

En Restrepo, Eduardo, *Stuart Hall. Discurso y poder*. Huancayo (Perú): Melgraphig.

Presentación.

Restrepo, Eduardo.

Cita:

Restrepo, Eduardo (2013). *Presentación*. En Restrepo, Eduardo Stuart Hall. *Discurso y poder*. Huancayo (Perú): Melgraphig.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/eduardo.restrepo/45>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ph6y/mrv>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Presentación

Eduardo Restrepo¹

«Todos escribimos y hablamos desde un lugar y un momento determinados, desde una historia y una cultura específicas. Lo que decimos siempre está «en contexto», posicionado [...] todo discurso está ‘situado’, y que el corazón tiene sus razones»

Stuart Hall ([1990a] 2010: 349).

Stuart Hall es uno de los intelectuales más valiosos de nuestros tiempos. No obstante, es un autor que es poco conocido y leído en muchos lugares de América Latina. Sus contribuciones a lo largo de medio siglo sobre las articulaciones entre lo cultural y las relaciones de poder, son de gran relevancia no solo por lo que dice con respecto a temáticas específicas (como el racismo, la identidad, la representación, la hegemonía, las subculturas, etc.) sino por su estilo de trabajo intelectual.

Componen este libro seis textos de Stuart Hall y otros dos sobre este autor. Los textos de Hall cubren diferentes temáticas y fueron escritos en distintos momentos de su vida intelectual. Los dos referidos a codificación/decodificación pertenecen a un momento temprano del trabajo de Hall, mientras que el de Occidente y el resto y el de Pensando en la diáspora se ubican temáticamente en uno de los últimos momentos. Por su parte, las contribuciones de Roberto Almanza y Lawrence Grossberg hacen énfasis sobre el estilo de trabajo intelectual de Stuart Hall con su contextualismo radical.

¹ Profesor asociado. Departamento de Estudios Culturales. Universidad Javeriana. eduardoa.restrepo@gmail.com

Para contar con mayores insumos en la lectura de los textos que componen este libro, esta presentación parte de ofrecer unos apuntes biográficos sobre Stuart Hall y sobre su obra. Luego se identifican y describen algunos de los rasgos centrales de su estilo de trabajo intelectual con la intención de contextualizar los artículos que en este libro son compilados. Finalmente, se comentan los textos de Hall que aquí aparecen considerando las problemáticas que abordan y los momentos en los que fueron escritos, por lo que se ponen en diálogo con otros trabajos de Hall que pueden ayudar a comprender sus alcances conceptuales.

Apuntes biográficos

Nacido en Kingston, Jamaica en 1932, Hall viaja en 1951 a Gran Bretaña para estudiar en Oxford con una beca. Aunque no ha dejado de considerarse jamaicano, nunca más regresó para residir permanentemente en Jamaica. No obstante, su labor intelectual y política ha estado claramente marcada por su relación de descentramiento y desplazamiento con el Caribe (Hall 2007a: 272). Algunas veces de forma directa como cuando considera su propia condición diaspórica y racializada como un *sujeto colonial*,² otras de manera indirecta como cuando su particular relación de dislocación con el Caribe signa su trayectoria intelectual por el tipo de preguntas y ciertas formas de abordarlas. Esto es lo que denomina «*prisma de mi formación caribeña*» (Hall 2007a: 271).

El contexto intelectual y político de la Gran Bretaña de los años cincuenta y sesenta, también marcó el pensamiento de Hall. Es allí donde se perfilan sus intereses políticos y donde se da su formación intelectual. Entre los primeros intereses políticos, se encuentra sus posiciones anti-coloniales y sus búsquedas por comprender sus bagajes culturales

² «Me fui a Inglaterra 12 años antes de la independencia. Toda mi formación había sido la de un niño de color de clase media, de la sociedad jamaicana. Eso es experimentar a uno mismo como 'colonizado', es decir, fundamentalmente desplazado del centro del mundo -que siempre representó para mí 'en otra parte'- y al mismo tiempo dislocado de las personas y condiciones a mi alrededor» (Hall 2007a: 272).

jamaíquinos, con la dimensión racial y colonial que esto implicaba para entonces. Las disputas con respecto al totalitarismo marxista, que en lo teórico se expresaba como un abierto reduccionismo (lo que se conoce como el marxismo vulgar o economicismo) y en lo político se expresaba al rechazo de las políticas estalinistas y los partidos comunistas ortodoxos, confluyeron en lo que se conoció como la Nueva Izquierda. Es alrededor de las agendas y publicaciones adelantadas desde la Nueva Izquierda que Hall confluye con Raymond Williams y E.P. Thompson, es decir, con algunas de las figuras fundantes de lo que unas décadas después se vendrá a conocer como los estudios culturales.

Hall se gradúa de su postgrado de literatura en Oxford en 1957, el cual realizó con el apoyo de una beca. Su carrera inicia como profesor de escuela secundaria y en educación para adultos. Fue profesor de literatura inglesa, de matemáticas, geografía y hasta de natación (Hall 2007b: 12). Además ganarse la vida como profesor, durante finales de los años cincuenta y principios de los sesenta Hall se dedicaba a editar un par de publicaciones: *Universities and Left Review* y, posteriormente, *Left Review*.

Desde su fundación por Richard Hoggart en 1964, Hall participó como investigador y docente al Centro de Estudios Culturales Contemporáneos (CCCS) en la Universidad de Birmingham. En 1968, asume la dirección del CCCS hasta 1979 cuando se incorpora como profesor de sociología en la Open University. Bajo su dirección, el CCCS se convierte en el más destacado escenario institucional de consolidación de los estudios culturales y en lo que algunos denominan la 'Escuela de Birmingham'. Cabe anotar aquí que la institucionalización de los estudios culturales británicos se encuentra indisolublemente asociada a la creación y consolidación del Centro en Birmingham. No obstante, Hall no asume a Birmingham como la única manera de realizar estudios culturales, puesto que éstos son considerados como una práctica coyuntural: «Los estudios culturales eran, y han sido desde entonces, una adaptación a su propio terreno: ha sido una práctica coyuntural» (Hall [1990b] 2010: 17). Además, el trabajo adelantado en Birmingham fue más heterogéneo y contradictorio de lo que las mitologías convencionales sobre los

orígenes de los estudios culturales tienden a conceder. No es de sorprender que Hall descarte, incluso, que se pueda hablar de 'la escuela de Birmingham' y confiesa su desconcierto cuando escucha que otros refieren a tal escuela, como si ella hubiese existido (Hall [1990b] 2010: 17).

El origen de los estudios culturales en Gran Bretaña se asocia a los debates intelectuales y políticos articulados sobre los cambios sociales y culturales que se experimentaban en la época de la postguerra. En gran parte, esta modalidad de estudios culturales constituye la búsqueda de respuestas tendientes comprender e intervenir en las, a veces, dramáticas rupturas que se experimentaba en la sociedad británica de entonces en general, y en las formaciones culturales de las clases obreras o de la cultura popular en particular. Hall ([1990b] 2010: 18) asocia el nacimiento de los estudios culturales británicos con el surgimiento del movimiento de la Nueva Izquierda, del cual figuras como Raymond Williams, Edward P. Thompson y él mismo ocuparían un destacado lugar.³ Las cuatro figuras centrales en los orígenes de los estudios culturales eran profesores dedicados a la enseñanza de adultos en departamentos marginales al centro del canon y del prestigio del establecimiento académico británico.

En 1997 Hall se retira como profesor activo de la Open University para obtener el título de profesor emérito. Durante el más reciente período, Hall gira su interés hacia las artes, concretamente con el Instituto Internacional de Artes Visuales (INIVA), conocido como Rivington Place. Inaugurado en 2007, el Instituto es una galería de arte pública en la cual se exponen trabajos de 'artistas de diferente origen étnico' (Hall 2011: 10).

La obra académica de Hall se encuentra dispersa en un gran número de publicaciones de artículos y capítulos de libros así como una multitud de conferencias y entrevistas, algunas de las cuales han sido editadas y

³ Entre las obras que jugaron un importante papel en establecer las condiciones de posibilidad teóricas y analíticas de los estudios culturales británicos, se han comúnmente resaltado *The Uses of Literacy* de Richard Hoggart (1957), *Culture and Society* (1958) de Raymond Williams y *The Making of the English Working Class* de Edward P. Thompson.

han aparecido publicadas después. No existe un libro escrito individualmente por Hall que sea el referente de su trabajo.⁴ Los libros que publicó o editó hacen parte de un trabajo colectivo con la participación de varios autores.⁵ No pocos de estos libros, sobre todo en el período de su trabajo en la Open University, tienen un carácter pedagógico y presentan problemáticas teóricas o políticas más generales como la modernidad, la representación o la identidad.⁶ Antes que presentar resultados de investigaciones empíricas, estos textos evidencian la faceta de su gran capacidad síntesis conceptual y de cruce de los más diversos autores y corrientes teóricas. Marx, Gramsci, Althusser, Voloshinov, pero también Saussure, Lacan, Foucault, Derrida y Laclau son algunos de los más mencionados en su labor de síntesis y de comentarista. No sólo marxismo, sino también estructuralismo, postestructuralismo, feminismo y postcolonialismo son algunas de las corrientes teóricas a las que Hall hace mayor alusión en sus trabajos.

⁴ El único libro publicado como autor individual por Hall es una compilación de textos que habían aparecido en su mayoría en la revista *Marxism Today*. Titulado *The Hard Road to Renewal. Thatcherism and the Crisis of the Left*, se publicó en 1988.

⁵ Tal vez el libro colectivo más destacado es el de *Policing the Crisis. Mugging, the State, and Law and Order*. Además de Hall, los autores son Chas Critcher, Tony Jefferson, John Clarke y Brian Roberts. Publicado en 1978, aborda la conexión entre el ascenso de la nueva derecha (el Thatcherismo) y el pánico moral producido por los asaltos callejeros atribuidos a los migrantes negros. Dos años antes, Hall con Tony Jefferson editaron un libro con base en los borradores de trabajo que publicaba el CCCS, titulado *Through Rituals. Youth subcultures in post-war Britain*. Recientemente, este libro ha sido publicado en castellano por el Observatorio de jóvenes, comunicación y medios de la Universidad Nacional de La Plata, en Argentina (cf. Hall y Jefferson 2010).

⁶ Entre los libros editados por Hall en este período cabe destacar el de *Representations. Cultural representations and signifying practices*, publicado en 1997. Con David Held y Toni McGrew, editó *Modernity and its Futures* en 1992; y con Bram Gieben, editó *Formations of Modernity* también en 1992. Todos estas compilaciones, que contienen uno o dos capítulos de autoría de Hall, fueron publicados por la Open University. En 1996, aparece publicado por Blackwell Publishing, una extensa compilación en la cual los editores son, además de Hall, David Held, Don Hubert y Kenneth Thomson, y cuyo título fue: *Modernity. An Introduction to Modern Societies*. De este mismo año es la compilación que Hall hace con Paul du Gay, *Questions of Cultural Identity*, el cual fue traducido al castellano en el 2003. Tanto en inglés como en castellano, esta es la compilación editada por Hall más conocida más allá del campo de los estudios culturales, y su introducción «¿quién necesita 'identidad'?», es quizás uno de los textos más referenciados de Hall.

La proyección de Hall más allá de las fronteras de Gran Bretaña se asocia a la internacionalización de los estudios culturales, proceso que se inicia en la segunda mitad de los años ochenta y que para los años noventa ha trascendido el establecimiento estadounidense y australiano para interpelar escenarios no anglosajones en América Latina y Asia, pero también algunos países europeos como España y Francia. Durante los noventa, Hall es invitado reiterativamente a diferentes eventos y universidades, sobre todo en los Estados Unidos.

Es en este marco que se publica uno de los libros que más se conocen de Hall: *Critical dialogues in cultural studies*. Aparecido en 1996, con David Morley y Kuan-Hsing Chen como sus editores, en este libro aparecen compilados ocho de sus artículos y varias entrevistas así como de un número significativo de textos de otros autores sobre aspectos referidos al trabajo de Hall. Este libro nace de un número especial del *Journal of Communication Inquiry* dedicado al trabajo de Hall que había sido publicado diez años antes editado por Chen. Gran parte de la apropiación de Stuart Hall en los programas de postgrado estadounidenses se circunscriben a sus artículos en este libro y a la introducción de un libro editado por Hall con Paul du Gay titulado *Questions of Cultural Identity*.

En portugués apareció publicado en el 2003 un libro de Hall, editado por Liv Sovik, titulado *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Este libro se origina en una visita que realizó Hall a Brasil en el año 2000, donde participó en Bahía con la charla inaugural del VIII Congresso da Associação Brasileira de Literatura Comparada. El libro es una compilación de catorce textos de Hall, con una presentación de Liv Sovik titulada «Para ler a Stuart Hall». Un pequeño libro, con base un extenso artículo («The question of cultural identity»), apareció en portugués con el título *A identidade cultural na pós-modernidade*. Este libro ha sido todo un éxito, porque ya para el 2006 contaba con once ediciones. Finalmente, de las traducciones de Hall al portugués podemos referir el libro *Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais*, el cual es una compilación de tres artículos, uno de ellos «¿Quién necesita 'identidad'?», de Hall.

Al castellano, de Hall habían sido traducido algunos artículos y el libro que editó con Paul du Gay, *Cuestiones de identidad cultural* (Amorrortu Editores, 2003). Entre los artículos aparecidos, cabe destacar la traducción de 1978 realizada por la Unesco del libro *Raza y clase en la sociedad postcolonial* donde aparece el artículo de Hall: «Pluralismo, raza y clase en la sociedad caribe» (el cual es reproducido en el presente libro). Con la excepción de un par de textos,⁷ es sólo hacia finales de los años noventa que empiezan a aparecer una serie de traducciones al castellano de diversos artículos de Hall. Así, «Significado, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas» se publica en 1998 con la traducción de la compilación de James Curran, David Morley y Valerie Walkerdine *Estudios culturales y comunicación* (Barcelona: Paidós). Para 1999 aparece «Identidad cultural y diáspora» en una compilación realizada por Santiago Castro, Carmen Millán y Oscar Guardiola titulada *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (Bogotá: Instituto Pensar).

El siguiente año aparece traducido «El gran espectáculo hacia ninguna parte», en un libro editado por Martin Jacques: *¿Tercera vía o neoliberalismo* (Barcelona: Icaria Editorial). El artículo «Pensando en la diáspora: en casa, desde el extranjero», fue publicado en castellano en el libro editado en el 2003 por Carlos Jáuregui y Juan Pablo Dabove (eds.), *Heterotopías: Narrativas e la identidad y la alteridad en Latinoamérica* (Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana). En la *Revista Colombiana de Antropología* de 2004, se publica «La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad». En el mismo año, en la revista *Cuadernos de Información y Comunicación*, aparece un texto clásico escrito en 1973: *Codificación y decodificación en el discurso televisivo*. De una versión que había circulado durante varios años en internet se edita y publica en 2008 el artículo «¿Qué es lo ‘negro’ en la cultura popular negra?».

⁷ En la internet han circulado las siguientes traducciones, desde la primera mitad de los noventa: «Estudios culturales: dos paradigmas» y «Codificar y decodificar». Más recientemente, se han publicado en la red «Lo local y lo global: globalización y etnicidad» y «Notas sobre la desconstrucción de ‘lo popular’». Las páginas de Nombrefalso y Cholonautas son algunos de los sitios en los que se encuentran estos textos. En el presente libro se publican finalmente los artículos de «Codificar y decodificar» y el de «Notas sobre la desconstrucción de ‘lo popular’».

en el libro *Textos en diáspora. Una antología sobre afrodescendientes en América*, con Elisabeth Cunin como editora. En el mismo año, la editorial Traficantes de sueños realiza una compilación titulada *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, donde traducen «¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensar al límite». Finalmente, en el 2010 apareció publicada una compilación de veintiséis textos de su autoría bajo el nombre *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. El libro, editado colectivamente por académicos de Ecuador, Perú y Colombia, busca visibilizar la obra de Hall entre los lectores en castellano.⁸

En el 2011 aparece un pequeño libro bajo el título de *La cultura y el poder: conversaciones sobre los cultural studies*, editado simultáneamente en Argentina y España por Amorrortu editores. Resultado de una extensa entrevista realizada por Miguel Mellino en el 2007 y publicada originalmente en italiano, se refieren diferentes aspectos de la historia de los estudios culturales, de su internacionalización o indigenización, así como diversas elaboraciones de Hall con respecto a aspectos de nuestro tiempo.

Con el presente libro se contribuye aún más a la difusión en castellano de la obra de Hall. Además de reunir textos que aunque habían sido ya traducidos al castellano circulaban aun solo en internet (como es el caso de los textos de «Notas sobre la deconstrucción de 'lo popular'» y el de «Codificar y decodificar»), este libro publica textos que, aunque ya publicados, eran de difícil acceso (me refiero a los capítulos de «Pluralismo, raza y clase en la sociedad Caribe» y el de «Pensando en la diáspora: en casa desde el extranjero») o de un valor histórico en la misma obra de Hall como el de «Codificación y descodificación en el discurso televisivo». La publicación de la traducción todavía inédita al castellano de «Occidente y el resto: discurso y poder» es una de las grandes contribuciones de este libro.

⁸ En francés, la obra de Hall ha sido menos visible aún que en castellano. Además de unos cuantos artículos sueltos, en el 2007 se publicó una compilación de cerca de veinte artículos de Hall bajo el título *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies* (París: Amsterdam).

Cuestiones de estilo en la labor intelectual

En palabras de Hall (2007a: 278), ciertos hábitos de pensamiento y formas de enfrentar un problema definen la especificidad de su labor intelectual. Estos hábitos de pensamiento y formas de abordar problemas constituyen un estilo del trabajo intelectual que tiene presente sus implicaciones políticas. Dentro de estos hábitos de pensamiento amerita resaltarse su permanente esfuerzo por evitar cualquier tipo de reduccionismo.

Hall cuestiona los reduccionismos del marxismo economicista tanto como los reduccionismos textualistas del postmodernismo. Sus explicaciones no se reducen mecánicamente a la economía ni al texto, aunque esto no significa que desconozca la relevancia explicativa de las condiciones materiales de existencia así como de lo discursivo como constituyente de lo real. El cuestionamiento a los reduccionismos, sin embargo, no hace de Hall un postmoderno como algunos quisieran ubicarlo. Crítica los reduccionismos predicados en el determinismo simplista postmoderno que plantea, en una negatividad absoluta, la imposibilidad de establecer cualquier determinación. El problema con los reduccionismos (no solamente el reduccionismo económico – economicismo – sino también con el reduccionismo cultural – culturalismo –) es el de simplificar la complejidad de las configuraciones sociales, cayendo fácilmente en determinismos unidimensionales: «El error del reduccionismo es, entonces, trasladar estas tendencias y constreñimientos de manera *inmediata* a sus efectos políticos e ideológicos absolutamente determinados; o, de manera alternativa, abstraerlos dentro de alguna ‘ley férrea de la necesidad’» (Hall [1986] 2010: 267).

En cuanto a las formas de abordar los problemas, a través de su larga trayectoria Hall ha constituido un tipo de pensamiento que puede ser denominado como ‘contextualismo radical’,⁹ es decir, un contextualismo situado que hace énfasis en la comprensión de las coyunturas, pero también

⁹ Sobre este punto volveré más adelante. Para ampliar lo del contextualismo radical, ver las contribuciones de Lawrence Grossberg y de Roberto Almanza en este libro.

un pensamiento que se sitúa en los intersticios de las posiciones extremas para transformar no sólo las respuestas a ciertas preguntas, sino también que busca la reformulación de éstas abriendo nuevos horizontes problemáticos. Así, por ejemplo, al cuestionar el esencialismo, Hall no se inscribe en el otro extremo del anti-esencialismo (esencialismo en negativo) sino que opera en un lugar intersticial de una historización del esencialismo que reconoce sus gravitaciones y densidades políticas y subjetivación sin reificarlo ni descartar la relevancia del cuestionamiento en concreto de ciertas implicaciones de los cerramientos totalitaristas que puede implicar.

Otro ejemplo de este rasgo de los hábitos de pensamiento en Hall es su crítica a la concepción de que de la teoría constituye un fin en sí mismo y a la 'fluidez teórica' desplegada y altamente valorada por algunos académicos. Esto no significa, sin embargo, que Hall abogue por un anti-teoricismo ni por un rampante empirismo. No es un anti-teoricismo lo que caracteriza el trabajo intelectual de Hall, sino un rechazo a fetichizar la producción teórica como un fin en sí mismo cuyo único propósito es alimentar las carreras y el ego de los académicos. Hall no es del tipo de teóricos que encuentran su lugar en la fabricación de alambicadas elucubraciones sin ningún asidero en el mundo.

La teoría es necesaria, pero una que opere en un nivel de concreción y que dé cuenta de la complejidad y densidad de las coyunturas en aras generar intervenciones más adecuadas. En sus palabras: «El propósito de la teorización no es para hacerse una reputación académica o intelectual, sino para permitirnos asir, entender y explicar — para producir un más adecuado conocimiento de— el mundo histórico y sus procesos, y de ese modo configurar nuestra practica y así poder transformarlo» (Hall 1987: 36). El propósito del trabajo intelectual en Hall no es producir teoría en sí misma, y menos una teoría que adquiere sentido de forma autoreferencial sin mayores conexiones con ciertas problemáticas del mundo que lo hacen a uno vibrar y sobre las cuales se hace imperativo comprender. De ahí que, a pesar de sus a menudo elaboraciones teóricas, Hall no se quiera imaginar como un teórico, y menos como uno desapasionado.

Finalmente, a estos hábitos de pensamiento y formas de abordar un problema se puede agregar la actitud profundamente pedagógica y la humildad con la que Hall asume su labor intelectual. La relativa sencillez de sus palabras y el propósito de hacerse entender, de ilustrar la relevancia de un concepto o de las implicaciones de una problemática, son evidentes en su estilo y tono de escritura. En muchos de sus escritos, Hall opera como un hábil comentarista que busca identificar, traducir y aplicar los aportes y categorías de autores como Gramsci, Althusser y Foucault. El grueso de sus textos se encuentran constituidos por un claro afán pedagógico. Un comentarista, que en mucho constituye sus argumentaciones no sólo mostrando la relevancia de conceptos y posiciones de estos autores, sino también tomando distancia y cuestionando en puntos esenciales de éstos en una a menudo respetuosa pero clara contraargumentación.

Estos hábitos de pensamiento y formas de abordar problemas constituyen un estilo del trabajo intelectual que tiene claramente presente sus implicaciones políticas. De ahí que no es sorprendente que Hall se considere a sí mismo como un intelectual antes que un académico tradicional. Un intelectual, en el sentido gramsciano, puesto que resalta el poder y la necesidad de las ideas. Sin caer, eso sí, en un mentalismo o idealismo puesto que su enfoque sigue siendo materialista en tanto enfatiza que el mundo no se limita a las representaciones que construimos del mismo (Hall 2007a: 276-277). Las ideas son indispensables para comprender e intervenir sobre el mundo, pero no son suficientes ya que los anclajes en las fuerzas sociales y en la materialidad del mundo son indispensables: «Las ideas sólo se vuelven efectivas si es que, al final, *se conectan* con una constelación particular de fuerzas sociales» (Hall [1983] 2010: 150). Las nociones de hegemonía, sentido común e ideología, que Stuart Hall aborda en diferentes momentos, explican el entronque entre las relaciones de poder y las ideas sin caer en una posición ingenua que argumentaría que la efectividad de las ideas se deriva de su correspondencia absoluta y transparente con el mundo, como si no estuviese atravesada por las políticas de la verdad y los dispositivos que las hacen subjetividades, cuerpos, prácticas.

Hall plantea que la teoría debe ser considerada como un desvío necesario, aunque indispensable. La teoría no es el propósito mismo de la labor intelectual, sino la intervención, la política: «La teoría es siempre un rodeo en el camino hacia algo más substancial» (Hall [1991] 2010: 315). Esto no significa que Hall haga un llamado al abandono de la teoría. En sus palabras:

«¡Yo me desharía de la teoría si pudiese! El problema es que no puedo. Uno no puede, porque el mundo se presenta a sí mismo en el caos de las apariencias y la única manera por la cual se puede entender, descomponer, analizar, asir, para hacer algo acerca de la coyuntura actual con la que uno está confrontado, es forzar la entrada a esa serie de apariencias congeladas y opacas con las únicas herramientas que se tienen: los conceptos, las ideas y los pensamientos. Irrumpir en él y regresar a la superficie de una situación o coyuntura que uno está intentando explicar, después de haber hecho 'el desvío a través de la teoría'.» (2007a: 276-277).

Cuando Hall se refiere a lo indispensable de la teoría, no tiene en mente sin embargo una conceptualización plutónica o angelical de la teoría. Lejos se encuentra Hall de abogar por una idea de teoría como una disquisición abstraída de los anclajes y relevancias del mundo para, una vez formada por grandes (o pequeñas) genialidades, imponerla con violencia epistémica sobre los registros empíricos. Antes que teoría como delirio, es la teorización como herramienta de comprensión situada.

Hall cuestiona lo que podríamos denominar el totalitarismo epistémico tanto como el relativismo epistémico. El totalitarismo epistémico serían quienes, al partir del hecho mismo de una única verdad (ya sea como un trascendental o como una correspondencia con el referente) derivan a una actitud de rechazo a cualquier problematización de esta premisa y a cualquier modalidad de conocimiento que no la comparta. En contraste, el relativismo epistémico es que no hay verdad como tal porque todo son verdades relativas a los históricos sistemas de conocimiento (o culturales) en los que se produce la verdad. De ahí, concluye el relativismo epistémico que no hay verdades más adecuadas o mejores que otras, sino relativas a los sistemas (o regímenes) en los cuales se han constituido. Todo vale igual.

Para Hall sí existen formas más adecuadas de comprender teóricamente la realidad, existen ejercicios intelectuales más acertados, si lo que se pretende es intervenir y transformarla. De otro modo, su labor de intelectual, la de forcejear con los conceptos y de realizar investigaciones concretas, no tendría ningún sentido. Para Hall la teoría importa en tanto permite comprender el mundo y, por tanto, perfilar una más adecuada intervención sobre éste para transformarlo. El compromiso del trabajo intelectual pasa por la comprensión lo más adecuadamente posible de las correlaciones de fuerza existentes en un momento determinado y elaborar argumentos e intervenciones más consistentes que la de los oponentes.

Esto es lo que hace que la labor intelectual relevante sea necesariamente una práctica política. Parafraseando a Grossberg (1997: 253), Hall encarna un estilo de trabajo intelectual que constituye una *forma de politizar la teoría y de teorizar lo político*. Ahora bien, esto no significa la sustitución del trabajo intelectual por la política o por la moral. La politización de la teoría no consiste en reemplazar el ejercicio teórico (el forcejeo con las categorías, autores e investigaciones de lo concreto), por reproducir una serie de enunciados osificados y moralizantes derivados de la 'posición política correcta'. La politización de la teoría supone, al contrario, que el conocimiento tiene sentido en tanto es impulsado por una voluntad de intervención y transformación sobre el mundo. La teorización de lo político refiere, a su vez, a que el trabajo intelectual serio examine permanentemente los bemoles de la actividad política en aras de entender mejor sus articulaciones y limitaciones. En esta manera de entender el trabajo intelectual se puede percibir la inspiración gramsciana del pesimismo del intelecto, optimismo de la voluntad.

El propósito de la labor intelectual, el forjar conceptos desde investigaciones situadas, no es el de 'dormir bien por las noches' como lo hace el 'buen cristiano' cuando ha cumplido con su obra de caridad del día: «Creo cada vez más que una de las principales funciones de los conceptos es que nos ayudan a dormir bien por la noche» (Hall [1991] 2010: 316). Esa apelación al dormir bien en las noches es una forma en la que Hall llama la atención sobre la violencia epistémica que aplana las complejidades y los efectos de idealización tranquilizantes, que nos

hace suponer que estamos del lado de los justos... Y cuando estamos de este lado, nada nos problematiza porque la Historia y la Verdad (así con mayúscula inicial) constituyen una política con garantías, una donde las agencias y las disputas están claras de una vez y para siempre.

Por tanto, Hall considera relevante e indispensable el trabajo intelectual serio. Reivindica la academia como un espacio de posibilidad para el pensamiento crítico, como una apuesta cada vez más necesaria ante el florecimiento del relativismo culturalista y epistémico en el capitalismo tardío. Pluralismo, que es el lugar donde se sitúa Hall, no es lo mismo que el «todo vale» del relativismo culturalista y del populismo epistémico. La teoría es un instrumento de comprensión: «Pienso la teoría – pensar, teorizar – como algo así, en el sentido en que uno confronta el absoluto desconocimiento, la opacidad, la densidad, de la realidad, del asunto que uno está intentando entender» (2007a: 269). No toda elaboración teórica o trabajo intelectual es igualmente adecuado para comprender determinadas situaciones o contextos. Y la adecuación no se deriva de supuestos privilegios en abstracto del lugar desde donde se enuncia o de la superioridad moral de quien la enuncia. No basta con estar en el Tercer Mundo o ser indígena, mujer o del pueblo (ni hablar a nombre de estos) para que una conceptualización sea adecuada en términos de su elaboración teórica y sus potencialidades políticas.

Contar con una teoría ‘más adecuada’ pasa por desestabilizar las *teorías de lo obvio*, es decir, aquellos marcos teóricos que ya tienen respuesta para todas las preguntas, donde la investigación empírica y el acercamiento al mundo contemplan un ejercicio ritual de reconocimiento (comprobación o ilustración dirían algunos) de lo que ya se sabe de antemano. De ahí que en el marco de las teorías de lo obvio: «La pregunta no entrega conocimiento nuevo, solamente la respuesta que ya conocemos» (Hall 1991: 135). Gran parte de lo que pasa como psicoanálisis (sobre todo el lacaniano) ha operado como uno de las más ceremoniosas teorías de lo obvio, de la misma manera que el grueso de lo que podríamos denominar las expresiones del marxismo de manual. En ambas teorías, incluso en aquello que se llama investigación empíricamente orientada se obtura de antemano cualquier respuesta, cualquier conocimiento, que no sea lo que

ya sabemos. Hoy las teorías de lo obvio en boga no son tanto aquellas expresiones del psicoanálisis o del marxismo de manual, sino más bien singulares apropiaciones de terminología foucaultiana o deleuziana salpicadas de referencias postcoloniales y tonos culturalistas.

Sin embargo, tampoco es una academia estéril de acumulación de capital simbólico y de conocimiento ostentoso la que Hall reivindica. No es el despliegue de la exuberancia de las citas y notas al pie de página ni el saber suntuoso de expertos desconectados de la viceralidad y lo mundanal. Es por esto que el estilo de trabajo intelectual adelantado por Hall rechaza el solipsismo, barroquismo y banalismo teórico en el que, desafortunadamente, han caído no pocas expresiones de los estudios culturales. Esto no significa, sin embargo, que Hall abogue por un empirismo:

«No me veo como un teórico. No tengo una mente filosófica que me permitiera estar en un cierto nivel de abstracción por un largo período de tiempo. No puedo mantener eso. Pero eso funciona para mí porque estoy interesado en la relación dialógica entre los conceptos teóricos y lo concreto. Lo pongo de esta manera porque no soy un empirista tampoco. No es la teoría o el empirismo, es la teoría y coyunturas concretas: esa es la interfaz que me parece significativa y productiva» (Hall 1999: 238).

En un vocabulario que nos recuerda a Gramsci, Hall afirmaba que «[...] los intelectuales [...] tienen una responsabilidad especial sobre la circulación y desarrollo de la cultura y se alinean con las disposiciones existentes de las fuerzas sociales e intelectuales —los intelectuales ‘tradicionales’— o con las fuerzas populares emergentes y buscan crear nuevas corrientes —los intelectuales ‘orgánicos’—» (Hall [1986] 2010: 278). Para no pocos de los gestores de conocimiento de florero y alambicado, estos planteamientos se encuentran ‘mandados a recoger’ en el mundo que se imaginan postmodernamente des-utopizado y donde la política (así como el mismo conocimiento) ha muerto.

La producción de conocimiento situado políticamente relevante supone una labor, un trabajo. Y lo supone porque el mundo no está ahí desvelándose transparentemente al pensamiento (como imaginan los positivistas), sino que se requiere de un todo un trabajo intelectual a

través de la teoría para que surjan ciertas inteligibilidades. El mundo se resiste al pensamiento, aunque insiste en él: «Pienso que el mundo es fundamentalmente resistente al pensamiento, pienso que es resistente a la 'teoría', no pienso que le guste ser pensado o entendido. Así inevitablemente, pensar es un trabajo duro, es un tipo de oficio, no es algo que simplemente fluye naturalmente de dentro de cada uno» (Hall 2007a: 270).

Este oficio intelectual no se puede circunscribir en los desmantelamientos (o, para recurrir a un abusado término, a la deconstrucción), sino también demanda de constituir nuevos ensamblajes. No solo destrucción-crítica, sino también construcción-propuesta. Ahora bien, esta labor intelectual no sucede en el vacío ni por fuera de la historicidad que forja el pensamiento mismo. De ahí la idea de pensamiento bajo borradura, esto es, que pensamos dentro de paradigmas que nos preceden y constituyen: «[...] 'pensamiento bajo borradura'. Lo que quiero decir con eso simplemente es que en el pensamiento intelectual rara vez hay paradigmas completamente nuevos, que nadie haya pensado alguna vez» (Hall 2007a: 275). Estos paradigmas 'nos piensan', incluso cuando consideramos que estamos produciendo una ruptura con ellos o trascendiéndolos. Por eso, pensar algo totalmente nuevo es extremadamente difícil por el peso que tienen esos paradigmas que nos preceden y constituyen, muchas veces sin darnos cuenta pues no pocas veces operan como el terreno impensado desde donde pensamos. Bajo borradura, expresión derrideana, refiere a la deconstrucción de los conceptos que tienden a tomarse por sentados. Una deconstrucción que no es simple abandono. Stuart Hall ([1996] 2003: 13) ha recurrido a esta expresión como un contraste con aquellos tipos de análisis que han pretendido elaborar una crítica de ciertos conceptos mediante su suplantación por otros que consideran más adecuados o 'verdaderos' en aras de producir un conocimiento positivo.

Antes que un pensamiento universal que no reclama lugar ni posicionamiento, para Hall el pensamiento se encuentra hasta cierto punto marcado (pero no limitado) por el lugar de su origen, supone siempre posicionamientos (los cuales no necesariamente son

reflexivamente articulados). A propósito de su relación con el Caribe, argumenta que su pensamiento ha estado atravesado por su prisma de formación caribeña que define una 'política de localización':

«Esto no significa que todo lo pensado es necesariamente limitado y auto-interesado por el lugar de dónde uno viene, o algo así. Quiero decir algo un poco menos preciso: que todo pensamiento toma forma según de dónde viene, ese conocimiento siempre es hasta cierto grado 'posicional'. Uno nunca puede escapar a la manera en que su formación le pone una impronta o plantilla sobre aquello en lo que uno está interesado, el tipo de posición que tomará sobre cualquier tema, los vínculos que hará y así sucesivamente» (2007a: 271).

Hall le apuesta a un *pensamiento sin garantías*, sin las certezas de los reduccionismos ni determinismos establecidos de antemano, sin las estabilizaciones derivadas de las violencias epistémicas introducidas en nombre de idealizaciones morales o políticas. De ahí que opere en un contextualismo radical. El argumento contra cualquier modalidad de reduccionismo es el contextualismo radical. Uno de los argumentos centrales del 'contextualismo radical' considera que «Un evento o práctica (incluso un texto) no existe independientemente de las fuerzas del contexto que lo constituyen en cuanto tal. Obviamente, el contexto no es un mero telón de fondo sino la misma condición de posibilidad de algo» (Grossberg 1997: 255). Dicho 'contexto', siempre concreto, es constituido por entramados específicos de las articulaciones anteriormente producidas; aunque no todas las conexiones de estos entramados sean iguales o igualmente importantes para comprender las condiciones de emergencia de nuevas articulaciones (y la re-articulación, permanencia o disolución de las anteriores). La importancia relativa de un entramado de articulaciones sobre otro en un contexto determinado para la emergencia de nuevas articulaciones no es un trascendental, sino resultante de la coyuntura histórica concreta. De ahí que el contexto constituye una suerte de 'determinación', pero una 'sin garantías' ya que aunque las nuevas articulaciones no se establecen en un vacío ni todas son igualmente posibles no existe garantía de que se produzcan éstas. Esto remite a la idea de *determinación no determinista* o, en otros términos, a constreñimientos ('estructuras de determinaciones en cualquier

situación') que operan como tendencias de posibilidades pero no como certezas o determinismos.

Este estilo de trabajo intelectual encuentra en el concepto de articulación su más clara expresión. Con el concepto de articulación Hall se refiere a la noción de 'no necesaria correspondencia', es decir, a una crítica directa a dos tipos de esencialismos en la teoría social. De un lado, un enfoque esencialista que esgrime que existe una *necesaria* correspondencia entre una relación, práctica o representación en un particular plano de una formación social con otra relación, práctica o representación en el mismo plano o en uno diferente. Así, desde esta perspectiva, cierta posición social (i. e. la clase) implica una indispensable conexión con una correspondiente identidad social, sujeto político o ideología (i. e. cultura de clase o identidad de clase) (Hall [1985] 2010: 196-197).

En contraste, del otro lado, pueden ser identificadas otras tendencias esencialistas que argumentan que hay una *necesaria no* correspondencia entre dichas relaciones, prácticas y representaciones. Como crítica de las primeras posiciones, estas tendencias arguyen que dada una locación social como la clase existe una *necesaria no* correspondencia que determine una identidad de clase, sujeto político o ideología. En este sentido, estas posiciones se constituyen como un esencialismo en negativo, un (esencialista) anti-esencialismo:

«No acepto esta inversión simple. Yo pienso que lo que hemos descubierto es que *no necesariamente hay correspondencia*, lo cual es diferente; y esta formulación representa una tercera posición. Eso significa que no hay ninguna ley que garantice que la ideología de una clase sea dada inequívocamente dentro de la posición que la clase ocupa en las relaciones económicas de la producción capitalista o se corresponda con ella. La afirmación de que 'no hay garantía' — que rompe con la teleología — también implica que no necesariamente *no hay* correspondencia. Esto es, no hay garantía de que, bajo todas las circunstancias, ideología y clase nunca puedan articularse juntas de ninguna manera o producir una fuerza social capaz, por un tiempo, de una 'unidad en la acción' autoconsciente en una lucha de clases. Una posición teórica fundada sobre la naturaleza abierta de la práctica y el conflicto debe tener como uno de sus posibles resultados una articulación en términos de *efectos* que no necesariamente se corresponda con sus orígenes» ([1985] 2010: 197).

En oposición a estas dos formas de esencialismo, Hall opera en una modalidad de argumentación que puede considerarse como no-esencialista o, en palabras de Paul Gilroy, como anti-anti-esencialista. Antes que una necesaria correspondencia (esencialismo por afirmación) o una necesaria no correspondencia (esencialismo por negación), Hall conceptualiza la ‘determinación social’ desde una no necesaria correspondencia: «No hay ‘ninguna correspondencia necesaria’ entre las condiciones de una relación o práctica social y las diferentes maneras en las que puede ser representada» (Hall [1985] 2010: 208). Este matiz de sentido es crucial, ya que de ahí se desprende no sólo una diferencia sustantiva con los modelos de teoría social esencialistas o anti-esencialistas, sino también una distancia política importante de los totalitarismos o nihilismos frecuentemente asociadas a estos modelos.

Por tanto, el concepto de ‘articulación’ constituye una crítica de las teorías sociales reduccionistas tanto de los esencialismos como de los anti-esencialismos (‘post-modernos’) al igual que de los diversos tipos de determinismos como el economicismo, el textualismo o el discursivismo. Esta crítica, no obstante, no es una que abandona la noción de determinación social, pero sin ser determinista. Una determinación no determinista, es decir, ‘sin garantías’.

Problematizaciones

Los artículos escritos por Hall que componen este libro se pueden comentar de acuerdo a los momentos a los que corresponden en su obra como a las temáticas a las que responden. Los artículos de «Codificar y decodificar» y el de «Codificación y decodificación en el discurso televisivo» corresponden a elaboraciones maduras por Hall fundamentalmente durante los años setenta. Junto con otros artículos sobre ideología y los medios, la problemática de Hall en estos artículos es por la asimetría y naturalizaciones que se dan en el proceso de comunicación en los medios como el televisivo. Se puede plantear, que uno de los argumentos nodales de esta serie de textos consiste en que no hay una transparencia entre la representación y el mundo social,

sino mas bien el mundo social es literalmente producido por la representación (significación), la cual no debe entenderse solo como labor, como un trabajo y una práctica determinada, sino también como lucha, como política:

«[...] la representación es una noción muy distinta a la de reflejar. Implica el trabajo activo de seleccionar y presentar, de estructurar y moldear: no meramente la transmisión de un significado ya existente, sino la labor más activa de *hacer que las cosas signifiquen*. Era una práctica, una producción, de sentido: lo que llegó a ser posteriormente definido como una 'práctica signifiante'. Los medios eran agentes significadores» (Hall [1982] 2010: 163).

En esto de la práctica signifiante es clave recordar que Hall retoma los planteamientos estructuralistas que argumentan que el significado es el resultado de las relaciones de diferencia no de la naturaleza intrínseca y aislada de términos que existen independientemente de las relaciones que los constituyen. De ahí el planteamiento de la estructura como un sistema de diferencias: «Lévi-Strauss, inspirándose en los modelos de la lingüística transformacional, sugirió que la significación dependía, no del significado intrínseco de términos aislados particulares, sino del conjunto organizado de elementos interrelacionados dentro de un discurso» (Hall [1982] 2010: 169).

La ideología supone, entonces, esos supuestos clasificatorios del mundo que están configurados relacionalmente pero sobre los que no se tiene necesariamente una actitud reflexiva, escapando a menudo a la consciencia de los individuos y colectivos (por lo que es fenomenológicamente hablando inconsciente). La ideología operaría en un nivel más profundo de lo que se tiende a pensar cuando se la circunscribe a prejuicios reflexivamente articulados por los sujetos: «[...] los esquemas clasificatorios de una sociedad consisten en elementos o premisas ideológicos. Las formulaciones discursivas particulares serían, entonces, ideológicas, no por el prejuicio manifiesto ni las distorsiones de sus contenidos superficiales, sino porque fueron generadas desde una matriz o conjunto ideológico limitado, o eran transformaciones basadas en ella» (Hall [1982] 2010: 171).

Hall refiere a tres grandes funciones culturales de los medios de comunicación modernos. La primera es el «[...] el suministro y construcción selectiva del *conocimiento social*, de la imagería social por cuyo medio percibimos los ‘mundos’, las ‘realidades vividas’ de los otros y reconstruimos imaginariamente sus vidas y las nuestras en un ‘mundo global’ inteligible, en una ‘totalidad vivida’» (Hall [1977] 2010: 245-246). La segunda consiste en reificar una supuesta pluralidad social posibilitando la gramática de la diferenciación: «[...] una pluralidad aparente, una infinita variedad de modos de clasificar y ordenar la vida social, se ofrecen como «representaciones colectivas» en lugar del gran universo ideológico unitario, el «dosel de legitimación» principal, de las épocas anteriores. La segunda función de los modernos medios de comunicación es la de reflejar y *reflejarse en esta pluralidad*; suministrar un *inventario* constante de los léxicos, estilos de vida e ideologías que son objetivados allí. « (Hall [1977] 2010: 246). Finalmente, «La tercera función de los medios de comunicación, desde este punto de vista, es organizar, orquestar y *unir* lo que se ha representado clasificado selectivamente. Aquí debe empezar a construirse algún grado de integración y cohesión, algunas unidades y coherencia imaginarias, aunque sea fragmentaria y ‘pluralmente’.» (Hall [1977] 2010: 247).

En este marco, los procesos de codificación y decodificación analizados por Hall cuestionan radicalmente los modelos simplistas de la comunicación que no tienen en consideración no solo la cultura (las prácticas de significación) sino también las relaciones de poder. En este análisis Hall también toma distancia de los enfoques hermenéuticos o semióticos del proceso de comunicación que no incorpora la dimensión de la hegemonía y de la dominación. No es un abordaje simplemente sobre el significado en los medios como la televisión, sino sobre su producción y disputa.

En su texto «Notas sobre la desconstrucción de lo popular», publicado a principios de los ochenta, Hall plantea que dos son las definiciones predominantes de lo popular: (1) como masivo y (2) como lo del pueblo. Cuando se considera lo popular como lo masivo, se tiende a identificarlo con la imposición de industrias culturales que tienen un

efecto alienante en los sectores populares. Esta manera de considerar lo popular es cuestionada por Hall en tanto supone que estos sectores son unos 'tontos culturales' y porque implica una conceptualización del poder de los medios muy simplista y mecanicista. Esto no significa que Hall subvalore el poder cultural de los medios:

«Las industrias culturales tienen efectivamente el poder de adaptar y reconfigurar constantemente lo que representan; y, mediante la repetición y la selección, imponer e implantar aquellas definiciones de nosotros mismos que más fácilmente se ajusten a las descripciones de la cultura dominante o preferida. Esto es lo que significa realmente la concentración del poder cultural, el medio de hacer cultura en la cabeza de los pocos. Estas definiciones no tienen la facultad de ocupar nuestra mente; no funcionan en nosotros como si fuéramos pantallas en blanco. Pero sí ocupan y adaptan las contradicciones interiores del sentimiento y la percepción en las clases dominadas; encuentran o despejan un espacio de reconocimiento en aquellas personas que respondan a ellas. La dominación cultural surte efectos reales, aunque éstos no sean omnipotentes ni exhaustivos».¹⁰

La otra concepción de lo popular como lo del pueblo es igualmente problemática a los ojos de Hall. En tanto noción fundamentalmente descriptiva, que hace énfasis en contenidos que estarían asociados a lo del pueblo. Esto es problemático para Hall porque a su manera de ver lo popular no es estático ni es definido por sí mismo, sino que es una categoría relacional:

«[...] el principio estructurador de 'lo popular' en este sentido son las tensiones y las oposiciones entre lo que pertenece al dominio central de la cultura de élite o dominante y la cultura de la 'periferia'. Es esta oposición la que constantemente estructura el dominio de la cultura en la 'popular' y la 'no popular'. Pero no puedes construir estas oposiciones de una manera puramente descriptiva. Porque, de período en período, cambia el contenido de cada categoría».

Como ya nos tiene acostumbrados, después de haber identificado estas dos posiciones sobre lo popular Hall propone una tercera que retiene aspectos de la definición descriptiva pero introduciendo una lectura relacional que indica una 'dialéctica cultural' con lo dominante.

¹⁰ Las citas de Hall que no tengan referencia a año y página, los he tomado del texto «Notas sobre la deconstrucción de lo popular» que circula en internet y que es publicado en este libro.

De esta manera, lo popular se entiende en las luchas y tensiones constitutivas con lo de las elites o lo dominante:

«Así que me quedo con una tercera definición de ‘popular’, aunque es bastante insegura. En un período dado, esta definición contempla aquellas formas y actividades cuyas raíces estén en las condiciones sociales y materiales de determinadas clases; que hayan quedado incorporadas a tradiciones y prácticas populares. En este sentido, retiene lo que es valioso en la definición descriptiva. Pero continúa insistiendo en que lo esencial para la definición de la cultura popular son las relaciones que definen a la ‘cultura popular’ en tensión continua (relación, influencia y antagonismo) con la cultura dominante. Es un concepto de la cultura que está polarizado alrededor de esta dialéctica cultural. Trata el dominio de las formas y actividades culturales como un campo que cambia constantemente».

Por su parte, la noción de ‘cultura popular’ implica no solo cargar con los problemas de clarificación de lo popular, sino también con ese otro término bien problemático como es el de cultura: «Tengo casi tantos problemas con ‘popular’ como con ‘cultura’. Cuando se unen los dos términos, las dificultades pueden ser horrendas». Si no existe lo popular aislado, si no se puede entender lo popular por fuera de las contantes disputas que lo configuran como tal, no es sorprendente que Hall sea enfático en considerar que «[...] no hay ninguna ‘cultura popular’ autónoma, auténtica y completa que esté fuera del campo de fuerza de las relaciones de poder cultural y dominación».

Al igual que con lo popular, la cultura popular no es solo ni pura resistencia también es contención. No solo oposición sino también captura y seducción: «[...] el doble movimiento de contención y resistencia, que siempre está inevitablemente dentro de ella [de la cultura popular].». La cultura popular no es entonces una puridad sino una impura relacionalidad, no es una anterioridad sino una hibridación. Esto es muy claro cuando Hall agrega el eje de la negritud a la cultura popular para pensar en lo que sería una ‘cultura popular negra’:

«[...] la cultura popular negra estrictamente hablando, etnográficamente hablando, no hay formas puras en absoluto. Estas formas son siempre el producto de una sincronización parcial, de un compromiso a través de fronteras culturales, de la confluencia de más de una tradición cultural, de las negociaciones entre

posiciones dominantes y subordinadas, de las estrategias subterráneas de recodificación y transcodificación, de significación crítica, de significante. Estas formas son siempre impuras, y hasta cierto grado hibridadas a partir de una base vernácula» (Hall [1992] 2010: 292-293).

En relación a esta discusión sobre la cultura popular, cabe resaltar la noción de formas culturales incompletas e incoherentes subrayada por Hall en contraposición a la idea de cultura como totalidad coherente y autocontenida que circula aun hoy en el imaginario teórico y político: «El peligro surge porque tendemos a pensar en las formas culturales como completas y coherentes: o bien totalmente corrompidas o totalmente auténticas. Cuando por el contrario, son profundamente contradictorias, se aprovechan de las contradicciones, especialmente cuando funcionan en el dominio de lo ‘popular’.».

La problemática de la racialización ha estado desde muy temprano presente en la obra de Hall. Como en el caso del proceso comunicativo o de lo popular, Hall tiene una aproximación no reduccionista al análisis de las formaciones sociales racializadas. Su texto «Pluralismo, raza y clase en la sociedad Caribe», publicado en una compilación de la Unesco a finales de los años setenta, es una expresión de lo que llamamos su estilo de labor intelectual.

Para las sociedades del Caribe, Hall subrayaba «[...] el elemento de raza y color de la piel se combina con otros elementos habituales de los sistemas de estratificación no étnicos (instrucción, riqueza, profesión, ingresos, estilo de vida y valores) para componer la matriz de estratificación» (1978: 170). Cuestionando la idea de que la sociedad caribe modal (aquellas sociedades estratificadas por la clase/el color de la piel) es una sociedad plural en el sentido que estaría compuesta por entidades culturales separadas y con instituciones paralelas derivadas de tradiciones étnicas diversas, Hall considera que «Las pautas de estratificación según la raza o el color de la piel, de estratificación cultural y de estratificación laboral y de clase se entrecruzan» (1978: 152). En este texto, con un claro anclaje histórico, Hall se dedica a mostrar las transformaciones de estas sociedades del

caribe desde el modelo de plantación esclavista hasta la actual situación postcolonial, haciendo un recorrido histórico por unas sociedades que «[...] dejan de ser sociedades de casta y se convierten en sociedades de clase» (p. 168).

Como es evidente en este texto, es importante resaltar que a Hall le interesa menos el racismo en general que los diferentes racismos históricamente existentes, le interesa menos la raza en abstracto que las formaciones sociales racializadas concretas. Por tanto, este principio de especificidad histórica supone: «[...] una advertencia contra la extrapolación de una estructura universal y común del racismo, que permanece igual, por fuera de su específica localización histórica» (Hall 1980: 337).

En un movimiento analítico que recuerda el rechazo de Foucault a los universales antropológicos, Hall es enfático en plantear: «Las apelaciones a la ‘naturaleza humana’ no son explicaciones, son excusas (alibi)» (1980: 338). De ahí, que cuestione un sinnúmero de aproximaciones a la raza y al racismo que deshistorizan al atribuirlo a universales patrones de percepción o de clasificación de la especie humana en general. Frente a esto, Hall insiste: «La pregunta no es si el hombre-en-general hace distinciones perceptuales entre grupos con características raciales y étnicas diferentes, sino mas bien, ¿cuáles son las condiciones específicas en las cuales esta forma de distinción deviene socialmente pertinente e históricamente activa?» (1980: 338). En esta línea de historización radical del análisis de las formaciones sociales racializadas, Hall problematiza la necesaria correspondencia de racismo con capitalismo:

«El racismo no está acaso presente, en la misma forma o grado, en todas las formaciones capitalistas: él no es necesario para el concreto funcionamiento de todos los capitalismo. Se necesita mostrar cómo y por qué el racismo ha sido específicamente sobre-determinado y articulado con ciertos capitalismo en diferentes estados de su desarrollo. Tampoco puede ser asumido que el racismo puede tomar una forma única o seguir necesariamente una trayectoria o lógica, a través de una serie de pasos necesarios» (1980: 338-339).

Ahora bien, Hall no abandona el reto de pensar las relaciones entre clase y raza. No sigue el argumento facilista, hoy imperante, de

que todo es raza (o cultura) desconociendo las condiciones materiales de re-producción de la existencia. Antes que desconocer la clase, Hall propone una de las más sugerentes ideas al argumentar que: «La raza es entonces, también, la modalidad in la cual la clase es ‘vívida’, el medio a través del cual las relaciones de clase son experimentadas, la forma en la cual es apropiada y disputada» (1980: 341).

Los dos textos restantes de Hall que se publican en este libro fueron escritos en los años noventa. Evidencian problemáticas mucho más recientes en la obra de Hall, ya impactado por el postestructuralismo y los estudios postcoloniales. «Pensando en la diáspora: en casa desde el extranjero», junto con otros artículos de la época, se preguntan por las implicaciones teóricas y políticas de la experiencia diaspórica, muy resaltando al Caribe y la negritud como dos de sus más fuertes referentes. Desde su surgimiento mismo, las sociedades del Caribe son paradigmáticamente diaspóricas. De ahí que se presten como pocas formaciones sociales para entender los mecanismos y características asociados a las diásporas.

En el Caribe se sucedieron una serie de rupturas y dislocamientos, de orígenes múltiples y distantes, que hacen difícil los efectos fundacionales de los mitos que trazan continuidades y puridades desde los albores de los tiempos:

«Nuestras sociedades se componen no de uno sino de muchos pueblos. Sus orígenes no *son* únicos sino diversos. Aquellos a quienes les pertenecía originalmente la tierra perecieron en su mayoría hace tiempo -diezmados por la servidumbre y las enfermedades. La tierra no puede ser ‘sagrada’ porque fue ‘violada’ -no vacía sino vaciada. Todos los que están aquí, originalmente pertenecían a algún otro lado» (Hall [1998] 2003: 481).

Este es un primer dislocamiento, uno que podríamos llamar el dislocamiento fundacional de las sociedades caribeñas. Los habitantes pre-coloniales fueron prontamente exterminados, aunque se podría argüir que trazos de su presencia no fueron del todo erradicados. Los esclavizados fueron arrancados de diferentes lugares y grupos humanos del continente africano, produciéndose una violenta ruptura con sus sociedades y tradiciones. Los europeos confluyen al Caribe en

condiciones que, a pesar de sus reiterativos intentos por replicar pequeñas Europas en el Nuevo Mundo, no son las de sus lugares de origen. Otras corrientes de trabajadores provenientes de Asia se sumaron luego a las ya de por sí heterogéneas componentes de las sociedades caribeñas. Es esta heterogeneidad constitutiva propia del desplazamiento fundacional de poblaciones que originalmente pertenecían a otro lado lo que perfila el carácter diaspórico de las sociedades del Caribe.

A esta dislocación fundacional, se le ha venido a agregar una más reciente: la de los caribeños que, ya en una condición postcolonial, emigran a los lugares que fueron las 'Madres patrias', las metrópolis que eran imaginadas como «el centro que estaba en otro lugar». De ahí que Hall considere la denominada diáspora negra en Gran Bretaña se encuentra en una situación «doblemente diaspóricas» (Hall [1995] 2010: 408).

A propósito de este viaje a las antiguas metrópolis coloniales, Hall subraya la situación paradójica de muchos migrantes que no sólo no rompen sus vínculos con sus lugares de procedencia, con su isla en el Caribe, sino que los refuerzan de forma simbólica entendiéndose a sí mismos de una manera difícilmente posible si nunca hubiesen emprendido su viaje. Pero al cabo de los años quienes regresan, de forma temporal o permanente, ya no se encuentran el 'hogar' imaginado: las cosas han cambiado tanto como ellos mismos.

No sólo se es jamaicano o haitiano de otra forma en la diáspora en Gran Bretaña o Francia, sino que inusitadas comunalidades e identificaciones emergen: «Al lado de la *conexión asociativa* con una isla 'hogar' en particular, hay otras fuerzas centrípetas: por ejemplo, la «antillanidad (*West-Indian-ness*) que comparten con otros emigrantes de las *West Indies*» (Hall [1998] 2003: 478). Retomando un planteamiento de George Lamming, Hall señala cómo es en Londres y no en un lugar del Caribe como Kingstong que «[...] su generación [...] se hizo antillana» (Hall [1998] 2003: 478). Ciertos desplazamientos no son sólo pérdidas, ausencias, sino también hallazgos, encuentros e invenciones.

Este análisis de las sociedades del Caribe, lleva a Hall a cuestionar una idea de diáspora que, basada en una conceptualización binaria de la diferencia, opera desde el establecimiento de binarismos y fronteras excluyentes, claramente delimitadas. Antes que apelar al concepto de la diferencia como fija, estable y esencial, Hall considera que es en el campo teórico abierto por la noción de *differance* de Derrida es más pertinente a la hora de pensar en la diáspora:

«El concepto cerrado de la diáspora descansa en una concepción binaria de la diferencia. Se funda en la construcción de una frontera excluyente, en una concepción esencializada de la alteridad «del Otro» y en una oposición firme entre el adentro y el afuera. Pero las configuraciones sincretizadas de la identidad de la cultura caribeña requieren de la noción de *differance* de Derrida -es decir, de diferencias que no funcionen mediante binarismos, de fronteras lábiles que no aislen sino que se plieguen como *plases e passage*, y de significados posicionales y relacionales, siempre en fuga a lo largo de un espectro sin principio ni fin» (Hall [1998] 2003: 484).

Es importante resaltar que Hall está cuestionando una idea de diáspora, estrechamente asociada a cierta concepción de identidad cultural, que asume una continuidad de un núcleo primordial que se mantiene a través del tiempo y lo más profundo como garante de una esencial y auténtica comunalidad diaspórica. Este tipo de planteamientos saca a la diáspora y de identidad cultural de los mundanales y contingentes terrenos de historia y de la política para fijarlos en la garantía de la biología o en un trascendental inconsciente colectivo: «Básicamente continuamos aplicando aquella visión de sentido común según la cual la identidad cultural está fijada por el nacimiento, es parte de la naturaleza, está marcada en los genes a través del parentesco y los vínculos de sangre, y es una parte constitutiva de lo más profundo de nuestro ser» (Hall [1998] 2003: 479).

En contraste con esta noción esencializada, homogénea y estable de diáspora, Hall considera que son las dislocaciones, la confluencia de heterogeneidades y los procesos de transculturaciones lo que habría que enfatizar: «Pues dondequiera que uno encuentre diásporas, siempre encontrará precisamente esos procesos complicados de negociación y transculturación que caracterizan a la cultura caribeña» (Hall [1995] 2010: 409).

En este punto, es pertinente detenerse en los tres procesos claves que, según Hall, «[...] están trabajando para crear la filigrana enormemente refinada y delicada, las complejidades de la identificación cultural, en la sociedad caribeña de ese tiempo» ([1995] 2010: 409). Estos procesos no sólo hablarían de las particularidades de las sociedades caribeñas y de su identificación cultural, sino que también arrojarían luces sobre la forma como Hall est. En otro articulaciado colonial, o or cocibiendo su nsino que tambien ll considera que es en el campo tete delimitadas. Mdos, á pensando la noción de diáspora.

1. Retención. Desde el inicial periodo colonial, en las sociedades caribeñas se ha presentado procesos de retención. Retención de legados y trazos de origen africano, aunque no siempre evidentes y explícitos en su conexión con África. Una retención que es una presencia obliterada, como Hall ([1990] 2010) argumenta en su artículo Identidad cultural y diáspora. Aquí Hall no está pensando en grados de retención africana como lo hacía Herskovits y sus discípulos: puridades que se mantenían idénticas a ambos lados del Atlántico y que servían de indicadores para establecer cuales sociedades eran más o menos africanas. Son retenciones más en el sentido de presencias e influencias, de legados que han sido rearticulados y transformados en un proceso de transculturación; y no solo con lo referido a África y los esclavizados, sino también a Europa y los colonizadores: «Pero no olvidemos que la retención caracterizó a las culturas colonizadoras tanto como a las colonizadas [...] Este doble aspecto importante de la retención ha marcado la cultura caribeña desde los primeros encuentros coloniales» (Hall [1995] 2010: 409).
2. Asimilación. Lo que Homi Bhabha (1994) refería como mimesis colonial, pero que en Hall parece apuntar a un proceso que no ha sido interrumpido con la independencia política: «[...] el profundo proceso de asimilación, de arrastrar a la sociedad entera a una relación imitativa con esta otra cultura que nunca podía alcanzar completamente. Cuando alguien habla de asimilación en el Caribe,

uno siempre tiene la sensación de que el pueblo caribeño constantemente está inclinándose hacia delante, casi a punto de caerse, esforzándose por alcanzar otro lugar» (Hall [1995] 2010: 410). Esta mimesis colonial, este querer ser como ellos, es parcialmente interrumpida por el tercer proceso clave que indica Hall para las sociedades del Caribe: la revolución cultural que implicó el (re)descubrimiento de África y la articulación de la negritud. Este es precisamente el tercer proceso, que podría denominarse 'retorno simbólico' a África.

3. Retorno simbólico a África. Este proceso de «renegociación, un redescubrimiento de África» (Hall [1995] 2010: 411) se ha expresado en fenómenos como el rastafarismo pero también ha supuesto una visibilización de la negritud. Este retorno simbólico a África se asocia a una revolución cultural que ha tenido profundos impactos en el imaginario político y las experiencias de los caribeños en la segunda mitad del pasado siglo:

«Entonces, ¿qué pasa con todos esos esfuerzos para reconstruir las identidades regresando a sus fuentes originarias? ¿Son vanas estas luchas de recuperación cultural? Todo lo contrario. La reelaboración de África en el entramado Caribeño ha sido el más fuerte y subversivo elemento cultural de nuestra política en el siglo XX; y ciertamente, su capacidad para trastornar el establecimiento nacionalista de la pos-independencia no está acabada. Pero fundamentalmente no porque estemos conectados con nuestro pasado y herencia africanos por una cadena irrompible a lo largo de la cual una cultura africana singular (o esencia de «lo africano») haya pasado sin cambios de generación en generación, sino gracias a cómo hemos venido a producir de nuevo *África*, dentro de la narrativa del Caribe» (Hall [1998] 2003: 490).

Ahora bien, los planteamientos realizados por Hall para comprender teóricamente en qué consiste la diáspora y cuáles son sus características no solo permite dar cuenta de las sociedades caribeñas sino que también arroja luces sobre otros conceptos estrechamente asociados a la diáspora como los de identidad, la diferencia y el de cultura. De ahí que Hall se pregunte: «¿[...] ¿cómo modifican la experiencia de la diáspora nuestros *modelos* de identidad cultural?»

¿Cómo debemos conceptualizar o imaginar la identidad, la diferencia y el sentido de pertenencia, juntos en el mismo espacio conceptual *después de la diáspora*? (Hall [1998] 2003: 479).

En primer lugar se puede indicar que con este abordaje de la diáspora se hace insostenible «[...] la ilusión de que las cuestiones de la cultura pueden discutirse sin hacer referencia a cuestiones de poder [...]» (Hall ([1995] 2010: 408). La implicación de este planteamiento es el cuestionamiento al culturalismo (tan en boga en estos tiempos) que se engolosina con prácticas de significado o con aspectos simbólicos sin establecer sus conexiones con las relaciones sociales, con las cuestiones del poder. Segundo, derivados de los análisis de la diáspora Hall mismo subraya que la cultura debe ser pensada más como una producción, como un permanente devenir. Por eso, la tradición no es algo pre-existente que está esperándonos, sino que es un resultado de un a menudo arduo trabajo de producción desde el presente:

«Lo que sugieren estos ejemplos es que la cultura no es sólo un viaje de redescubrimiento, ni un itinerario del regreso. No es «arqueología». La cultura es producción. Tiene sus materias primas, sus recursos, su 'trabajo-de-producción'. Depende del conocimiento de una tradición como del «cambio de lo mismo'' y de un conjunto efectivo de genealogías (ver Paul Gilroy). Pero lo que este «*detour* a través del pasado» hace es habilitamos, a través de la cultura, para producirnos a nosotros mismos de nuevo, como un nuevo tipo de sujetos. Entonces, no se trata tanto de la pregunta acerca de qué hacen de nosotros nuestras tradiciones, sino qué hacemos nosotros 'con' y 'de' nuestras tradiciones. Paradójicamente, nuestras identidades culturales, en cualquier forma terminada, están enfrente de nosotros. Siempre estamos en un proceso de formación cultural. La cultura no es una forma de ontología, de ser, sino de *llegar a ser*» (Hall [1998] 2003: 494).

Específicamente refiriéndose a la identidad cultural, Hall nos recuerda que «[...] las cuestiones de identidad siempre se tratan de representación. Se tratan siempre de la invención de la tradición, y no simplemente de su descubrimiento. Siempre son ejercicios de la memoria selectiva y casi siempre involucran el silenciamiento de algo a fin de permitirle hablar a otra cosa» (Hall [1995] 2010: 407). Por eso, cuando las identidades culturales apelan a la tradición o al pasado, no sólo las

producen sino que lo hacen desde las narrativas y lugares del presente: «Siempre se trata de producir en el futuro una versión del pasado, es decir, siempre se trata de narrativas, las historias que las culturas se cuentan a sí mismas, sobre quiénes son y de dónde vienen» (Hall [1995] 2010: 407).

Finalmente, con respecto a la identidad Hall subraya su permanente procesualidad, así como su necesaria realacionalidad. Las identidades no sólo son el resultado de un proceso, sino que están abiertas a su transformación según las circunstancias y las experiencias. Las identidades no solo se refieren a una interioridad, a un núcleo duro en lo más profundo yo (individual o colectivo), sino también a las narrativas y performances, a las relaciones con los otros.

«[...] la identidad no es solamente una historia, una narrativa que nos narramos a nosotros mismos acerca de nosotros mismos, sino que se trata más bien de historias que cambian de acuerdo a circunstancias históricas. Y la identidad cambia de acuerdo a la forma en que la pensamos, escuchamos y experimentamos. Lejos de venir solamente del pequeño punto de verdad que está adentro nuestro, las identidades en realidad vienen de afuera; son la manera en que somos reconocidos y luego llegan a tomar el lugar de los reconocimientos que otros nos dan. Sin los demás no hay un yo, no existe el auto-reconocimiento» (Hall [1995] 2010: 410).

Esto no significa, sin embargo, que las identidades caigan del cielo sin más ya formadas y establecidas o que sean el simple efecto del capricho individual. Hay unos anclajes y densidades contextuales, sin que esto signifique que operen como garantías de las identidades:

«Ninguna identidad cultural aparece de la nada. Es producida de aquellas experiencias históricas, aquellas tradiciones culturales, aquellos lenguajes perdidos y marginales, aquellas experiencias marginalizadas, aquellas personas e historias que aún permanecen sin ser escritas. Esas son las raíces específicas de la identidad. Por otro lado, la identidad en sí misma no es el redescubrimiento de estas raíces, sino lo que ellas, como recursos culturales, permiten que un pueblo produzca. La identidad no está en el pasado, esperando ser encontrada, sino en el futuro, esperando ser construida» (Hall [1995] 2010: 417).

El último de los textos de Hall por comentar en esta presentación se enmarca en el terreno de los estudios postcoloniales. «Occidente y el resto: discurso y poder» es un escrito que Hall publica a comienzos de los años noventa en un libro colectivo titulado *Formaciones de modernidad*.¹¹ En este capítulo Hall explora una conceptualización de la modernidad que cuestiona el extendido supuesto de que ésta es un producto exclusivamente intraeuropeo. Para desatar la equivalencia entre modernidad y Europa, Hall evidencia las operaciones ideológicas de un sistema de representación que han constituido a Occidente dentro de un sistema de ordenamiento y jerarquización en el cual la modernidad es básicamente un concepto prescriptivo. El análisis de este sistema de representación que ha constituido mutuamente a Occidente y al Resto es lo que realiza Hall en este texto en aras de cuestionar ciertas nociones dominantes de modernidad profundamente eurocéntricas.

Muy en una línea argumentativa que recuerda el famoso trabajo de Edward Said, uno de los planteamientos centrales del texto de Hall es el lugar del Resto (la diferencia) en la configuración de Occidente como tal, de su identidad: «[...] argumentamos que el sentido de sí mismo de Occidente — su identidad — fue formado, no solo por los procesos internos que gradualmente moldearon los países europeos occidentales como un tipo distintivo de sociedad, sino también a través del sentido de diferencia respecto a otros mundos- de cómo llegó a representarse a sí mismo en relación a estos ‘otros’» (1992: 279).¹² Por tanto, Hall enfatiza un argumento central de los estudios postcoloniales: que términos y experiencias como Occidente, la modernidad o Europa no pueden entenderse completamente sin considerar su exterior constitutivo: el Resto con sus múltiples articulaciones el oriental, el salvaje, el tradicional, el colonizado, el subdesarrollado, el sur... De esta manera muestra cómo «Occidente y el Resto se convirtieron en dos caras de la

¹¹ Hall, Stuart y Bram Gieben (eds.). 1992. *Formations of Modernity*. London: Polity Press.

¹² Las referencias que realizaré de este texto son las del texto publicado en inglés, por lo que los lectores del presente libro encontrarán su traducción.

misma moneda; lo que es cada una hoy, y lo que significan los términos que usamos para describirlas, dependen de las relaciones que fueron establecidas entre ellas desde mucho tiempo atrás» (Hall 1992: 278). Más todavía, en una línea de argumentación que en cierto sentido hace eco en algunos de los planteamientos de la modernidad/colonialidad, para Hall

«En el discurso de la Ilustración, el Occidente era el modelo, el prototipo, y la medida del progreso social. Eran el progreso *occidental*, la civilización, la racionalidad, y el desarrollo, lo que era celebrado. Y sin embargo, todo esto dependía de las figuras discursivas del 'noble vs. el innoble salvaje' y de las 'naciones primitivas y las naciones civilizadas', que habían sido formuladas en el discurso de 'Occidente y el Resto'. Así que el Resto, tuvo una importancia crítica para la formación la Ilustración occidental - y por lo tanto, para la ciencia social moderna. Sin el Resto (o los propios 'otros' internos de Occidente), Occidente no podría haberse reconocido o representado a sí mismo, en la cúspide de la historia humana. La figura de 'el Otro' desterrada hasta el límite del mundo conceptual y construida como el opuesto absoluto, como la negación de todo aquello que simbolizaba a Occidente, reapareció en el centro mismo del discurso de la civilización, del refinamiento, de la modernidad, y del desarrollo de Occidente. *El 'Otro' era el lado 'oscuro' - olvidado, reprimido, y negado: la imagen invertida de la Ilustración y la modernidad*» (1992: 313-314; énfasis agregado).

A partir de un recorrido por cinco grandes momentos históricos en la configuración de Occidente y el Resto, Hall evidencia cómo se desplegó una relación de poder entre Europa y los no europeos, donde estos últimos fueron reducidos y homogenizados en su diferencia con respecto a los europeos, teniendo como resultado un discurso naturalizante de la superioridad de Occidente y de la modernidad. Conceptualmente, Hall identifica las distintas estrategias discursivas por las cuales se produjo esta naturalización: la idealización, la proyección de fantasías de deseo y degradación, el fracaso en reconocer y respetar la diferencia, y la tendencia a imponer las categorías y normas europeas, a ver la diferencia a través de modos de percepción y representaciones occidentales (1992: 308).

La estereotipificación es el proceso compartido por todas estas estrategias. Para Hall «Un estereotipo es una descripción unilateral

resultante del colapso de un complejo de diferencias en un simple 'molde de cartón'» (1992: 308). De esta manera, «Diferentes características son reunidas o condensadas en una sola. Esta exagerada simplificación es luego acoplada a un sujeto o lugar. Sus características se convierten en los signos, en la «evidencia» por medio de los cuales un sujeto es conocido. Ellos definen su ser, su *esencia*» (1992: 308). En un texto posterior Hall profundiza en este proceso de estereotipificación, señalando una serie de procedimientos desde los cuales opera. En primer lugar, «[...] la estereotipación reduce, esencializa, naturaliza y fija la 'diferencia'.» ([1997] 2010: 430). En segundo lugar, la estereotipificación inscribe en lo abyecto, en lo rechazable, en lo anormalizado: «[...] la estereotipación despliega una estrategia de 'hendimiento'. Divide lo normal y lo aceptable de lo anormal y de lo inaceptable. Entonces excluye o expulsa todo lo que no encaja, que es diferente [...] la estereotipación es su práctica de 'cerradura' y exclusión. Simbólicamente fija límites y excluye todo lo que no pertenece» ([1997] 2010: 430). La estereotipificación también implica desigualdades puesto que clasifica según una norma y construye al excluido como otro: «[...] la estereotipación tiende a ocurrir donde existen grandes desigualdades de poder.» (Hall [1997] 2010: 430). De ahí que la estereotipificación se pueda considerar como un ejercicio de violencia simbólica ([1997] 2010: 431) y del poder de la representación que tiene el poder de marcar, asignar y clasificar ([1997] 2010: 431)

Otros dos aspectos de las prácticas estereotipificantes se refieren a la ambivalencia y circularidad del poder. Es decir, «[...] implica a los «sujetos» de poder así como a aquellos que están 'sujetos a éste'» (Hall [1997a] 2010: 435). Es por esto que, a menudo, «[...] las 'víctimas' pueden quedar atrapadas en su estereotipo, inconscientemente confirmándolo por medio de los mismos términos por los que trata de oponerse y resistir» ([1997] 2010: 434). Finalmente, se encuentran el fetichismo y la desmentida como dos de las operaciones que fijan el sentido más profundo de las prácticas significantes de estereotipación (la estructura profunda del estereotipo): «los estereotipos se refieren tanto a lo que se imagina en la fantasía como a lo que se percibe como «real». Y lo que se

produce visualmente, por medio de las prácticas de representación, es solo la mitad de la historia. La otra mitad –el significado más profundo– reside en lo que no se dice, pero está siendo fantaseado, lo que se infiere pero no se puede mostrar» ([1997] 2010: 435).

Frente a este proceso de estereotipificación, Hall identifica tres grandes contraestrategias a partir de la premisa es que el significado nunca puede ser finalmente fijado, por lo que puede ser objeto de disputa y de corrimiento. Dado que el significado no es fijo es posible la transcodificación (reapropiarse de un significado existente dándole un nuevo significado: 'lo negro es bello'). Hall indica tres contraestrategias: 1) La reversión de los estereotipos. «Revertir el estereotipo no es necesariamente voltearlo o subvertirlo» ([1997] 2010: 441). 2) La transformación de imágenes negativas en positivas. «Invierte la oposición binaria, privilegiando el término subordinado, a veces leyendo lo negativo positivamente: «lo negro es bello». Trata de construir una identificación positiva con lo que ha sido despreciado» ([1997] 2010: 441). Ahora bien, «Puesto que los binarismos permanecen en su lugar, el significado sigue estando enmarcado por ellos. La estrategia desafía los binarismos, pero no los socava» ([1997] 2010: 442). 3) Hacer que los estereotipos funcionen contra sí mismos: «[...] La tercera contraestrategia se coloca *dentro* de las complejidades y ambivalencias de la representación misma y trata de *confrontarla desde adentro* [...] tratando de hacer que los estereotipos funcionen contra sí mismos» ([1997] 2010: 442).

Como espero haber evidenciado en esta presentación, Stuart Hall es un autor del que tenemos mucho que aprender. Su estilo de trabajo intelectual es inspiración para una generación que tiene el reto de transformar la imaginación teórica y política dominante de nuestro tiempo sin caer en los igualmente paralizantes lugares del totalitarismo epistémico o del populismo epistémico. Es urgente la labor de un cuestionamiento radical a los reduccionismos articulados desde lugares privilegiados de las elites como el culturalismo, pero también de aquellos

esgrimidos en nombre de los sectores subalternizados e históricamente marginados. No hay garantías epistémicas derivadas de nobles lugares o de buenas intenciones. No hay atajos en la labor intelectual. Las facilidades solo contribuyen a que los privilegiados puedan dormir bien por la noche, a acallar sus malas consciencias proyectando en unos idealizados otros sus frustraciones y ruidos.

Los conceptos, planteamientos y análisis de Stuart Hall son una inagotable cantera para descender de las angelicales y alambicadas elaboraciones de los iluminados hacia estudios contextuales de lo mundanal y de lo concreto, donde las cosas no necesariamente son como quisiéramos o como lo indican plutónicas teorías. Todo este esfuerzo para conectar orgánicamente la labor intelectual con intervenciones políticas situadas, no para la acumulación de conocimiento florero que en últimas solo sirve para impulsar grises carreras académicas.

Referencias citadas

- Grossberg, Lawrence. 1997. «Cultural Studies: What's in a Name? (One More Time)». En: *Bringing it all Back Home. Essays on Cultural Studies*. pp. 245-271. Durham: Duke University Press.
- Hall, Stuart. 2011. *La cultura y el poder. Conversaciones sobre cultural studies*. Entrevista realizada por Miguel Mellino. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- . [1997]. 2010. «El espectáculo del 'Otro'». En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 419-446. Popayán-Lima-Quito: Enviación Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- . [1995] 2010. «Negociando identidades caribeñas». En: Stuart Hall, *Pensamiento sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 405-418. Bogotá-Lima-Quito: Enviación

Editores-IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

[1992] 2010. ¿Qué es lo «negro» en la cultura popular negra? En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 287-298. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

—. [1991] 2010. Antiguas y nuevas etnicidades En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 315-336. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

—. [1990a] 2010. «Identidad cultural y diáspora». En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 349-462. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

—. [1990b] 2010. «El surgimiento de los estudios culturales y la crisis de las humanidades». En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 17-49. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

—. [1986] 2010. «La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad». En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 257-285. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar

—. [1985] 2010. «Significación, representación, ideología: Alhusser y los debates postestructuralistas». En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 193-220. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

—. [1982] 2010. «El redescubrimiento de la 'ideología': el retorno de lo reprimido en los estudios de los medios». En: Stuart Hall,

- Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales.* pp. 155-191. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- . [1983] 2010. El problema de la ideología: el marxismo sin garantías. En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales.* pp. 133-153. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- . [1977] 2010. «La cultura, los medios de comunicación y el ‘efecto ideológico’». En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales.* pp. 221-254. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- . 2007a. «Epilogue: through the prism of an intellectual life». Brian Meeks (ed.), *Culture, Politics, Race and Diaspora.* pp. 269-291. Kingston: Ian Randle Publishers.
- . 2007b. An interview with Stuart Hall. *Critical Quarterly* 50 (1-2): 12-42.
- . [1998] 2003. «Pensando en la diáspora: en casa, desde el extranjero». En: Carlos Jáuregui y Juan Pablo Dabove (eds.), *Heterotropías: Narrativas e la identidad y la alteridad en Latinoamérica.* pp. 476-500. Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- . 1999. «Cultural Composition: Stuart Hall on Ethnicity and Discursive turn. Interview by Julie Drew» En: Gary A. Olson y Lynn Worsham (eds.) *Race, Rhetoric, and the Postcolonial.* pp 205-239. New York: Suny.
- . 1992. «The Rest and the West: Discourse and Power». En: Hall and Gieben (eds.), *Formations of Modernity.* pp.275-332. London: Polity Press.

- . 1991. «Gramsci and Us». En: *Gramsci's Political Thought*. pp. 129-147. Electronic Book. London: Roger Simon. [*Marxism Today* 1987].
- . 1987. «The Toad in the Garden: Thatcherism amongst the Theorists». En: Carl Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Pp. 35-57. Urbana: University of Illinois Press and London: Macmillan.
- . 1980. «Raza, articulación y sociedades estructuradas en dominancia» Traducción inédita de artículo aparecido en *Sociological Theories: Race and Colonialism*. Paris: UNESCO.
- . 1978. «Pluralismo, raza y clase en la sociedad Caribe». En: *Raza y clase en la sociedad postcolonial. Un estudio de las relaciones entre los grupos étnicos en el Caribe de lengua Inglesa, Bolivia, Chile y México*. pp. 149-181. Madrid: Tecnigraf.