

RAYMOND WILLIAMS

Marxismo y literatura

Prólogo de J. M. Castellet

Traducción de Pablo di Masso

UNIVERSIDAD DE BERNOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Ediciones Península

Barcelona

10947 - 12 cop
Educación II

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».

6. 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 del proceso social que alguna vez fuera viviente y representado —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 heterógena, confusa, incompleta o inarticulada de los hombres reales de ese periodo 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 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.⁷ 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 «doctrinamiento». 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 vívido 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 movilización 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 vívida 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 explicita como «ocio», «entretenimiento» 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 manifestadas. 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 sumamente 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. Habremos 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 controlarla, 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. Esta 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 irreductibles 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 prerrevolucionarios y una verdadera actividad revolucionaria, se han dado con mucha frecuencia. Y estamos en mejores condiciones de comprenderlo, en un reconocimiento más general de los límites y las presiones insistentes que caracterizan a 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 requieren 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. Estas 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.

Normalmente no es muy difícil demostrar esta situación desde una perspectiva empírica. La mayoría de las versiones de la «tradición» pueden ser rápidamente demostradas en su modalidad radicalmente selectiva. A partir de un área total posible del pasado y el presente, dentro de una cultura particular, ciertos significados y prácticas son seleccionados y acentuados y otros significados y prácticas son rechazados o excluidos. Sin embargo, dentro de una hegemonía particular, y como uno de sus procesos decisivos, esta selección es presentada y habitualmente admitida con éxito como «la tradición», como el «pasado significativo». Lo que debe decirse entonces acerca de toda tradición, en este sentido, es que constituye un aspecto de la organización social y cultural *contemporánea* del interés de la dominación de una clase específica. Es una versión del pasado que se pretende conectar con el presente y ratificar. En la práctica, lo que ofrece la tradición es un sentido de *predispuesta continuidad*.

Existen, es cierto, acepciones más endebles del concepto de «tradición», en contraste explícito con «innovación» y con «lo contemporáneo». Estos son a menudo asideros para los grupos de la sociedad que han sido abandonados sin recursos por algún tipo de desarrollo hegemónico en particular. Todo lo que cuenta para ellos es la afirmación retrospectiva de los «valores tradicionales». O, desde una posición opuesta, los «hábitos tradicionales» se hallan aislados, mediante algún desarrollo hegemónico habitual, como elementos del pasado que deben ser descartados. Una gran parte de la actitud pública ante esta tradición tiene lugar entre representantes de estas dos posiciones. Sin embargo, a un nivel más profundo, el sentido hegemónico de la tradición es siempre el más activo: un proceso deliberadamente selectivo y conectivo que ofrece una ratificación cultural e histórica de un orden contemporáneo.

Es un proceso muy poderoso, ya que se halla ligado a una serie de continuidades prácticas —familias, lugares, instituciones, un idioma— que son directamente experimentadas. Asimismo, y en cualquier momento, es un proceso vulnerable, ya que en la práctica debe descartar áreas de significación totales, reinterpretarlas, diluirlas o convertirlas en formas que sostengan —o al menos que no contradigan— los elementos verdaderamente importantes de la hegemonía habitual. Resulta significativo que gran parte de la obra más accesible e influyente de la contracultura sea histórica: la recuperación de áreas descartadas o el desagravio de las interpretaciones

reductivas y selectivas. Sin embargo, esto tiene a su vez muy poco efecto, a menos que las líneas del presente, en el verdadero proceso de la tradición selectiva, sean clara y activamente trazadas. De lo contrario, cualquier recuperación puede resultar simplemente residual o marginal. Es en los puntos vitales de *conexión* en que se utiliza una versión del pasado con el objeto de ratificar el presente y de indicar las direcciones del futuro, donde una tradición selectiva es a la vez poderosa y vulnerable. Es poderosa debido a que se halla sumamente capacitada para producir conexiones activas y selectivas, dejando a un lado las que no desea bajo la denominación de «fuera de moda» o «nostálgicas» y atacando a las que no puede incorporar considerándolas «sin precedentes» o «extranjeras». Es vulnerable porque el verdadero registro es efectivamente recuperable y gran parte de las continuidades prácticas alternativas o en oposición todavía son aprovechables. Asimismo, es vulnerable porque la versión selectiva de una «tradición viviente» se halla siempre ligada, aunque a menudo de un modo complejo y oculto, a los explícitos límites y presiones contemporáneos. Sus inclusiones y exclusiones prácticas son alentadas o desalentadas selectivamente, y con frecuencia tan efectivamente que la deliberada selección se produce con el objeto de verificarse a sí misma en la práctica. Sin embargo, sus privilegios e intereses selectivos, materiales en esencia pero a menudo ideales en su forma, que incluyen complejos elementos de estilo y tono y un método básico, todavía pueden ser reconocidos, demostrados y quebrados. Esta lucha por y contra las tradiciones selectivas constituye comprensiblemente una parte fundamental de toda la actividad cultural contemporánea.

Es cierto que el establecimiento efectivo de una tradición selectiva puede decirse que depende de instituciones identificables. Sin embargo, es una subestimación del proceso suponer que depende solamente de las instituciones. La relación entre las instituciones culturales, políticas y económicas son muy complejas, y la esencia de estas relaciones constituye una directa indicación del carácter de la cultura en un sentido amplio. No obstante, nunca se trata de una mera cuestión de instituciones formalmente identificables. Es asimismo una cuestión de *formaciones*: los movimientos y tendencias efectivos, en la vida intelectual y artística, que tienen una influencia significativa y a veces decisiva sobre el desarrollo activo de una cultura y que presentan una relación variable y a veces solapada con las instituciones formales.

Las instituciones formales, evidentemente, tienen una profunda influencia sobre el proceso social activo. Lo que en la sociología ortodoxa es abstraído como «socialización», es en la práctica, en cualquier sociedad verdadera, un tipo específico de incorporación. Su descripción como «socialización», el proceso universal y abstracto del que puede decirse que dependen todos los seres humanos, es un medio de evitar o esconder este contenido y esta intención específicos. Todo proceso de socialización, obviamente, incluye cosas que deben aprender todos los seres humanos; sin embargo, cualquier proceso específico vincula este aprendizaje necesario a una selecta esfera de significados, valores y prácticas que, en la proximidad que manifiesta su asociación con el aprendizaje necesario, constituyen los verdaderos fundamentos de lo hegemónico. En una familia se cuida a los niños y se les enseña a cuidar de sí mismos, pero dentro de este necesario proceso las actitudes fundamentales y selectivas con respecto a uno mismo, a los demás, al orden social y al mundo material se enseñan tanto consciente como inconscientemente. La educación transmite las habilidades y el conocimiento necesarios, pero siempre a través de una selección particular de la totalidad de la esfera aprovechable y junto con actitudes intrínsecas, tanto para las relaciones sociales como educacionales, que en la práctica son virtualmente inextricables. Instituciones como las iglesias son explícitamente incorporativas. Las comunidades específicas y los sitios específicos de trabajo ejercen presiones inmediatas y poderosas sobre las condiciones de vida y sobre las condiciones en que la vida se produce; enseñan, confirman y en la mayoría de los casos finalmente refuerzan los significados, valores y actividades seleccionados. Describir el efecto que producen todas las instituciones de estos tipos significa alcanzar una comprensión importante aunque todavía incompleta de la incorporación. En las sociedades modernas debemos agregar los principales sistemas de comunicaciones. Estos materializan las noticias y la opinión seleccionadas y también una amplia gama de percepciones y actitudes seleccionadas.

Sin embargo, todavía no puede suponerse que la suma de todas estas instituciones constituya una hegemonía orgánica. Por el contrario, precisamente porque no es «socialización», sino un específico y complejo proceso hegemónico, está en la práctica lleno de contradicciones y de conflictos no resueltos. Ésta es la razón por la que no puede reducirse a las actividades de un «aparato ideológico estatal». Este

aparato existe, aunque variablemente, pero el proceso total es mucho más amplio y en algunos aspectos sumamente importantes es autogenerativo. A través de la selección resulta imposible identificar los rasgos comunes en la familia, en la escuela, en la comunidad, en el trabajo y en las comunicaciones, que son sumamente importantes. Sin embargo, y precisamente porque son procesos específicos con propósitos particulares variables y con relaciones variables aunque efectivas respecto de lo que en cualquier caso debe hacerse a corto plazo, la consecuencia práctica es a menudo confusión y conflicto entre los que son experimentados como propósitos diferentes y valores diferentes, como ocurre con una cruda incorporación de tipo teórico. En la práctica normalmente se logra una incorporación efectiva; ciertamente, para establecer y conservar una sociedad de clases esta incorporación debe lograrse. Sin embargo, ninguna presión o ningún adiestramiento simple resultan verdaderamente hegemónicos. La verdadera condición de la hegemonía es la efectiva *auto-identificación* con las formas hegemónicas; una «socialización» específica e internalizada de la que se espera que resulte positiva pero que, si ello no es posible, se apoyará en un (resignado) reconocimiento de lo inevitable y lo necesario. En este sentido, una cultura efectiva es siempre algo más que la suma de sus instituciones; no sólo porque pueda observarse en el análisis que estas instituciones derivan de aquella cultura gran parte de su carácter, sino principalmente porque se halla al nivel de la cultura en su totalidad el hecho de que las *interrelaciones* fundamentales, incluyendo las confusiones y los conflictos, son verdaderamente negociadas.

Ésta es la razón por la que, en cualquier análisis, debemos incluir asimismo a las *formaciones*. Las formaciones son más reconocibles como tendencias y movimientos conscientes (literarios, artísticos, filosóficos o científicos) que normalmente pueden ser distinguidos de sus producciones formativas. A menudo, cuando miramos más allá, encontramos que éstas son articulaciones de formaciones efectivas mucho más amplias que de ningún modo pueden ser plenamente identificadas con las instituciones formales o con sus significados y valores formales, y que a veces pueden ser positivamente opuestas a ellas. Este factor es de la mayor importancia para la comprensión de lo que habitualmente se diferencia como la vida intelectual y artística. En esta relación fundamental entre las instituciones y las formaciones de una cultura existe una gran variabilidad histórica; sin embargo, es general-

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 presentan 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 proceso de convertirse en instituciones alternativas 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 definitorios 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 abstrae 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 «variaciones» 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», «incidental» o «secundaria».

Estos errores pueden evitarse si, mientras conservamos la hipótesis trascendental, podemos hallar términos que no sólo reconozcan los «estadios» 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 mundano 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. Ésta 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 subsecuente 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 complejo 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 invariabilmente 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, y como un modo de comprender el carácter de lo dominante, es que *ningún modo de producción y por lo tanto ningún orden social dominante y por lo tanto ninguna cultura dominante verdaderamente incluye o agota toda la práctica humana, toda la energía humana y toda la intención humana*. Esto no es simplemente una proposición negativa que nos permite explicar

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 facsímiles 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 facsímiles 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 una confianza mayor. Es con la finalidad de comprender más 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.

cuestiones 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 aprehendido lo dominante es de hecho la definición dominante de lo social.

Es 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 donde 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