre lo que debería ser. Esta es una entre varias áreas cruciales, ya que es en algunas versiones alternativas o incluso de oposición de lo que es la literatura (ha sido) y lo que la experiencia literaria (y en una derivación habitual, otra experiencia significativa) es y debe ser, donde, contra las presiones de la incorporación, son sostenidos los significados y los valores activamente residuales.

Por «emergente» quiero significar, en primer término, los nuevos significados y valores, nuevas prácticas, nuevas relaciones y tipos de relaciones que se crean continuamente. Sin

embargo, resulta excepcionalmente difícil distinguir entre los elementos que constituyen efectivamente una nueva fase de la cultura dominante (y en este sentido «especie-específico») y los elementos que son esencialmente alternativos o de oposición a ella: en este sentido, emergente antes que simplemente nuevo. Desde el momento en que nos hallamos considerando permanentemente las relaciones dentro de un proceso cultural, las definiciones de lo emergente, tanto como de lo residual, sólo pueden producirse en relación con un sentido cabal de lo dominante. Sin embargo, la ubicación social de lo residual es siempre más fácil de comprender, ya que gran parte de él (aunque no todo) se relaciona con fases y formaciones sociales anteriores del proceso cultural en que se generaron ciertos significados y valores reales. En la ausencia subsiguiente de una fase particular dentro de una cultura dominante se produce entonces la remisión hacia aquellos significados y valores que fueron creados en el pasado en sociedades reales y en situaciones reales, y que todavía parecen tener significación porque representan áreas de la experiencia, la aspiración y el logro humanos que la cultura dominante rechaza, minusvalora, contradice, reprime o incluso es incapaz de reconocer.

El caso de lo emergente es radicalmente diferente. Es cierto que en la estructura de toda sociedad real, y especialmente en su estructura de clases, existe siempre una base social para los elementos del proceso cultural que son alternativos o de oposición a los elementos dominantes. Una modalidad de esta base social ha sido valiosamente descrita en el cuerpo central de la teoría marxista: la formación de una nueva clase, la toma de conciencia de una nueva clase, y dentro de esto, en el proceso real, el surgimiento (a menudo desigual) de elementos de una nueva formación cultural. Por lo tanto, el surgimiento de la clase trabajadora como una clase se hizo evidente de inmediato en el proceso cultural (por ejemplo en la Inglaterra del siglo XIX). Sin embargo, existen desigualdades de contribución extremas en diferentes partes del proceso. La producción de nuevos valores e instituciones sociales excedió ampliamente la producción de instituciones estrictamente culturales, mientras que las contribuciones específicamente culturales, aunque significativas, fueron menos vigorosas y autónomas que la innovación general o institucional. Una nueva clase es siempre una fuente de una práctica cultural emergente, aunque mientras como clase todavía se halla relativamente subordinada, siempre es sus-

ceptible de ser desigual y con seguridad es incompleta, ya que la nueva práctica no es en modo alguno un proceso aislado. En la medida en que surge, y especialmente en la medida en que es opuesta antes que alternativa, comienza significativamente el proceso de una incorporación intencionada. Esta situación puede observarse, en Inglaterra y durante el mismo período mencionado, en el surgimiento y más tarde en la efectiva incorporación de una prensa popular radical. Puede observarse en el surgimiento y posterior incorporación de los escritos de la clase obrera, donde el problema fundamental de la emergencia se revela claramente desde el momento en que en tales casos la base de la incorporación es el efectivo predominio de las formas literarias admitidas; una incorporación, por así decirlo, que condiciona y limita la emergencia. Sin embargo, el desarrollo es siempre desigual. La incorporación franca se ensaya más directamente contra los elementos de clase visiblemente alternativos y de oposición: los sindicatos, los partidos políticos de la clase obrera, los estilos de vida de la clase obrera (incorporándolos al periodismo «popular», a la publicidad y al entretenimiento comercial). En tales condiciones el proceso de emergencia es un movimiento constantemente repetido y siempre renovable que va más allá de una fase de incorporación práctica: habitualmente mucho más difícil por el hecho de que una excesiva incorporación aparente ser un reconocimiento, una admisión, y por lo tanto, una forma de adaptación. Dentro de este ejemplo proceso existe verdaderamente una confusión regular entre lo que es localmente residual (como una forma de resistencia a la incorporación) y lo que es generalmente emergente.

La emergencia cultural en relación con la emergencia y la creciente fortaleza de una clase es siempre de una importancia fundamental e invariablemente compleja. Sin embargo, también debemos observar que no es el único tipo de emergencia. Este reconocimiento resulta sumamente difícil desde una óptica teórica, aunque la evidencia práctica es abundante. Lo que realmente debe decirse, como modo de definir los elementos importantes, o lo residual y lo emergente, es como un modo de comprender el carácter de lo dominante, y 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*. Esto no es simplemente una proposición negativa que nos permite explicar

preguntas significativas que tienen lugar fuera o en contra del modo dominante. Por el contrario, es un hecho en cuanto a los modos de dominación que seleccionan y consecuentemente excluyen toda la escala de la práctica humana. Lo que excluyen es considerado con frecuencia como lo personal o lo privado, o como lo natural o incluso lo metafísico. En realidad es habitualmente en uno u otro de estos términos donde se expresa el área excluida, ya que lo que efectivamente ha sido aprehendido lo dominante es de hecho la definición dominante de lo social.

Esta aprehensión la que debe ser especialmente resistida, ya que es siempre la conciencia práctica, aunque en diferentes proporciones, en las relaciones específicas, en las habilidades específicas, en las percepciones específicas, la que resulta incuestionablemente social y la que el orden social específicamente dominante niega, excluye, reprime o simplemente no logra reconocer. Un rasgo distintivo y comparativo de todo orden social dominante es hasta dónde se afianza dentro de la escala total de las prácticas y experiencias en su intento de incorporación. Pueden existir áreas de experiencia a las que es preferible ignorar o eliminar, asignar como privado, diferenciar como estético o generalizar como natural. Por otra parte, en la medida en que un orden social cambia en cuanto a sus propias necesidades de desarrollo, estas relaciones son variables. Por lo tanto, en el capitalismo avanzado, 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 nunca 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. Esta situación, a su vez, hace especialmente agudo el problema de la emergencia y disminuye la brecha existente entre los elementos alternativos y de oposición. Lo alternativo, especialmente en las áreas que se internan en áreas significativas de lo dominante, es considerado a menudo como de oposición y, bajo presión, es convertido a menudo en una instancia de oposición. Sin embargo, y aún en este punto, pueden existir esferas de la práctica y el significado que—casi por definición a partir de su propio carácter limitado, o en su profunda deformación—la cultura dominante es incapaz de reconocer

por medio de algún término real. Existen elementos de emergencia que pueden ser efectivamente incorporados, pero siempre en la medida en que las formas incorporadas sean simplemente facsimiles de la práctica cultural genuinamente emergente. Bajo estas condiciones resulta verdaderamente difícil cualquier emergencia significativa que vaya más allá o en contra del modo dominante, sea en sí misma o en su repetida confusión con los facsimiles y novedades de la fase incorporada. Sin embargo, en nuestro propio período, del mismo modo que en los demás, el hecho de la práctica cultural emergente todavía es innegable; y junto con la práctica activamente residual constituye una necesaria complicación de la supuesta cultura dominante.

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) excluida—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.

Por último, lo que realmente importa en relación con la comprensión de la cultura emergente, como algo distinto de lo dominante así como de lo residual, es que nunca es solamente una cuestión de práctica inmediata; en realidad, depende fundamentalmente del descubrimiento de nuevas formas o de adaptaciones de forma. Una y otra vez, lo que debemos observar es en efecto una *preemergencia* activa e influyente aunque todavía no esté plenamente articulada, antes que la emergencia manifiesta que podría ser designada con estrechamente esta condición de la preemergencia, así como las formas más evidentes de lo emergente, lo residual y lo dominante, como tenemos que examinar el concepto de estructuras del sentir.

9. Estructuras del sentir

En la mayoría de las descripciones y los análisis, la cultura y la sociedad son expresadas corrientemente en tiempo pasado. La barrera más sólida que se opone al reconocimiento de la actividad cultural humana es esta conversión inmediata y regular de la experiencia en una serie de productos acabados. Lo que resulta defendible como procedimiento en la historia consciente, en la que sobre la base de ciertos supuestos existe una serie de acciones que pueden ser considerado no sólo a la sustancia siempre movilizadora del pasado, sino a la vida contemporánea, en la cual las relaciones, las instituciones y las formaciones en que nos hallamos involucrados son convertidas por esta modalidad de procedimiento en totalidades formadas antes que en procesos formadores y formativos. En consecuencia, el análisis está centrado en las relaciones existentes entre estas instituciones, formaciones y experiencias producidas, de modo que en la actualidad, como en aquel pasado producido, sólo existen las formas explícitamente fijadas; mientras que la presencia viviente, por definición, resulta permanentemente rechazada.

Cuando comenzamos a comprender el dominio de este procedimiento, a examinar su aspecto central y de ser posible a superar sus márgenes, podemos comprender, de un modo nuevo, la separación existente entre lo social y lo personal, que constituye una modalidad cultural tan poderosa y determinante. Si lo social es siempre pasado, en el sentido de que siempre está formado, debemos hallar otros términos para la innegable experiencia del presente: no sólo para el presente temporal, la realización de esto y de este instante, sino la especificidad del ser presente, lo inalienablemente físico, dentro de lo cual podemos discernir y reconocer efectivamente las instituciones, las formaciones y las posiciones, aunque no siempre como productos fijos, como productos definidores. Entonces, si lo social es lo fijo y explícito—las relaciones, instituciones, formaciones y posiciones conocidas—todo lo que es presente y movilizador, todo lo que escapa o parece escapar de lo fijo, lo explícito y lo conocido, es comprendido y

definido como lo personal: esto, aquí, ahora, vivo, activo, «subjetivo».

Existe otra distinción relacionada con lo anterior. Tal como se describe el pensamiento, dentro del mismo y acostumbrado tiempo pasado, es en realidad tan diferente—en sus formas explícitas y acabadas—de todo e incluso de cualquier cosa que podamos reconocer inmediatamente como pensamiento, que oponemos a él los términos más activos, más flexibles, menos singulares—conciencia, experiencia, sentir—y luego los observamos arrojados en torno a las formas fijas, finitas y repelentes. Este punto adquiere una importancia considerable en relación con las obras de arte, que en cierto sentido son formas explícitas y acabadas; objetos verdaderos en las artes visuales y convenciones y notaciones objetivas (figuras semánticas) en la literatura. Sin embargo, completar su proceso inherente no es sólo eso: debemos haber—y luego ocurre que la producción del arte no se halla nunca ella misma en tiempo pasado. Es siempre un proceso formativo dentro de un presente específico. En diferentes momentos de la historia, y de modos significativamente diferentes, la realidad e incluso la primacía de tales presencias y tales procesos, ese tipo de actualidades tan diverso y sin embargo tan específico, han sido poderosamente afirmados y reivindicados, mientras que en la práctica son permanentemente vividos. Sin embargo, son afirmados a menudo como formas en sí mismas, en disputa con otras formas conocidas: lo subjetivo en oposición a lo objetivo; la experiencia en oposición a la creencia; el sentimiento en oposición al pensamiento; lo inmediato en oposición a lo general; lo personal en oposición a lo social. El poder innegable de dos grandes sistemas ideológicos—el sistema «estético» y el sistema «psicológico»—es, irónicamente, sistemáticamente derivado de estos sentidos, de estas acepciones de instancia y proceso, donde la experiencia, el sentimiento inmediato y luego la subjetividad y la personalidad resultan nuevas generalizaciones y reducidos. En oposición a estas formas «personales», los sistemas ideológicos de la generalidad social fija, de los productos categoróricos, de las formaciones absolutas resultan relativamente ineficaces dentro de su dimensión específica. Esto es especialmente correcto en relación con una corriente dominante del marxismo y su acostumbrado abuso de lo «subjetivo» y lo «personal».

Sin embargo, es la reducción de lo social a formas fijas lo

que continúa siendo el error básico. Marx observó esta situación con bastante frecuencia y algunos marxistas lo citan de un modo fijo antes de retornar a las formas fijas. El error, como ocurre tan a menudo, consiste en tomar los términos de análisis como términos sustanciales. En consecuencia, hablamos de una concepción del mundo o de una ideología dominante o de una perspectiva de clase, a menudo con una evidencia adecuada, aunque en este resbalón regular hacia un tiempo pasado y una forma fija suponemos, o incluso no sabemos que debemos suponer, que aquellas existen y son vividas específica y definitivamente dentro de formas singulares y en desarrollo. Tal vez la muerte pueda ser reducida a formas fijas, aunque sus registros supervivientes se hallen en su contra. Sin embargo, lo viviente no será reducido, al menos en la primera persona; puede resultar diferente en lo que se refiere a las terceras personas vivas. Todas las complejidades conocidas, las tensiones experimentadas, los cambios y las incertidumbres, las formas intrincadas de la desigualdad y la confusión, se hallan en contra de los términos de la reducción y muy pronto, por extensión, en contra del propio análisis social. Las formas sociales son admitidas a menudo como generalidades, aunque excluidas, desdenosamente, de toda posible relevancia en relación con esta verdadera e inmediata significación de ser. Y a partir de las abstracciones, formadas a su vez mediante este acto de exclusión —la «imaginación humana», la «psiquis humana» el «inconsciente», con sus «funciones» en el arte, el mito y el sueño—, se desarrollan más o menos prontamente formas nuevas y desplazadas de análisis y categorización social que superan todas las condiciones sociales específicas.

Obviamente, las formas sociales son más reconocibles cuando son articuladas y explícitas. Hemos observado esta situación en la secuencia que se desarrolla desde las instituciones hasta las formaciones y tradiciones. Podemos observarla nuevamente en el transcurso que se opera desde los sistemas dominantes de creencias y educación hasta los sistemas influyentes de explicación y argumentación. Todos ellos tienen una presencia efectiva. Muchos son formados y delimitados y algunos son sumamente fijos. Sin embargo, cuando todos han sido identificados no constituyen un inventario pleno ni siquiera de la conciencia social en su acepción más simple, ya que se convierten en conciencia social sólo cuando son vividos activamente dentro de verdaderas relaciones, y además en relaciones que son algo más que intercambios sis-

temáticos entre unidades fijas. En efecto, precisamente por que toda conciencia es social, sus procesos tienen lugar no sólo entre, sino dentro de la relación y lo relacionado. Y esta conciencia práctica es siempre algo más que una manipulación de formas y unidades fijas. Existe una tensión frecuente entre la interpretación admitida y la experiencia práctica. Donde esta tensión pueda hacerse directa y explícita o donde es útil una interpretación alternativa, nos hallamos todavía dentro de una dimensión de formas relativamente fijas. Sin embargo, la tensión es a menudo una inquietud, una tensión, un desplazamiento, una latencia: el momento de comparación consciente que aún no ha llegado, que incluso ni siquiera está en camino. Y la comparación no es de ningún modo el único proceso, aunque sea poderoso e importante. Existen las experiencias, para las cuales las formas fijas no dicen nada en absoluto, a las que ni siquiera reconocen. Existen importantes experiencias mezcladas donde el significado útil convertirá la parte en el todo, o el todo en la parte. E incluso en el caso en que puede hallarse acuerdo entre la forma y la respuesta, pueden existir cualificaciones, reservas e indicaciones por doquier: lo que el acuerdo parecía establecer pero todavía suena en todas partes. La conciencia práctica es casi siempre diferente de la conciencia oficial; y ésta no es solamente una cuestión de libertad y control relativos, ya que la conciencia práctica es lo que verdaderamente se está viviendo, no sólo lo que se piensa que se está viviendo. Sin embargo, la verdadera alternativa en relación con las formas fijas producidas y admitidas no es el silencio; ni tampoco la ausencia, lo inconsciente, que ha mitificado la cultura burguesa. Es un tipo de sentimiento y pensamiento efectivamente social y material, aunque cada uno de ellos en una fase embrionaria antes de convertirse en un intercambio plenamente articulado y definido. Por lo tanto, las relaciones que establece con lo que ya está articulado y definido son excepcionalmente complejas.

Este proceso puede ser directamente observado en la historia de un idioma. A pesar de las continuidades sustanciales y a ciertos niveles decisivas en la gramática y el vocabulario, ninguna generación habla exactamente el mismo idioma que sus predecesores. La diferencia puede definirse en términos de adiciones, supresiones y modificaciones; sin embargo, éstas no agotan la diferencia. Lo que realmente cambia es algo sumamente general, en una amplia esfera, y la descripción que a menudo se ajusta mejor al cambio es el término literario

«estilo». Es más un cambio general que un grupo de elecciones deliberadas, aunque dichas elecciones pueden deducirse de él tanto como sus efectos. Tipos similares de cambio pueden observarse en las costumbres, la vestimenta, la edificación y otras formas similares de la vida social. Es un interrogante abierto —es decir, una serie de interrogantes históricos específicos— si en alguno de estos cambios este o aquel grupo ha sido dominante o influyente o si son resultado de una interacción mucho más general, ya que lo que estamos definiendo es una cualidad particular de la relación y la experiencia social, históricamente distinta de cualquiera otra cualidad particular, que determina el sentido de una generación o de un período. Las relaciones existentes entre esta cualidad y las demás peculiaridades históricas específicas de las instituciones, las formaciones y las creencias cambiantes, y más allá de ellas, las cambiantes relaciones sociales y económicas entre las clases y dentro de ellas, constituyen nuevamente un interrogante abierto; es decir, una serie de interrogantes históricos específicos. La consecuencia metodológica de una definición de este tipo, no obstante, es que los cambios cualitativos específicos no son *asumidos* como epifenómenos de instituciones, formaciones y creencias modificadas, o simplemente como una evidencia secundaria de relaciones económicas y sociales modificadas entre las clases y dentro de ellas. Al mismo tiempo son asumidos desde el principio como experiencia social antes que como experiencia «personal» o como el «pequeño cambio» simplemente superficial o incidental de la sociedad. Son sociales de dos maneras que las distinguen de los sentidos reducidos de lo social, considerado esto como lo institucional y lo formal; primero, en el hecho de que son *cambios de presencia* (mientras son vividos esto resulta obvio; cuando han sido vividos, todavía sigue siendo su característica esencial); segundo, en el hecho de que aunque son emergentes o preemergentes, no necesitan esperar una definición, una clasificación o una racionalización antes de ejercer presiones palpables y de establecer límites efectivos sobre la experiencia y sobre la acción.

Tales cambios pueden ser definidos como cambios en las *estructuras del sentir*. El término resulta difícil; sin embargo, «sentir» ha sido elegido con la finalidad de acentuar una distinción respecto de los conceptos más formales de «concepción del mundo» o «ideología». No se trata solamente de que debamos ir más allá de las creencias sistemáticas y formalmente sostenidas, aunque siempre debamos incluirlas. Se tra-

ta de que estamos interesados en los significados y valores tal como son vividos y sentidos activamente; y las relaciones existentes entre ellos y las creencias sistemáticas o formales, en la práctica son variables (incluso históricamente variables) en una escala que va desde un asentimiento formal con una dimensión privada hasta la interacción más matizada existente entre las creencias seleccionadas e interpretadas y las experiencias efectuadas y justificadas. Una definición alternativa sería la de estructuras de la *experiencia*, que ofrece en cierto sentido una palabra mejor y más amplia, pero con la dificultad de que uno de sus sentidos involucra ese tiempo pasado que significa el obstáculo más importante para el reconocimiento del área de la experiencia social, que es la que está siendo definida. Estamos hablando de los elementos característicos de impulso, restricción y tono; elementos específicamente afectivos de la conciencia y las relaciones, y no sentimiento contra pensamiento, sino pensamiento tal como es sentido y sentimiento tal como es pensado; una conciencia práctica de tipo presente, dentro de una continuidad viviente e interrelacionada. En consecuencia, estamos definiendo estos elementos como una «estructura»: como un grupo con relaciones internas específicas, entrelazadas y a la vez en tensión. Sin embargo, también estamos definiendo una experiencia social que todavía se halla *en proceso*, que a menudo no es reconocida verdaderamente como social, sino como privada, idiosincrásica e incluso aislante, pero que en el análisis (aunque muy raramente ocurra de otro modo) tiene sus características emergentes, conectoras y dominantes y, ciertamente, sus jerarquías específicas. Estas son a menudo mejor reconocidas en un estadio posterior, cuando han sido (como ocurre a menudo) formalizadas, clasificadas y en muchos casos convertidas en instituciones y formaciones. En ese momento el caso es diferente; normalmente, ya habrá comenzado a formarse una nueva estructura del sentimiento dentro del verdadero presente social.

Desde una perspectiva metodológica, por tanto, una «estructura del sentir» es una hipótesis cultural derivada de los intentos por comprender tales elementos y sus conexiones en una generación o un período, con permanente necesidad de retornar interactivamente a tal evidencia. Inicialmente es más simple que las hipótesis sobre lo social estructuradas más formalmente, pero es más adecuada en relación con el material más reciente. Es históricamente verdadera, pero aún lo es más (donde más importa) en nuestro proceso cul-

tural presente. La hipótesis presenta una especial relevancia con respecto al arte y la literatura, donde el verdadero contenido social, en un número significativo de casos, de este tipo presente y efectivo, y sin que ello suponga pérdidas, no puede ser reducido a sistemas de creencias, instituciones o a relaciones generales explícitas, aunque puede incluir a todas ellas como elementos vivos y experimentados, con o sin tensión, del mismo modo que obviamente incluye elementos de la experiencia social o material (física o natural) que puede situarse más allá de, o hallarse descubierta o imperfectamente cubierta por, los elementos sistemáticos reconocibles en cualquier sitio. En el arte, la presencia inequívoca de ciertos elementos que no están cubiertos por (aunque en algún modo pueden ser reducidos a) otros sistemas formales, constituye la verdadera fuente de las categorías especializadas de «lo estético», «las artes» y la «literatura imaginativa». Por una parte, necesitamos reconocer (y dar la bienvenida a) la especificidad de estos elementos—sentimientos específicos, ritmos específicos—; y no obstante ello, hallar los medios de reconocer sus tipos específicos de sociabilidad, evitando por tanto la extracción a partir de la experiencia social que resulta única cuando la propia experiencia social ha sido categóricamente (y de raíz, históricamente) reducida. Por lo tanto, no estamos interesados solamente en la restauración del contenido social en su sentido pleno, el caracterizado por una proximidad generativa. La idea de una estructura del sentimiento puede relacionarse específicamente con la evidencia de las formas y las convenciones—figuras semánticas— que, en el arte y la literatura, se hallan a menudo entre las primeras indicaciones de que se está formando una nueva estructura de este tipo. Estas relaciones serán examinadas en detalle en los capítulos siguientes, pero como una cuestión de la teoría cultural éste es un modo de definir las formas y las convenciones en el arte y la literatura como elementos inalienables de un proceso material social no por derivación de otras formas o preformas sociales, sino como una formación social de tipo específico que a su vez puede ser considerada articulación (y con frecuencia única articulación plenamente aprovechable) de estructuras del sentir, que como procesos vivientes son experimentadas mucho más ampliamente.

Las estructuras del sentir pueden ser definidas como experiencias semánticas sociales que han sido *precipitadas* y resultan más evidente y más inmediatamente aprovechables. No

todo el arte, en modo alguno, se relaciona con una estructura del sentimiento contemporánea. Las formaciones efectivas de la mayor parte del verdadero arte se relacionan con formaciones sociales que ya son manifiestas, dominantes o residuales, y es originariamente con las formaciones emergentes (aunque a menudo en forma de una perturbación o una modificación dentro de las antiguas formas) con las que la estructura del sentimiento se relaciona *como solución*. Sin embargo, esta solución específica no es jamás un simple flujo. Es una formación estructurada que, debido a hallarse en el mismo borde de la eficacia semántica, presenta muchas de las características de una preformación, hasta el momento en que las articulaciones específicas—nuevas figuras semánticas—son descubiertas en la práctica material, con frecuencia, como suele ocurrir, de maneras relativamente aisladas, que sólo más tarde parecen componer una generación significativa (en realidad, y a menudo, minoritaria); ésta es a menudo, a su vez, la generación que se conecta sustancialmente con sus sucesores. Por lo tanto, es una estructura específica de eslabonamientos particulares, acentuamientos y supresiones particulares y en lo que son a menudo sus formas más reconocibles, profundos puntos de partida y conclusiones particulares. La primera ideología victoriana, por ejemplo, consideró el abandono de los niños causado por la pobreza, las deudas o la ilegítimidad como un fallo o una desviación social; la estructura del sentir contemporánea, entretanto, dentro de las nuevas figuras semánticas de Dickens, de Emily Brontë y otros, consideró el abandono de los niños y el aislamiento como una condición *general*, y la pobreza, las deudas y la ilegitimidad como sus instancias conexas. Una ideología alternativa que relacionase tal exposición con la naturaleza del orden social, sólo fue elaborada con posterioridad, ofreciendo explicaciones aunque con una tensión reducida: la explicación social plenamente admitida, la intensidad del temor y la vergüenza experimentados, ahora dispersos y generalizados.

Finalmente, el ejemplo nos recuerda la compleja relación existente entre las estructuras del sentir diferenciadas y las clases diferenciadas. Desde una perspectiva histórica esto es sumamente variable. En Inglaterra por ejemplo, entre los años 1660 y 1690 pueden distinguirse inmediatamente dos estructuras del sentir (entre los derrotados puritanos y en la corte restaurada), aunque ninguna de las dos, en su literatura ni en ningún otro sitio, es reducible a las ideolo-

gías de estos grupos o a sus relaciones formales de clase (de hecho, sumamente complejas). En ciertas ocasiones la emergencia de una nueva estructura del sentir se relaciona mejor con el nacimiento de una clase (Inglaterra, 1700-1760); en otras ocasiones, se relaciona más precisamente con la tradición, la fractura o la mutación dentro de una clase (Inglaterra, 1780-1830 ó 1890-1930), cuando una formación parece desprenderse de sus normas de clase, aunque conserva su filiación sustancial, y la tensión es, a la vez, vivida y articulada en figuras semánticas radicalmente nuevas. Cualquiera de estos ejemplos requiere una sustanciación detallada; sin embargo, lo que ahora se halla en cuestión, teóricamente, es la hipótesis de un modo de formación social explícito y reconocible en tipos específicos de arte, que se distinga de otras formaciones semánticas y sociales mediante su articulación de *presencia*.

10. La sociología de la cultura

Gran parte de los procedimientos de la sociología se han visto limitados o distorsionados por conceptos reducidos y reducidos de la sociedad y lo social. Esta situación resulta particularmente evidente en la sociología de la cultura. Dentro de la tradición empiricista radical, a menudo asociada prácticamente con el marxismo, se han elaborado importantes trabajos sobre las instituciones. Los principales sistemas de comunicaciones modernos constituyen hoy con tanta evidencia instituciones clave dentro de las sociedades capitalistas avanzadas, que requieren el mismo tipo de atención, al menos inicialmente, que la otorgada a las instituciones de la producción y la distribución industrial. Los estudios sobre la propiedad y el control de la prensa capitalista, del cine capitalista y de la radio y la televisión capitalistas y capitalistas de Estado se entrelazan, histórica y teóricamente, con los análisis más amplios sobre la sociedad capitalista. Además, gran parte de las instituciones requieren un análisis dentro del contexto del imperialismo y el neocolonialismo modernos, en relación con las cuales éstos aparecen sumamente relevantes (véase Schiller, 1969).

Por encima y más allá de sus resultados empíricos, estos análisis fuerzan una revisión teórica de la fórmula de base y superestructura y de la definición de las fuerzas productivas, dentro de un área social en que la actividad económica capitalista en gran escala y la producción cultural son hoy inseparables. Hasta que se produzca esta revisión teórica, incluso el mejor trabajo de los empiricistas radicales y anticapitalistas es en última instancia oscurecido o absorbido por las estructuras específicas teóricas de la sociología cultural burguesa. El concepto burgués de «comunicaciones de masas» y el fundamental concepto asociado de «manipulación de masas» son igualmente inadecuados en relación con la verdadera sociología de estas instituciones variadas y fundamentales. Incluso en un estado primigenio de análisis, estos conceptos indiferenciados y obstructivos tienen que ser reemplazados por los términos especificadores y motivadores de