

OS ESTUDOS CULTURAIS: A ESCOLA DE BIRMINGHAM

Blanca Muñoz

Universidad Carlos III de Madrid

O crecente interese suscitado pola teoría dos Estudos Culturais da Escola de Birmingham non deixa, non obstante, de provocar polémicas e posicións enfrontadas¹. Por unha banda, os seus defensores reivindicán a novidade de reformular temas que foran pasados por alto pola historiografía e a socioloxía dominantes como por exemplo a análise da identidade e as novas identidades nunha sociedade postindustrial complexa e multiculturalista. Os seus detractores, por outra banda, subliñan que tanto temática como metodoloxicamente estamos ante «o eterno retorno da mesma cousa»; isto suporía que a renovación dos Estudos Culturais sería parcial e incompleta. A súa achega á Ciencia Social, e especificamente ao paradigma marxista, fragmenta o que conceptualmente estaba harmonizado. A superestrutura ideolóxica quedaría separada das súas bases económicas e materiais e produciría unha dobre articulación en que o cultural se independiza tan excesivamente que rompe o sentido de mediación característico do esquema marxiano².

Un exemplo da primeira posición é o que representa James Curran cando no seu libro *Sociedad y comunicación de masas*, comentando o artigo de Stuart Hall «La cultura, los medios de comunicación y el “efecto ideológico”», afirma:

El primer artículo, escrito por Stuart Hall, ofrece una descripción autorizada de los recientes adelantos de la teoría marxista; hay tras él muchas investigaciones contemporáneas sobre el estado, la cultura de masas y las comunicaciones de masas. Hall indica el modo en que un reexamen de la relación dialéctica entre infraestructura y superestructura en el modelo marxista ha facilitado una base, de mayor complejidad de articulación y relevancia teórica, para la comprensión de la ideología y, en consecuencia,

¹ O texto máis representativo desta situación de debate é *Cultural Studies* (Grossberg, Nelson e Treichler, ed., 1992, p. 718 e ss.).

² Nikos Poulantzas sitúa boa parte da su obra sobre un concepto actualizado de mediación (Poulantzas, 1986, p. 33-149).

para el entendimiento del papel de los medios de comunicación en el mantenimiento y reproducción de la ideología dominante de una sociedad (Curran, Gurevitch e Woollacot, 1981, p. 353).

Hall resalta no seu estudo a mutación que os Estudos Culturais acentuaron na espiñosa cuestión da interconexión entre acción cultural-comunicativa e acción ideolóxica. James Curran, seguindo a Hall, reiterará a innovación de darlle autonomía ao funcionamento ideolóxico na sociedade mediática. Fronte á afirmación de Curran, os críticos da Escola de Birmingham como N. Garnham e L. Grossberg acentúan os seus ataques aos Estudos Culturais, xa que:

El primer problema en la relación entre la economía política y los estudios culturales es, entonces, que los estudios culturales se resisten a pensar a fondo las implicaciones que acarrea su propia afirmación de que las formas de subordinación y sus correspondientes prácticas culturales –a las que los estudios culturales otorgan prioridad analítica– se fundan en un modo de producción capitalista. Esto ha resultado en una preocupación desproporcionada por el estudio del consumo cultural, más que por la producción cultural, y por las prácticas culturales del esparcimiento, más que por las del trabajo. A su vez, políticamente esto ha jugado a favor de la derecha, cuya ofensiva ideológica se ha estructurado en boa medida como un esfuerzo de persuasión destinado a que los individuos se construyan a sí mismos como consumidores, y no como productores (Garnham, 1997, p. 37).

Entre estas dúas posicións diverxentes avaliamos hoxe as ambivalencias do culturalismo de Birmingham. Ante a cada vez máis extensa bibliografía e as numerosas compilacións (Curran, Morley e Walkerdine, 1981 e 1988; Barker e Beezer, 1994; Morley, 1996), o obxectivo prioritario, xa que logo, deste estudo será valorar as achegas, pero tamén as carencias, das contribucións de Birmingham aos debates contemporáneos verbo do rol da cultura nas dimensións económicas e sociopolíticas neocapitalistas. Porén, a rica produción intelectual da Escola require situar un campo de traballo desde o que facer unha aproximación teórica máis abarcable das súas contribucións. Abondosos son os ámbitos de investigación nos que se moveron os Estudos Culturais, desde aspectos sobre a formación da clase obreira, como foi a obra de Edward P. Thompson, ata a

reflexión verbo da literatura e do marxismo, que levou a cabo Raymond Williams, a arte popular, estudada por Stuart Hall, ou a evolución da cultura obreira, reexaminada por Richard Hoggart, todos eles compoñentes da primeira xeración; mais para unha comprensión global da Escola é prioritario definir unha problemática desde a que poder interrelacionar uns autores cos outros, e tamén á primeira xeración coa segunda e case terceira dos nosos días.

Ese acoutado campo de traballo harmonízase cando se observa que a gran novidade destes Estudos estivo na procura da explicación dos moi variados elementos que articulaban o cotián na primeira formación da sociedade industrial e o seu tránsito e evolución cara á sociedade postindustrial de masas³. O cotián convértese daquela no núcleo fundamental para caracterizar as outras dinámicas colectivas que consolidan un tipo de sociedade que para os sociólogos conservadores⁴ se define como postindustrial tecnolóxica, e para os últimos neoestruturalistas como da posmodernidade. Entre estas posicións, os culturalistas oriéntanse cara á determinación ideolóxica como estrutura fundamental da organización subxacente do social. O noso ánimo a este respecto, pois, fórmulase nunha dobre dimensión. En primeiro lugar, discutir as diferentes perspectivas que sobre o cotián –como concepto unificador dos Estudos de Birmingham– levaron a cabo os seus representantes máis centrais e, en segundo lugar, establecer unha comparación con outras perspectivas teóricas que, tamén, tendo como pano de fondo as novas modalidades culturais e os efectos da comunicación de masas, reconstruíron o problema do cotián no contexto histórico do capitalismo tardío.

DA EXISTENCIA ABSTRACTA Á EXISTENCIA CONCRETA

O pensamento do século XX non se pode entender sen a continuada reflexión sobre o tema da existencia (Warnock, 1970, p. 80 e ss.). A existencia subxectiva

³ Unha revisión macroestrutural que enlaza economía e o cotián no esencial libro de Karl Polanyi (Polanyi, 1989, p. 175-187, capítulo IX, «Pauperismo e utopía»).

⁴ Desde o punto de vista da análise cultural conservadora, Daniel Bell resume as posicións máis características (Bell, 1982); aínda que en *Las Ciencias Sociales desde la Segunda Guerra Mundial* (Bell, 1984, p. 108-119), omite calquera alusión ao tema da cultura e a súa renovación sociolóxica.

imponse á teoría hegeliana da obxectivación da conciencia na reflexión teórica e filosófica de principios e mediados do século, e como unha consecuencia dos factores históricos que levarán ás dúas guerras mundiais. Esta postura subxectivista converte boa parte da reflexión filosófica e social nunha consideración intelectual sobre a vida cotiá dos suxeitos. A angustia en que a existencia se debate é presentada como un puro problema da realidade inmutable da esencia humana. Así, os procesos económicos, políticos, sociais e culturais cédenlle o paso á ideoloxía da intransformable natureza do home (Jones, 1980, p. 7-19).

A teoría herdeira da dialéctica marxiana combate precisamente, desde comezos do século, o ascenso filosófico e sociolóxico da interpretación abstracta da existencia. Por unha banda, a fenomenoloxía husserliana e tamén a aparición do existencialismo –na súa versión máis característica, a de Heidegger– significan unha concepción da existencia radicalmente afastada do cotián. Por outra banda, o *Dasein* é entendido, en razón do seu ser determinado pola existencia, en si mesmo como unha realidade ontolóxica, como expresa Heidegger en *El Ser y el Tiempo* (Heidegger, 1980)⁵. O *Ser-áí* aparece no existencialismo heideggeriano como o remedio de toda teoría. Deste modo, a explicación abstracta da existencia xira cun obxectivo declarado: constituír unha ontoloxía que, partindo dunha vaga comprensión do ser, permita e chegue a unha determinación completa e plena do ser. Pero o sentido do ser, así como o concepto de subxectividade, faise tan evanescente que falando do todo se rematará por falar da nada. En efecto, o ser e a subxectividade uníranse na existencia humana individualizada, existencia que se separa do seu contexto histórico e aparece como o resultado de potencialidades abstractas, máis que como produto de procesos obxectivos.

A separación radical do suxeito e do obxecto, que levarán a cabo tanto o existencialismo como a fenomenoloxía, tiña o seu entroncamento co vitalismo que un século antes desenvolveran Schopenhauer e Nietzsche⁶. A transmutación da vida e dos valores que a filosofía da vida nietszcheana propugnaba situaba, de novo, a existencia como o centro da reflexión intelectual. Pero baixo o ampu-

⁵ É o libro máis significativo no que se fan equivalentes ser e nada nunha conxunción ideolóxica acorde co nacionalsocialismo.

⁶ Un estudo posmoderno do pensamento de Nietzsche en G. Vattimo (Vattimo,1987); é interesante a conexión que se fai entre «pensamento débil» e vitalismo.

loso concepto de vida estaban agachados o darwinismo cultural e o elitismo político e social. As alusións de Schopenhauer ou de Nietzsche á sociedade industrial faranse sempre en forma despectiva á existencia diaria do nacente proletariado e dos movementos revolucionarios, incluído o sufraxismo, que se identifican coa decadencia cultural de Occidente, como Oswald Spengler exporá no seu, desgraciadamente, influente libro. O certo é que o século XX se abre cun interese especial por aclarar o sentido do concepto de existencia, nun evidente intento de facerlle fronte á rotundidade da análise marxiana. Marx é o referente oculto en boa parte dos debates fenomenolóxicos e heideggerianos sobre o ser e os entes. Pero, tras a escura linguaxe –a xerga da autenticidade, como ironicamente o denominou Adorno–, non se pode esquecer a función ideolóxica que traerá consigo, para o nazismo e o fascismo, a enunciación do *Dasein*, do *Ser-aí*, para a morte. Dúas guerras mundiais farán tristemente realidade este concepto abstracto de existencia.

Fronte ao intelectualismo ideoloxizante, as diferentes correntes do marxismo recompoñen a análise das condicións obxectivas de existencia individual e social. A aparición dos *Manuscritos de Economía y Filosofía* (Marx, 1995, p. 133-209)⁷ imprímelle un xiro novo á antropoloxía marxiana. O ser social determina a conciencia, tal e como se afirmaba en *A contribución á crítica da economía política*, pero a conciencia non se pode desvincular duns ideais de transformación. O concepto de emancipación entraba no marxismo heterodoxo, quer como esperanza e utopía, na obra de Ernst Bloch, quer como investigación sobre a cosificación, en Lukács, ou como crítica do autoritarismo administrado, como din os teóricos críticos no inicio do Instituto para a Investigación Social. Deste modo, a emancipación leva á existencia, desde a perspectiva neomarxista das primeiras décadas do século. Non obstante, os ideais revolucionarios chocarán de fronte, tras o final da Segunda Guerra e a derrota do nazismo, coa edificación dun tipo de sociedade en que o produtor se converte en receptor e consumidor. A sociedade de consumo de masas, paradoxalmente, resulta o anverso dos vitalismos e dos subxectivismos, e, presentándose como a sociedade do individuo, consolida uns estilos de vida que homoxeneizan a poboación, agora clasificada en forma de masas.

⁷ A actualidade do Terceiro Manuscrito segue a ser evidente.

Nestas condicións, resulta imprescindible a volta ao cotián. É aquí onde o marxismo se fraccionará en correntes, e fronte a unha poderosa socioloxía funcional-condutista dominante (Gerbner, 1973), os debates sobre o que é o cotián e cales son os seus procesos cobran maior relevancia. Para a teoría crítica, o cotián explicárase desde unha formulación macroestrutural na que non se perde de vista nunca a conformación do nazismo na sociedade de masas (Marcuse, 1968); para os estruturalistas, o consumo é o fundamento da existencia colectiva (Baudrillard, 1974 e 1982). E é aquí onde o marxismo inglés volverá á súa tradición literaria como alicerce desde o que reconstruír o universo da vida cotiá.

A PRIMEIRA XERACIÓN: IDEOLOXÍA E ESTRUTURAS DO COTIÁN

Da análise filosófica da existencia, a investigación sociolóxica sitúa no concepto do cotián un dos núcleos temáticos centrais para comprender a organización social. Pode afirmarse que a gran transformación da Ciencia Social será a mutación do significado filosófico de existencia na dirección dunha reformulación do cotián. O ser existencialista do período de entreguerras e das décadas dos anos cincuenta e sesenta queda superado ante o avance dos empirismos e neopositivismos, pero especialmente ante o avance dos paradigmas sociolóxicos que substitúen dunha forma paulatina as reflexións conceptuais propias da análise filosófica. A socioloxía funcionalista –considerada como a filosofía do postindustrialismo, igual que a teoloxía na sociedade medieval substituíu a filosofía clásica– desdenará os procesos microsociolóxicos e rexeitará veementemente as construcións intelectuais nas que o sentido de explicación desde a totalidade interrelaciona acción e estrutura. Desde o final da Segunda Guerra Mundial, o modelo parsoniano e funcional-condutista de interpretación social constitúese no paradigma dominante, desprazando como metafísicas as restantes perspectivas e temáticas non coincidentes coa nova situación xeopolítica xurdida tras o conflito. Só as correntes de inspiración marxista teiman na defensa dunha converxencia entre estrutura e acción e continúan na indagación sobre a dialéctica entre obxecto e suxeito.

A teoría crítica, neste sentido, mantivo desde a súa fundación unha síntese entre Freud e Marx que expresará os novos fenómenos da sociedade de masas.

Fenómenos en que fetichismo e cosificación remiten a unha nova formulación das interaccións entre obxecto e suxeito. Desde a posición crítico-dialéctica, a alienación media entre estruturas obxectivas e accións individuais. A partir deste concepto mediador, o marxismo continental, fundamentalmente o alemán e o francés, reconstruirá o problema da ideoloxía como ideoloxización masiva efectuada desde estruturas comunicativas industrialmente planificadas. A inversión do modelo marxiano de infraestrutura-superestrutura explicará os fenómenos dun postindustrialismo en que a conciencia colectiva se insire e dá orixe á industria da conciencia estatisticamente cuantificada en forma de audiencias (Schiller, 1993, p. 183-211).

A alteración do modelo clásico marxiano de base e supraestrutura que se realiza é explicable na sociedade de masas desde o momento en que a superestrutura ideolóxica desenvolve unhas formas produtivas e industriais económicas que levan consigo unha nova división internacional do traballo e a formación dunhas moi poderosas empresas comunicativas de carácter monopolístico. Para Adorno, Horkheimer e Marcuse, máximos representantes da renovación do modelo supra-infra, a ideoloxía obxectívase, por primeira vez, en institucións difusoras de mensaxes e contidos fabricados con sistemas tayloristamente estandarizados. Esta transformación do esquema marxiano vai caracterizar as diferentes correntes do marxismo que desde a década dos anos vinte se van desenvolvendo.

Así como o marxismo crítico presenta un sentido fortemente entroncado en Hegel, o marxismo estruturalista francés vincula a Marx con Freud a través dun Saussure socioloxizado. A crítica da economía do signo remite a unha sociedade de consumo de masas na que a superestrutura actúa como xénese ideolóxica de necesidades colectivas. Para Baudrillard, a ideoloxía constrúe discursos, mentres que para Althusser edifica aparatos que conforman as estratexias de dominación do bloque hexemónico (Althusser, 1975).

Precisamente será Gramsci-Althusser (Hall, 1994, p. 27-63) a referencia subxacente do marxismo inglés. Na dicotomía entre acción-estrutura e superestrutura-infraestrutura, os teóricos británicos optarán por introducir a temática micro fronte á macroestrutural. Este cambio de perspectiva necesita unha análise pormenorizada, posto que este marxismo se constitúe desde tradicións intelectuais moi diferenciadas do francés e do alemán. A crítica estética e literaria

conformarán unha revisión en que a tensión entre o micro e o macro, e a acción e a estrutura van modificar o traballo historiográfico.

A continuación, farase unha revisión das dúas xeracións culturalistas na temática da existencia, categorizada como vida cotiá, co obxectivo de establecer unha comparación sobre a validez teórica do modelo dos Estudos Culturais e a súa influencia na socioloxía da cultura dos nosos días. Exporanse así, en primeiro lugar, as diversas concepcións que sobre a cultura e o cotián mantivo a primeira xeración de Birmingham, para pasar despois ás transformacións que desta temática levou a cabo a segunda xeración.

Edward P. Thompson: da crítica literaria á crítica social

Un dos trazos distintivos do marxismo inglés fronte ao resto de marxismos foi a procura dunha síntese reconstrutiva entre estruturas económicas e políticas e estruturas profundas da existencia. A conciencia de clase non se pode desvincular das tradicións populares e das lembranzas dunha memoria colectiva que lles achega transparencia interpretativa ás relacións sociais e económicas máis amplas. Desde os fabianos e a Sociedade Fabiana, fundada en 1884, ata a obra do novelista utópico William Morris⁸, o socialismo británico enmárcase nuns puntos de referencia que tratan de recolocar o cotián no social. O específico, pois, deste proxecto consistirá en romper co modelo dualista que diferencia entre unha sociedade do traballo e unha sociedade de vida diaria. A coexistencia dos dous ámbitos de existencia despraza a análise desde a fábrica á casa familiar e desde aquí ás esferas do lecer e da cultura popular.

Aínda que é certo que a reinterpretación historiográfica da historia aberta tivo a súa orixe nas investigacións da Escola de Chicago, a súa translación ao marxismo, porén, é obra de Frank Raymond Leavis e de Edward P. Thompson. Como xa dixera un autor tan relevante como Mattelart, Leavis incorpora a cultura popular como punto de partida desde o que refacer a creación innovadora da cultura profunda (Mattelart, 1977, p. 113-148). A súa propia traxectoria é un exemplo de reedificación do popular fronte ao elitismo cultural que desde os

⁸ Véxase Thompson (1977a, p. 30 e ss.). Tamén unha excelente antoloxía de escritos en *William Morris. Arte y sociedad industrial* (Thompson, 1977b, p. 37-81).

anos trinta se consolida en Europa. O grupo de Bloomsbory representa a visión que despreza o cotián. O esteticismo da alta sociedade inglesa de entreguerras oculta unha reorganización defensiva dos grupos de poder, igual que no continente fascismo e nazismo supoñen a súa organización económica e política. Pero no país en que Marx pasara boa parte da súa vida, non se podía concibir un elitismo que infravalorase a cultura colectiva. Isto pódese observar no desenvolvemento da propia obra de Leavis e do grupo creado arredor da revista *Scrutiny* (1932-1952). Desde a súa obra de recuperación da literatura de D. H. Lawrence fronte aos que a denigran por fatuo intelectualismo ou por indigna pornografía, Leavis introduce o social na crítica literaria. *A gran tradición* e *A procura común*, redactadas en 1948 e 1952, respectivamente, supoñen o retorno á análise da literatura como produción histórica que funde as súas raíces na historia do pobo. A recreación que Leavis fai da obra de Dickens no seu *Dickens the Novelist* non deixa dúbidas sobre a súa perspectiva de reivindicación da gran tradición do cotián na arte.

Aínda que Leavis aglutina arredor de *Scrutiny* un grupo de discípulos de grande influencia na reforma da educación e a docencia inglesa, non obstante, será Edward P. Thompson quen lle imprima o xiro de historia aberta á historia social. A investigación de Thompson formúlase como investigación alternativa non só da historia academicista oficial, senón así mesmo dunha historiografía marxista que vai quedando anquilosada, de maneira que a súa conversión en ideoloxía se percibe como o resultado máis evidente do seu monolitismo. Para Thompson, a experiencia humana resulta o punto de partida dunha exploración que amplíe o paradigma marxiano e posibilite a incorporación de tradicións teóricas como marco en que recoller as novas experiencias da cultura popular, é dicir, da clase obreira. Comenta Thompson:

Me propongo rescatar al humilde tejedor de medias y calcetines, al jornalero ludita, al obrero de los más anticuados telares, al artesano utopista y hasta al frustrado seguidor de Joanna Southcott, rescatarlos de una posteridad demasiado condescendiente. Acaso sus oficios y tradiciones estaban destinados a desaparecer irremediabilmente. También es posible que su hostilidad hacia el nuevo industrialismo fuese una actitud retrasada y retrógrada, sus ideales humanitarios puras fantasías y sus conspiraciones revolucionarias pretensiones infantiles. Pero ellos vivieron aquellos tiempos de agudo trastorno social, y

nosotros no. Sus aspiraciones fueron válidas a la luz de su propia experiencia. Realmente, cayeron víctimas de la historia, pero, ya condenados en vida, aún permanecen como víctimas. No deberíamos tener como único criterio de juicio el que las acciones de un hombre se justifican o no a la luz de lo que ha ocurrido después (Thompson, 1977c, p. 12).

Con *La formación histórica de la clase obrera. Inglaterra: 1780-1832* ábrese un xigantesco cadro en que se debuxan as experiencias subxacentes da historia. En esas experiencias, o cotián expresa os intereses, as experiencias sociais, tradicións e sistemas de valores que, como afirma Thompson, definen unha clase a partir da súa disposición a comportarse como unha clase que se define a si mesma nas súas accións e na súa conciencia en relación con outros grupos de persoas.

Logo o marxismo inglés vai optar polo individuo en lugar de decantarse pola estrutura, pola acción que se pode interpretar fronte ao realismo explicativo da institución. En consecuencia, o modelo histórico interpretativo substitúe paulatinamente o de carácter estrutural. Pero, a pregunta non pode deixar de ser: por que o cotián devén no eixe dunha nova historia social que culmina na Escola dos Estudos Culturais?

O cotián e a experiencia colectiva

Na primeira xeración da Escola de Birmingham, foco dos Estudos Culturais e das teorías posteriores de historia oral, o interese concéntrase no debate verbo da interrelación entre a realidade histórica e a realidade social. Demarcar os límites entre ambos os dous niveis require romper cos antagonismos que un materialismo histórico mecanicista establecera dunha maneira artificial. A solución ao antagonismo entre a lóxica da historia e a lóxica do social necesariamente tiña que ser situada nunha síntese entre historiografía e socioloxía. A socioloxización da Historia será a achega determinante de Edward P. Thompson. Pero para saltar as barreiras disciplinares e abrir os dualismos explicativos, o punto de inflexión non pode deixar de ser outro que a análise dos espazos do cotián (Thompson, 1979, p. 56 e ss.). Podemos afirmar, nunha primeira aproximación, que a renovación e a achega do marxismo inglés vai provir da introdución e volta á reali-

dade empírica e concreta. O social deixa de ser teorización e convértese en reconstrución. Así, *La formación histórica de la clase obrera* acentúa as vivencias en que se atopan inseridos os suxeitos.

O cotián, pois, pasa a ser a mediación entre o histórico e o sociolóxico. Agora ben, que entende Thompson polo cotián e como a súa formulación pasa despois á teoría dos Estudos Culturais?

No texto anteriormente citado a clase identifícase coa experiencia e esta equivale ao cotián. Para Thompson, a conciencia de clase é a maneira en que se traducen a termos culturais, encarnándose en tradicións, sistemas de valores, ideas e formas institucionais. Desde esta perspectiva, introduce a cultura como criterio de identidade do grupo. O cotián remite á armazón non só das relacións produtivas, tamén a unhas formas compartidas de entender a realidade. Os niveis de conciencia, xa que logo, sobrepóñense ás condicións de vida, destacándose dunha forma preferente o valorativo fronte ao produtivo. A viraxe cara ao cultural como alternativa a un estreito materialismo histórico significa diluír as relacións económicas e destacar os elementos familiares, educativos, urbanos, festivos..., impulsando en exceso o subxectivo. A conciencia popular e a conciencia de clase obreira fanse equivalentes. E, así mesmo, a memoria colectiva faise práctica cotiá. Porén, Thompson non esquece que o cotián popular está feito de resistencias e oposicións. A estrutura de *La formación de la clase obrera* non deixa dúbidas a este respecto. Na primeira parte explica a cultura política e as tradicións de loita fronte á industrialización. A segunda céntrase no cotián a través da multiplicidade de aspectos da vida, como son a vida en comunidade, o lecer ou a familia, e así mesmo nas novas formas de explotación. Na terceira parte, Thompson sitúa a nova cultura política e de loita que desenvolve a clase obreira. A obra, considerada desde un punto de vista global, agacha un humanista sentimento de solidariedade. Mais, as novas relacións de explotación e alienación que introduce o capitalismo quedan disolvidas nesas pormenorizadas descrições das accións interpersoais. A microhistoria, malia a súa innovación metodolóxica enriquecedora, sobreponse finalmente ao punto de vista dialéctico coas grandes estruturas.

En consecuencia, Thompson culmina o traballo da historiografía inglesa que, desde 1946, iniciaran Eric Hobsbawn, Rodney Hilton e Christopher Hill, e que coa revista *Past and Present* investigarán a vida cotiá a partir da conciencia

social⁹. A primacía dada aos valores será a súa grande achega. De aí que o cotián se comprenda como: o suxeito individual e as súas experiencias máis habituais e constantes; as mediacións simbólicas e imaxinarias que en forma de tradicións inflúen nas actitudes vivenciais; as formas de vida e as súas transformacións nun período temporal específico, non esquezamos, por exemplo, que o libro de Thompson sobre a clase obreira percorre corenta anos da formación desta; e as resistencias e disidencias que ante a dominación social defende a cultura popular e a súa autonomía.

Con Thompson queda constituído o punto de vista que privilexia o suxeito como eixe central desde o que transformar as estruturas. A súa obra posterior, sobre todo *Whigs e cazadores* (1975) e *Tradición, revolta e conciencia de clase* (1979), reformula as relacións entre clase social, conciencia de clase e movemento político social, pero regresado ao entroncamento da indagación do cotián coa teoría gramsciana e, en especial, o estudo do bloque hexemónico como saída do modelo mecanicista e a conseguinte recuperación da temática da dominación colectiva e os seus efectos na vida diaria.

Whigs e cazadores (Thompson, 1975) supón a investigación máis pormenorizada sobre a vida cotiá rural inglesa de principios do século XVIII. Neste traballo a dialéctica entre a experiencia do que domina e a dos que son dominados é descrita a partir do tema da caza furtiva. A vida cotiá dos cazadores furtivos necesita da caza como forma de supervivencia, mentres que para a aristocracia –os *whigs*– significa unha forma de diversión e de ocio na que os valores de caste se mesturan cos de conquista, seguindo un esquema valorativo case medieval. Resistencias e dominacións, así e todo, entran en tensión cando a propiedade se consolida como o dereito de dereitos da sociedade burguesa emerxente. Neste momento, o castigo á caza furtiva altera un tipo de vida cotiá tradicional e herdada do sentido comunal medieval. Para Thompson, dúas culturas entran en colisión e, especialmente, dous modos de entender a experiencia da vida rural. Para o campesiño e cazador, os animais son parte da súa economía, entendendo por esta unha economía moral que, en ningún modo, é a economía produtiva dunha clase aristocrática que se conforma xa como bur-

⁹ Eric J. Hobsbawn en *Primitive Rebels* (Hobsbawn, 1959) reformula temas dunha forma moi similar a Thompson. Un repaso interesante dos historiadores anteriores a Birmingham en *Los marxistas ingleses de los años treinta* (VV. AA., 1988, p. 21-36 e 75-82).

guesía. A conclusión do libro non pode deixar de considerar como a orde social apelará ao valor do prohibido como forma defensiva dun sistema articulado sobre a desigualdade económica. Os significados diverxentes de propiedade crean unhas interpretacións culturais radicalmente antagónicas, segundo o grupo constrúa a súa experiencia. E, no caso da caza furtiva, para o grupo dominado é parte esencial da súa supervivencia material fronte ao sentido lúdico e simbólico que establece o grupo dominante. Resistencia e dominación son os eixes en que Thompson enmarcará a súa percepción da existencia diaria.

O cotián é poliédrico. Foucault, desde un estruturalismo heterodoxo, destacará a íntima conexión entre poder, control e o cotián. Porén, Thompson non avanza nesta dirección nas súas obras posteriores. Tras a saída de Thompson do Partido Comunista, en 1956, a súa obra escora cara a un laborismo de esquerdas que o fai entrar nunha dura polémica cos estruturalismos en obras como *Miseria da teoría* e *Escritos á luz da candeia*. Nestes dous libros defende un tratamento subxectivista da historia. A acción contraponse cada vez máis á estrutura. O cotián gañará terreo nas súas últimas producións –*Protesta e sobrevive*, *Opción cero* e *A guerra das galaxias*–¹⁰, todas elas escritas na década dos oitenta e nas que Thompson tratará de temas de actualidade, como o pacifismo, o ecoloxismo ou as posibilidades de supervivencia da especie humana no planeta. O manifesto máis evidente sobre a defensa sen tregua do suxeito individual exprésase en *As nosas liberdades e as nosas vidas*, publicado en 1986. Aquí, Thompson reivindica o cotián a partir da incorporación dun humanismo socialmente comprometido. Desde *La formación de la clase obrera...* ata a súa morte en 1993, cómpre subliñar a evolución da súa concepción do diario, considerado como resistencia ao poder.

Nun dos seus últimos traballos, Thompson expoñía a antítese do que fora o seu traballo máis coñecido sobre a formación da clase obreira. Nun artigo sobre o libro de Linda Colley, *Britons: Forging the Nation 1707-1837*, publicado en 1992, Thompson titulaba a súa crítica «A formación dunha clase dominante» (Thompson, 1993, p. 119-123) e alí expresaba, tres décadas despois da súa obra

¹⁰ As últimas obras de Thompson centráronse na denuncia dos grandes temas da política internacional e da Guerra Fría; un exemplo paradigmático foi o seu artigo «A defensa da Gran Bretaña» (Thompson, 1982, p. 116-131), no que asumía unha posición favorable aos movementos pacifistas fronte á política nuclear. A valentía ética de Thompson levouno a esa participación directa nas cuestións de actualidade.

fundamental, o seu concepto histórico: «Porque allí y en todas partes, yo argumentaba que una parte importante de aquellos años fue la formación de estructuras, oposiciones y culturas contradictorias de *clase*». Deste modo, o conflito queda como o eixe do estudo do cotián na teoría de Thompson. A vida diaria das diferentes clases significaba experiencias diversas e distantes entre si. A experiencia tiña que devir nun concepto complexo de múltiples dimensións, segundo a formación das clases. A cuestión daquela do cotián traspasará as fronteiras da acción concreta e terá que se dirixir cara a procesos en que estrutura e acción conflúan, é dicir, cara á ideoloxía. Como consideraba Thompson, «acontecimientos repetidos dentro del “ser social” [...] que inevitablemente dan y deben dar origen a la experiencia vivida, la experiencia I, que no penetran instantáneamente como “reflejos” en la experiencia II, pero cuya presión sobre la totalidad del campo de la conciencia no puede ser desviado, aplazado, falsificado o suprimido indefinidamente por la ideología» (Thompson, 1984, p. 27)¹¹. A partir deste momento, a ideoloxía e o cotián pechan un círculo que a primeira Escola de Estudos Culturais examinará dunha maneira incansable. Coa achega historiográfica de Thompson, as grandes liñas de investigación de Birmingham quedan abertas. Só que agora xa non serán a cultura popular e a cultura das clases subordinadas, senón que a cultura industrializada de masas vai requirir unha transformación dos instrumentos conceptuais e das estratexias metodolóxicas do primeiro inicio da historiografía cultural.

Raymond Williams: da alta cultura á cultura de masas

Raymond Williams, Stuart Hall e Richard Hoggart tentarán corrixir os acertos e vacilacións do modelo de Thompson. Con eles, o paradigma culturalista consolídase e estrutúrase. E nesta articulación, a cuestión central será a investigación sobre a fase en que entrou a cuestión da cultura, as súas contradicións e relacións coas novas formas de organización das masas. As respostas que Williams, Hall e Hoggart adecúen a esta cuestión son, así mesmo, reformulacións sobre os marcos do cotián na actividade duns cidadáns aos que se lles recoñecen uns dereitos

¹¹ O rexeitamento da teoría abstracta foi unha constante da obra de Thompson; o máis característico foi *Miseria de la teoría* (Thompson, 1981). O ataque furibundo de Perry Anderson supuxo unha reactualización da relación entre historiografía e construción teórica (Anderson, 1985, p. 5-17 e 174-194).

políticos como elementos básicos da súa cidadanía, pero co paradoxo de que, ao mesmo tempo, se desenvolvan unhas industrias da ideoloxía que socializan despolitizadamente a poboación. O interrogante, xa que logo, que permite establecer un fío condutor entre uns autores e outros da Escola de Birmingham non pode ser outro que como se producen as novas experiencias que debilitan, se non eliminan, a pertenza e a identidade a unha clase social específica e, tamén, en que grao a existencia diaria está condicionada por un esvaecemento progresivo das experiencias profundas da vida, tal e como as denominaba Benjamin, para pasar a uns tipos de cidadáns cuxa realidade se limita ao reforzamento do banal.

Os termos de identidade e do cotián asimílanse, decote, na teoría birminghamiana, pero os marcos conceptuais que son propostos por cada autor posibilitan unha multiplicidade de dimensións de gran relevancia interpretativa. E do mesmo xeito que coa obra de Thompson, o concepto de experiencia servía para delimitar o significado de clase social e as súas interaccións diarias; así, para Raymond Williams, a construción dun materialismo cultural podía achegarlle novas variables ao estudo do sistema das actividades cotiás.

Mentres que *La formación de la clase obrera...* se interesou por romper cunha historiografía oficial que desbotaba as tradicións populares e a capacidade que a tradición oral tiña para reconstruír, desde diferentes ángulos de clase, os acontecementos, Williams achégase co seu primeiro libro, *Culture and Society. 1780-1950* (Williams, 1996), publicado en 1958, á produción cultural como reflexión sobre a ideoloxía e a súa acción sobre o individuo. Agora ben, o interese de Williams pola literatura imprímelle á súa achega á Escola un nesgo característico e de longa supervivencia na temática dos Estudos Culturais.

Con Williams, o esquema entre alta cultura clásica, cultura media ou mediada e cultura popular recibe un impulso renovador, xa que os seus estudos literarios, entre os que se atopan *Modern Tragedy. Drama from Ibsen a Brecht* e *The English Novel from Dickens to Lawrence*¹², reforzan a súa convicción da perda cultural que se está a impoñer na vida cotiá das poboacións postindustriais. O cotián, daquela, é concibido como a retórica do superficial. E nesa retórica, os *mass-*

¹² Nestas primeiras obras de crítica literaria, porén, pon os fundamentos do concepto ilustrado-marxiano de *cultura* co que Williams constrúe a súa obra posterior (Williams, 1996-1997).

-media transforman as estruturas da vida en estruturas de dispersión. A dispersión constitúese nun dos conceptos determinantes da penetración da comunicación mediada nas existencias concretas dos cidadáns.

Pero o estudo dos contextos da vida habitual require necesariamente unha aproximación crítica ao marxismo e, en concreto, aos marxismos mecanicistas. De novo, o modelo de infra e superestrutura vai adquirir connotacións diferentes. O xurdimento da sociedade burocrática de consumo planificado, e dunha integración a través dun ambiguo consenso sociopolítico, leva a Williams a retornar a unha teoría da praxe na que Gramsci ocupa o lugar máis relevante. Gramsci matizou como as contradicións históricas eran, así mesmo, contradicións culturais. Mais, para estudar a mutua interrelación entre ambos os dous modos de contradición, antes era previa a análise dunha das achegas máis esclarecedoras do autor italiano: o concepto de hexemonía. Williams en *Marxismo y literatura* afirma:

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 (Williams, 1980, p. 129).

A renovación que fai Gramsci do tema da dominación social a través do sentido de hexemonía, como capacidade que posúe un grupo ou clase para exercer a dirección intelectual e moral sobre a totalidade da sociedade, sintetiza o difícil tema da dominación económica coa dominación política. Gramsci avanza no

esquema de infraestrutura económica e superestrutura ideolóxica, colocando as institucións da sociedade civil no centro dunha nova forma de dominación que obtén o consentimento mediante a creación unificadora de valores, símbolos ou mentalidades. A dominación ideolóxica posibilita a integración do cidadán no mundo cotián sen coacción. De aí que a sociedade capitalista se afiance na conciencia colectiva cun poder omnipresente. A hexemonía ideolóxica permite que as clases sociais diferenciadas acaben por perder a perspectiva dos seus distintos intereses. Para Gramsci, xa que logo, unha teoría da praxe (Gramsci, 1970 e 1971) debe aclarar como obxecto preferente de investigación as modalidades en que se independizan a política e a ideoloxía da súa determinación económica. É, non obstante, na conciencia onde actúa e repercute a acción da hexemonía. Fronte aos conceptos simplificados de conciencia e de cultura, o de hexemonía introduce o aspecto do poder e da dominación con maior amplitude analítica. Como subliña Williams: «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» (Williams, 1980, p. 129).

Un libro aparentemente tan afastado do cotián como é *Marxismo y literatura*, porén, pon os piares da concepción de Williams sobre a existencia diaria na sociedade capitalista. O complexo repaso que se fai dos conceptos esenciais do pensamento marxiano non é máis que un intenso esforzo por recolocar o individuo no seu proceso cultural e o proceso cultural no proceso da dominación de clase. A este respecto, a cultura, para Williams, cómpre investigala desde tres niveis: como teoría cultural, como produción cultural e como consumo cultural. E nos tres niveis o problema da existencia diaria é o obxectivo último dunha praxe que saia da conciencia dominada e avance cara á conciencia emancipada da súa dualidade.

A conciencia dual –ou alienada– caracteriza, segundo Gramsci e os neogramscianos como Nicholas Abercrombie e Stephen Hill, a clase obreira e a súa cultura popular nas sociedades de economía de mercado. Aparece en escena unha das achegas que maior interese vai presentar para os estudos de Birmingham, aínda que quizais sen chegar ás conclusións que outras correntes marxistas tratarán con maior relevancia. Pero o certo é que o cotián na sociedade postindustrial de masas non se pode deixar de estudar sen acudir a unha conceptualización tan rica

e suxestiva como é a dunha conciencia dividida entre o sentido común obxectivo e os sistemas de valores provenientes dos medios de comunicación de masas. A dicotomía entre ambas as dúas cosmovisións explica numerosos aspectos de anomía e patoloxía social.

Williams, non obstante, non perde de vista en ningún momento a posibilidade de construír alternativas á conciencia dual e ao cotián edificado polos *mass-media*. Neste punto, a cultura de experiencias profundas aparece como o contrapunto aos valores difundidos nas mensaxes dos medios. Tendo como contraste as experiencias intelectuais, sensitivas e emocionais da creación clásica literaria, o autor de *The Long Revolution* (Williams, 1965) debaterá sobre as relacións prácticas que o modelo cultural dunha sociedade específica exerce non só sobre a psicoloxía dos individuos, senón tamén sobre o propio proceso económico. Rómpeuse con iso coa determinación do economicismo, posto que a cultura son prácticas, pero tamén expectativas de existencia. Expectativas canalizadas polo bloque hexemónico cara aos seus intereses que, así mesmo, supoñen as súas expectativas de supervivencia a través da dominación. A clase dominante estende, e entende, o cotián baixo os principios da dominación e a subordinación. O seu sistema de significados e valores, considerados como modos constitutivos de existencia, reflicten as percepcións, e non só as experiencias, dos membros participantes no bloque hexemónico. Por iso, para Williams, a cultura é actividade cultural. De aquí a súa reformulación dun materialismo cultural que sexa capaz de explicar a produción da ideoloxía desde a produción social, pero sen simplificar como reflexo as posibilidades creadoras e artísticas de cada formación histórica.

No seu libro *Culture* (Williams, 1981 e 1982), Williams esboza unha socioloxía da comunicación e da arte na que, precisamente, aplica o materialismo cultural no estudo da dialéctica entre institucións e reprodución cultural. As relacións entre produtores culturais e institucións sociais identificables conducen á formación cultural e ao seus modos de organización. Así, en toda cultura hai que definir non só as institucións dominantes, os medios de produción e as formacións organizativas –gremios, escolas artísticas, academias ou creadores independentes–, senón tamén o que supón a propia obra de arte –actuación, calidade, especialización estética–, é dicir, a especificidade histórica das formas artísticas. Inspirándose en certo modo en Lukács (Lukács, 1966), pero tamén en

Goldmann (Goldman, 1975), Williams revisa a organización social da cultura como resultado dunha totalidade comunicativa na que cada época articulou as súas modalidades. As institucións, daquela, xerarían prácticas culturais e estas mediacións comunicativas características de cada tempo histórico. Comenta Williams:

Así, pues, la organización social de la cultura es una gama amplia y compleja de muchos tipos de organización, desde los más directos a los más indirectos. Si esto lo aplicamos históricamente, tenemos la posibilidad de desarrollar métodos sociológicos en las áreas diferenciadas, pero conexas, de las instituciones culturales, de las formaciones culturales, de los medios de producción cultural, de las artes culturalmente desarrolladas y de las formas artísticas y culturales, dentro de nuestras definiciones generales de producción y reproducción cultural como sistemas significantes relacionados y realizados (Williams, 1982, p. 200).

Os sistemas significantes e os procesos de comunicación simbólica definen a dinámica ideolóxica do bloque hexemónico. Pero tamén son parte esencial nos cambios colectivos e as súas novas organizacións socioculturais. Williams, xa que logo, desenvolve a súa traxectoria teórica en función das modificacións obxectivas que experimentaron as condicións culturais na súa evolución desde a cultura popular ata a súa estruturación na cultura de masas. Neste sentido, o materialismo cultural achegárase ao cotián nunha síntese moi elaborada entre conceptos abstractos de gran tradición no marxismo clásico –mediación, tipificación, forzas produtivas, base e superestrutura– e investigación sociolóxica empírica. En *Los medios de comunicación social*, o autor de Birmingham tratará do cotián, integrándoo nunha dobre dimensión: nos procesos da cultura de masas e nas formacións e deformacións da opinión pública.

O interese de Williams pola cultura de masas como conformadora do cotián no século XX é un referente continuo na súa obra. Desde o seu inicial *Culture and Society. 1780-1950*, publicado en 1958, ata *Culture* de 1981, pasando pola etapa de Williams de análise literaria –*Modern Tragedy. Drama from Ibsen to Brecht* e *The English Novel from Dickens to Lawrence*–, pode observarse un fío condutor que conecta a alta cultura coa cultura popular, coa finalidade de aclarar e definir o novo nivel da cultura de masas como construtora do cotián

urbano estendido de maneira masiva. A cultura de masas, deste modo, é o clima en que se desenvolve o cotián nunha sociedade en que o bloque hexemónico coñece todos os resortes da ideoloxía. Para Williams:

En un nivel, la «cultura de masas», en estos últimos períodos, es una combinación muy compleja de elementos residuales, autofabricados y producidos externamente, con importantes conflictos entre ellos. En otro nivel, y de manera creciente, esta cultura de «masas» es el área principal de la producción cultural burguesa y de la clase dominante, y tiende hacia una prometida «universalidad» en las modernas instituciones de comunicación, con un sector «minoritario» crecientemente considerado como residual y que debe ser formalmente «preservado» en esos términos. Así, una «alta cultura» relativamente no cuestionada ha sido, de forma bastante general, desplazada hacia el pasado –con unas minorías sucesoras de tipo discreto que la sirven y compiten entre sí– mientras que la «minoría» activa y efectiva, dentro de una gama de producción cultural determinada por clase, ha pasado al área general de la «mayoría» (Williams, 1982, p. 213).

A cultura de masas desbordou o cotián. Williams describe a vida diaria como un composto do xornal habitualmente lido, dos hábitos televisivos, das frases manidas da publicidade, das películas premiadas cun Óscar de consumo e, en xeral, «estamos analizando –afirmará Williams– no tanto una *distribución* de intereses como su *integración*, básicamente en torno a la publicidad, y con una superestructura de los valores proyectados en un mundo de relaciones públicas». As mensaxes publicitarias conforman a normalización dos cidadáns. Pero esa normalización só pode provir da rutina. A cultura de masas fai da produción cultural unha rutina cara ao xa visto. As innovacións, que foran o patrimonio da creación libre, son sometidas a un proceso industrial que elimina os aspectos non acordes cos intereses da orde social. A deformación intelectual e sentimental caracteriza as producións da organización monopolística e industrial da cultura.

Fronte a outros autores de Birmingham, Williams propón alternativas para saír do cotián, establecido a partir de criterios comerciais. En *Los medios de comunicación social* propón unhas posibilidades diferentes ao uso publicitario e ideolóxico dos *mass-media*. O poder da educación e o papel dos intelectuais independentes aínda poden ser considerados como camiños que contrarresten a dominación cotiá dos medios (Williams, 1982, p. 194-212). É tal a convic-

ción de Williams no significado liberador da educación que o cambio das institucións só é garantido mediante o ensino da crítica. A comparación entre as diversas creacións da alta cultura coa de masas preséntase como o método capaz de situar unha transformación dos contidos comunicativos. Neste sentido, o apéndice titulado «Métodos empleados en los programas educativos de la televisión» (Williams, 1978, p. 181-197)¹³, contido en *Los medios de comunicación social*, defende unha transmutación dos valores difundidos na dirección dunha participación real das audiencias na creación comunicativa. Con esta fórmula, Williams vai ser un precursor en abrir un dos temas específicos dos Estudos Culturais: o papel do receptor na codificación e descodificación dos medios. Aspecto este que con Stuart Hall se converterá no núcleo temático esencial da Escola.

En consecuencia, se Thompson centrou a súa concepción cultural do cotián nas resistencias populares fronte á dominación; Williams, pola súa parte, manterá unha posición en que o simbólico remite a institucións colectivas organizadas por un bloque minoritario de poder que mantén a poboación nunha minoría de idade permanente. De aí que os intelectuais non vinculados a un grupo de presión ou de influencia sexan reivindicados por Williams como produtores culturais dunha visión diferente do cotián. Esta idea tan gramsciana, pero que o autor de Birmingham tamén atopa en Alfred Weber e Mannheim coa súa teoría dunha *intelligentsia* relativamente non comprometida (Mannheim, 1957)¹⁴, como afirma no seu libro *Culture*, remite, non obstante, á transformación institucional. O produtor cultural libre debe romper cun mercado asimétrico e desigual, e especialmente cun bloque hexemónico de institucións que anulan novas e diferentes concepcións da vida, valores e actitudes sociais. Williams, pola contra, non se engana verbo da complexidade da tarefa proposta de saír do cotián, mediático, monopolístico e postindustrial cando subliña: «Estas son las complejas realidades investigadas en los análisis de Gramsci sobre la “hegemonía” y los intelectuales “orgánicos”. En la práctica constituyen ahora los problemas más difíciles del trabajo cultural alternativo o de oposición» (Weber, 1985, p. 342-351). Williams abrialles campos novos de investigación

¹³ Os apéndices A e B manifestan o programa rexenerador duns medios de comunicación controlados democraticamente polos cidadáns.

¹⁴ Aquí atópase a súa concepción máis completa do papel do intelectual na sociedade.

aos *Cultural Studies*, pero tamén introduce un dos problemas centrais da Escola: a paulatina separación dos procesos culturais dos aspectos económicos e, en concreto, das estratexias globais da economía política. Esta separación irase agudizando na evolución da segunda xeración de Birmingham.

Stuart Hall: as dimensións ocultas do cotián

As orixes xamaicanas de Stuart Hall introducen dimensións novas na teoría cultural que tanto Thompson como Williams desenvolveran como análise da dominación colectiva. O desprazamento que Hall efectúa cara aos actores e aos aspectos sociolóxicos da recepción comunicativa afonda a división epistemolóxica entre acción e estrutura. Os problemas da identidade desprazarán a reflexión da produción cultural cara á área do consumo cultural. Desta forma, o receptor-consumidor convértese no centro da investigación dos efectos ideolóxicos dos medios, tal e como titulará un dos artigos fundamentais de Hall.

A traxectoria intelectual do autor de *The Popular Arts* (Hall, 1965) explica o desprazamento das estruturas cara aos actores. A atracción de Hall pola cultura popular provén non só das súas orixes xamaicanas, senón tamén do seu labor docente nunha escola de secundaria de Brixton. Será aquí onde asumirá o valor das formas populares culturais como niveis renovadores de estruturas anquilosadas. Para Hall, coa comunicación dos medios asistimos á aparición de novas posibilidades de renovación da creatividade colectiva. Neste punto, Hall estaría próximo, en boa medida, da teoría de Benjamin sobre a reproducibilidade técnica e da súa recente función de achegamento da colectividade á expresión estética. Pero para comprender as categorías coas que se articula a subxectividade social a través das novas experiencias comunicativas, o autor de Birmingham dirixirase dunha maneira previa ás escuras relacións da ideoloxía (Hall, 1988). Relacións que permiten evidenciar as estratexias e os mecanismos non explícitos das interconexións entre cultura popular e comunicación de masas.

Para Hall, o cotián contemporáneo artículase sobre os efectos ideolóxicos dos medios de comunicación tecnolóxicos. No seu artigo «La cultura, los medios de comunicación y el “efecto ideológico”» (Hall, 1981), fai un repaso moi polo miúdo do concepto marxiano de ideoloxía como forma de reprodución psíquica

das condicións materiais de cada estadio histórico. A revisión da ideoloxía alemá que Hall efectúa ten como obxectivo delimitar o significado de cultura fronte aos efectos ideolóxicos que confunden o ideolóxico co cultural. Como observa Hall:

Diciéndolo metafóricamente, la «cultura» nos refiere a la disposición *–las formas–* asumida por la existencia social bajo determinadas condiciones históricas. Siempre que la metáfora se entienda sólo en su valor heurístico podríamos decir que si el término «social» se refiere sólo al *contenido* de las relaciones que entran involuntariamente los hombres de cualquier formación social entonces la «cultura» se refiere a las formas que asumen tales relaciones [...].

Cultura, en este significado del término, es el propósito objetivado ante la existencia humana cuando hombres concretos bajo condiciones concretas se apropian de las producciones de la naturaleza de un modo adaptado a sus propias necesidades e imprimen ese trabajo como exclusivamente humano (*Capital 1*). Esto está muy próximo a lo que podríamos llamar la definición «antropológica» de la cultura. Dentro de sus diferencias pertenecen a esta tradición la obra teórica de Raymond Williams (1960), la modificación que de Williams hace Thompson (1960) y, en un contexto muy distinto suministrado por su funcionalismo básico, los estudios de la «cultura material y la estructura social» de los pueblos primitivos o coloniales realizados por los antropólogos sociales (Hall, 1981).

A reflexión antropolóxica, como afirma Hall, sobre a cultura pon de manifesto a oposición entre o meramente material e a acción simbólica das representacións colectivas. Así, mentres que a cultura non sería máis que o «crecemento acumulado do poder do hombre sobre la naturaleza, materializado en los instrumentos y práctica de trabajo y en el medio de los signos, el pensamiento, el conocimiento y el lenguaje, a través del cual pasa de una generación a otra, como la “segunda naturaleza” del hombre», a ideoloxía significa que se descen-tre o libre desenvolvemento da cultura humana. A partir desta definición, restaura unha perspectiva sobre as dimensións do ideolóxico na que o tema da ideoloxía dominante está directamente vinculado coa negación do libre desenvolvemento do individuo. Hall aquí afronta o problema do cotián como ausencia de liberdade pero ausencia obxectiva no campo das prácticas creativas, sociais e cul-

turais, e iso, ineludiblemente, leva á análise do cotián na súa relación co ámbito das clases sociais.

Na súa totalidade, a obra de Hall articula o seu núcleo temático sobre o papel que a pertenza específica á clase social exerce sobre o individuo. Desde as súas obras de carácter máis político –*The Hard Road to Renewal. Thatcherism and the Crisis of the Left* ou *Policing the Crisis, «Mugging», the State and Law and Other* (Hall, 1988; e Hall, Critcher e Jefferson, 1978)–, ata as dedicadas a estudo dos medios –especialmente o seu famoso artigo «Codage-décodage» (Hall, 1994, p. 27-39)–, podemos afirmar que a existencia social non se pode, de ningún modo, separar do lugar ocupado nas estruturas de distribución de poder e privilexio que conforman o sistema de estratificación en clases. Pero fronte ao concepto de Thompson que presentaba o cotián como experiencia ou o de Williams que o describía como unha integración nas rutinas da cultura de masas, para Hall o diario está marcado por uns discursos que lles dan sentido ás prácticas peculiares de cada clase social. Nestas condicións, os significados atribuídos ás relacións económicas, políticas, estéticas... constitúen as diferenzas ideolóxicas segundo se participe nun lugar ou noutro da pirámide social. O cotián, daquela, devén en múltiple e poliédrico, xa que a conciencia explicará o vivido cos instrumentos discursivos que lles dean coherencia aos valores da súa clase. Coa consolidación do capitalismo a nivel planetario, porén, os discursos unífanse e o mercado irrompe na vida diaria como a mediación de todos os significados, de todos os valores e da suma das relacións reais da existencia. Comenta Hall:

El mercado representa un sistema que requiere producción e intercambio como si consistiese sólo de intercambio. Ésta fue, por supuesto, la premisa clave de gran parte de la política económica. Tiene, por tanto, la función simultánea de: a) transformar una relación en su opuesta (*cámara oscura*); b) hacer que la última, que es *parte* de las relaciones de producción e intercambio bajo el capitalismo, aparezca como, o *signifique*, la totalidad (ésta es la teoría del *fetichismo* desarrollada en el capítulo I del *Capital I*); c) hacer que la última –los cimientos reales de la sociedad capitalista, la producción– *desaparezcan de la vista* (el efecto de *ocultamiento*). Por tanto, sólo a través del mercado podemos «ver» que el trabajo y la producción son realizados; no podemos «ver», ya que es en la producción donde el trabajo es explotado y donde es extraído el sobrevalor. Estas

tres «funciones» hacen que las relaciones de mercado bajo el capitalismo sean, simultáneamente, reales e *ideológicas* (Hall, 1981, p. 366).

O descentramento da conciencia a través da acción do mercado determina a formación do cotián dominada polo poder ideolóxico. Pero, agora, a formación social da conciencia efectúase desde un tipo de mercado no que o latente se fai expreso e emerxe cara ao manifesto. «También es crucial –subliñará Hall– el hecho de que la ideología sea ahora entendida no como lo que está escondido y oculto, sino precisamente como lo que es más abierto, aparente y manifesto: lo que tiene lugar en la superficie y a la vista de todos» (Hall, 1981, p. 367). A función ideolóxica dos medios de comunicación aclara ese estar á vista de todos. Neste sentido a transición dun tipo de mercado, descrito por Marx, a unha modalidade en que, como afirmaba a Escola de Frankfurt, a conciencia entra como a mercancía de mercancías na sociedade postindustrial, posibilita obxectivar os procesos cos que se organiza o sentido común cotián cara ás finalidades mercantís do sistema. Xa que logo, o efecto ideolóxico dos medios permítelle a Hall desenvolver unha concepción antifuncionalista da comunicación a partir da ruptura do tópico esquema de Lasswell e as súas adaptacións neofuncionalistas posteriores. Con isto, Hall constrúe unha teoría da ideoloxía como teoría explicativa do descentramento do sentido común da poboación e, así mesmo, como neutralización dese libre desenvolvemento co que Hall definía o sentido último da cultura.

As contradicións da vida cotiá, pois, son as contradicións dunha sociedade sometida aos vaivéns da lóxica da acumulación. Unha lóxica cuxo principio interno é a reificación dos suxeitos convertidos en cousas baixo as condicións capitalistas. E no centro mesmo de tal lóxica os *mass-media* fundamentan os sistemas de representacións, imaxes e símbolos dos cidadáns. Porén, Hall non considera simplifadamente as prácticas comunicativas, posto que, en último termo, os diferentes niveis a partir dos que se institucionalizan, están a edificar un modelo cultural cuxo obxectivo é a produción de ideoloxía, no seu sentido de enmascaramento. Retomando a formulación de Althusser sobre os aparatos ideolóxicos do Estado, o autor de *Encoding-Decoding* sitúa no modelo de públicos a ruptura coa teoría de efectos, é dicir, comprender dunha maneira adecuada a institucionalización da ideoloxía require reformular o tema da recepción das mensaxes dos medios a través da recepción por clase social.

A novidade, en consecuencia, dos argumentos de Hall consistirá en introducir a dialéctica entre clase social e recepción comunicativa, axilizando o proceso ao diferenciar entre produción, circulación, distribución e reprodución. O receptor, na súa vida cotiá, non pode ser analizado como un mero individuo pasivo, tal e como era valorado polos funcionalismos e neofuncionalismos. Ao contrario, como demostraba Thompson, sempre que xorde dominación, aparecen resistencias. Desta forma, na comunicación mediática, a produción realízase desde os centros e industrias monopolísticos e non se lles deixa marxe ningunha ás audiencias na elaboración dos seus produtos. Así, por primeira vez na historia da produción industrial, criterios privados imponen o gusto colectivo. E igual que a produción, a circulación e a distribución dos produtos das industrias da cultura e o audiovisual dependen das estimacións comerciais e ideolóxicas, imposibilitándose a participación doutros grupos que non sexan os de interese ou de influencia. Hall aquí subliñará o momento da reprodución como descodificación da audiencia (Hall, Hobson, Lowe, Willis, 1980). Esta audiencia está configurada por receptores activos, con gustos, actitudes e valores propios que van mediar na percepción dos produtos comunicativos estandarizados.

A categoría de clase social actúa como elemento esencial da descodificación. Para Hall, tres modalidades de descodificación indican a maior ou menor consciencia de clase: dominante, oposición e negociada. De novo, os teóricos de Birmingham apelan a Gramsci, pero tamén a Althusser. O bloque hexemónico impón un sentido común e unhas mentalidades integradas que descodifican en termos dos valores dominantes. A credulidade acrítica explica a clasificación da realidade a través da asimilación dos valores ideolóxicos. Mais, fronte á descodificación dominante, a de oposición correspóndese cunha perspectiva en que a opinión do suxeito presenta elementos de resistencia ante a dominación. A resistencia equivalería, na formulación de Hall, á conciencia de clase do marxismo clásico, mentres que a descodificación negociada mantería unha posición intermedia entre a asimilación de mensaxes mediáticas e experiencias vitais subxectivas que flutuarían entre o rexeitamento e a adaptación aos valores dominantes. Xa que logo, non só é activo o modelo de transmisión de contidos que dependería do poder institucionalizado, senón que, así mesmo, o modelo de públicos ten que ser considerado en relación coas súas categorías sociais e cos-

movisivas e ás súas tradicións culturais. Con isto, o cotián podería devir en resistencia, segundo o grao de valores defensivos ante o impacto dos *media*.

No seu estudo titulado «Significado, representación, ideoloxía: Althusser y los debates postestructuralistas»¹⁵ (Hall, 1988), Hall repasa as achegas sobre ideoloxía e o cotián e a identidade de Althusser, Poulantzas, Laclau-Mouffe e, en xeral, os continuadores «post» e neoestruturalistas. Para Hall, a interpretación da ideoloxía leva necesariamente á delimitación do campo ideolóxico e do conflito ideolóxico. Neste punto, o autor culturalista fai máis complexo o modelo ao introducir a identidade étnica na identidade de clase e de grupo. O poliedro do cotián asume múltiples formas discursivas vividas como conflito ideolóxico. Un texto de Hall aclara esta situación:

El concepto «negro» no es de propiedad exclusiva de algún grupo ideológico o de algún discurso único. Utilizando la terminología de Laclau (1977) y de Laclau y Mouffe (1985), este término, y a pesar de sus poderosas resonancias no necesariamente pertenece a una clase. Ha sido profundamente insertado, a lo largo del pasado, en los discursos de distinción racial y del abuso. Durante mucho tiempo estuvo aparentemente encadenado a los discursos y las costumbres de la explotación social y económica. En aquel período de la historia jamaicana, cuando la burguesía nacional quiso hacer causa común con las masas, en la lucha por la independencia política formal, contra el poder colonizador –una lucha en la cual la burguesía local, y no las masas, emergió como fuerza social dirigente–, «negro» era una especie de disfraz. En la revolución cultural, que barrió Jamaica a finales de los años sesenta y en los setenta, por primera vez las personas reconocieron y aceptaron su herencia negra-esclava-africana [...] El término «negro» se convirtió en el punto para la reconstrucción de la unidad, del reconocimiento positivo de la experiencia negra [...] Fue una de las vías a nivel de las cuales se *constituyeron* esos nuevos sujetos. Las personas –los individuos concretos– siempre habían estado allí. Pero aparecían por primera vez como sujetos-en-lucha por una nueva época de la historia. La ideología, a través de una categoría antigua, fue constitutiva de su formación contraria (Hall, 1981, p. 59).

¹⁵ Stuart Hall, neste estudo, fai a revisión máis completa das influencias althusserianas e neomarxistas na súa obra.

Hall comprende o conflito ideolóxico como o substrato do cotián postindustrial. A loita entre identidades diferentes –clase, étnica, xénero– remite ao problema permanente do suxeito e da construción da súa subxectividade. Con iso abre un marco que caracterizará os Estudos Culturais: a multiplicidade complexa da subxectividade e da identidade. O efecto positivo da escorregada da Escola cara aos temas da identidade do eu provirá da identificación das súas diferentes variables constitutivas. Pero o efecto negativo non deixará de ser o enfrontamento entre as experiencias diverxentes, entre étnia, xénero e clase, iso si, dos dominados. A experimentación do mundo polos dominados vai determinar que a análise de Birmingham se desprace cada vez en maior medida cara á estruturación do sentido común. Non obstante, ao concentrarse a discursividade do cotián especialmente neste ámbito íranse perdendo de vista as contradicións que non pertencen só ao campo da subxectividade. Así, a investigación sobre os procesos económicos e políticos globais vai cedendo ante unha microteoría que está máis preto da antropoloxía que da socioloxía ou a economía. En consecuencia, un autor tan activo politicamente como Hall –non esquezamos o seu papel fundador de revistas como *Sounding* ou *Marxism Today* e, sobre todo, a súa actividade na Nova Esquerda–, porén, vai iniciar e abrir os paradoxos teóricos que disolven o tema da ideoloxización do cotián, conducindo os Estudos Culturais cara a unha integración académica nos circuitos das microsocioloxías de moda (Wolf, 1982, p. 13-19).

Richard Hoggart: da cultura obreira aos Cultural Studies

Richard Hoggart pecha o círculo que con Thompson, Williams e Hall compoñen a primeira xeración da Escola de Birmingham. Igual que noutras escolas teóricas, a perspectiva temporal permite sinalar xa as obras que determinaron unha posición epistemolóxica, temática e metodolóxica nova. No caso de Birmingham, *The Long Revolution* de Williams, *La formación de la clase obrera* de Thompson, *The Popular Arts* de Hall e Whannel e *The Uses of Literacy* de Hoggart formarían un conxunto programático no que se compendian e sintetizan os intereses centrais desta liña de investigación. Pero non só a produción literaria citada definiría esta Escola, tamén a creación do Centre of Contemporary Cultural Studies en 1964 lle daría unidade e coherencia a un proxecto

intelectual cuxo interese se dirixe cara á elaboración dun novo paradigma cultural e comunicativo.

Hoggart representa o caso máis característico do paso dun interese desde a crítica literaria cara a unha especie de socioloxía histórica da cultura popular obreira. En *The Uses of Literacy*, busca dar conta da realidade dunha cultura obreira propia, caracterizada por códigos morais, relixiosos e ata de propiedade. Fronte aos tópicos que subliñaban a inexistencia de prácticas socioculturais radicalmente diferentes das clases do bloque hexemónico, Hoggart estuda os barrios obreiros industriais nos comezos dun capitalismo que sitúa no ámbito do privado a vida pequenoburguesa. A nacente cultura obreira –ao contrario do paulatino benestar da burguesía xurdida tras a estabilidade económica producida pola explotación inglesa das colonias (Polanyi, 1989, p. 103-121)–, víase en condicións laborais de precariedade que só parcheaban a beneficencia e as institucións caritativas, seguindo a tradición da lei de pobres típica do liberalismo británico. Malia os sentimentos de inseguridade e o empobrecemento da clase obreira, polo demais tan ben descritos por Dickens desde a súa visión liberal filantrópica, vanse impoñer as actitudes e hábitos da cultura obreira que manteñen un concepto de comunidade fronte ao control do seu medio físico e psicolóxico emprendido polas nacentes clases medias. E, así, fronte á Charity Organization Society e os intentos por evanxelizar mediante o exército de Salvación os barrios pobres (Dobb, 1972, p. 315), renace un sentido obreiro de fraternidade observable desde tabernas e clubs obreiros ata en espectáculos e *music halls* nos que cancións e músicas manifestaban unha mentalidade antagónica do aforro e a moderación pequenoburguesas. Non só a sociabilidade xera un modelo de cultura. Tamén a alfabetización posibilitará un cambio determinante na cosmovisión colectiva da clase obreira.

Para Hoggart, a vida cotiá explica mellor que ningún outro proceso as imposicións dunhas clases sobre outras. Pero tamén, e como afirmaba Thompson, as resistencias ante o avance dunha perspectiva de clase media que intenta modificar os costumes dos traballadores cara a unha integración na ideoloxía economicista dominante. Deste modo, a cultura obreira farase defensiva e impenetrable. Desde 1860 ata a primeira década do século XX, mutualidades, sindicatos e cooperativas comporán unha rede de apoio que se sintetiza cun ambiente festivo e lúdico de variedades e espectáculos. O laborismo e o socialis-

mo, anos despois, disputáronse, como afirma Thompson, a afiliación dunha poboación imprescindible nunhas eleccións políticas. Así e todo, a fragmentación da clase obreira –en obreiros especializados e semiespecializados– ía resultar a creba dos ideais de solidariedade.

O cotián, xa que logo, suporá unhas formas de vida onde a cervexa, os arengues e as cancións picantes dan cohesión de clase. A cultura obreira escríbese como un proceso comunitario fronte a unha estrutura societal que o capitalismo edifica burocráticamente. Neste esquema de Tönnies entre sociedade e comunidade (Tönnies, 1987), Hoggart reconstrúe un mundo habitual e diario ameazado, cada vez en maior medida, por unha debilitación dos seus valores mediante a inicial presenza dunhas novas formas de comunicación que minaban os intereses específicos dos grupos oprimidos.

Deste modo, os Estudos Culturais da primeira xeración seguirán a traxectoria das tendencias desintegradoras da cultura obreira, tanto nas formas de traballo como no tempo de lecer. A desorganización da clase traballadora, coa crise da Primeira Guerra Mundial e os comezos dunha cultura orientada ao consumo de masas, supón tamén a desorganización das súas formas culturais. O *music-hall* industrialízase e perde o seu significado crítico e satírico. A taberna é substituída polo *pub* e os clubs obreiros deixan de ser centros de discusión política e paulatinamente irán pechando as súas portas, institucionalizándose como bares do partido ou do sindicato. Nestas transformacións, a cultura obreira consciente perde o seu lugar, confundíndose coa mentalidade de clase media e as súas diferenzas entre unhas familias e outras. A proximidade cotiá e o concepto cooperativo da existencia dilúense e con isto tamén se disolven as loitas reivindicativas dunha nova orde económica, política e cultural. A cultura de masas triunfará definitivamente sobre a cultura obreira e popular.

O valor da obra de Hoggart, xa que logo, non pode deixar de ser a capacidade reconstrutiva dun mundo obreiro no que o autor de Birmingham aínda pasou a súa infancia e xuventude –non esquezamos que naceu en 1918, época en que aínda están moi presentes as pegadas dunha cultura popular que se resiste a integrarse na hexemónica e de consumo. De aí que, tanto en *Speaking to Each Other* (Hoggart, 1957, 1972, 1973) como nos seus artigos sobre o sentido das culturas populares e en *Life and Time*, se defenda unha revisión historiográfica da cultura da vida cotiá como defensa ante o desarraigamento do capitalismo.

Pero fundamentalmente Hoggart refuta o estereotipo do instintivo da cultura cotiá. Pola contra, trátase de romper coa perspectiva folclorista que, desde o século XVIII, Herder lle aplicara ao espírito do pobo. E se no preindustrialismo a cultura popular fora transmitida de múltiples formas –cantares de cego, xogares, vendedores ambulantes, goliardos...–, no industrialismo capitalista as tradicións populares tamén se crean colectivamente e o seu medio de transmisión non só serán as feiras e mercados, senón tamén as estruturas que xiran sobre a formación da clase social subordinada. Como consideraría Gramsci, fronte á transmisión da ideoloxía dominante, o cotián reaccionaría con modos de modificación ante os valores do poder. A sátira e mais a burla son os discursos da vida cotiá que se resiste a ser dominada. O carnaval, como estudaron desde Batjin ata Peter Burke, mostraríase como a inversión das tensións que sempre caracterizaron o cotián (Batjin, 1990, p. 177-250; e Burke, 1991, p. 257-293). Así, para Hoggart, a capacidade defensiva do popular resume a súa forza histórica e a súa complexa tradición.

Con Thompson e Hoggart, a cultura popular cotiá pasará a ser un tema central de investigación durante a década dos anos sesenta. A loita de clases é tamén a loita entre culturas de clase. Nesta teoría hai un ideal ético-político por retornar a unhas prácticas populares que posibiliten a saída do atasco ideolóxico da cultura de masas, e para masas, dos *mass-media*. A discursividade do cotián e os seus códigos de articulación da realidade convértense nunha saída intelectual ante a ideoloxización global das industrias audiovisuais e os seus produtos. Pero aquí, neste esforzo cumpriría lembrar a distinción de Gramsci entre cultura popular e cultura creada para as clases populares (Gramsci, 1977, p. 488-491). A Escola de Birmingham, na súa primeira xeración, non establecerá un concepto de cultura homoxéneo e con obxectivos analíticos desde os que identificar unhas formas culturais das outras. Acotío, os Estudos Culturais limítanse a describir ambiguamente os sistemas de codificación e significación dos valores e símbolos populares, identificándoos cos de carácter obreiro. Deste modo, existe unha certa confusión entre restos culturais do pasado –gremios, artesáns– e prácticas sociais da clase obreira. Esta unificación leva a non delimitar adecuadamente o tema da clase, definindo como clases subalternas un complexo conxunto de subclases e fraccións de clase que mesmo poden ter actividades incompatibles entre si, como xa dixo Marx cando estudou a relación entre pro-

letariado e lumpemproletariado. Xa que logo, o cotián resulta o punto de inflexión dunha profunda revisión do marxismo e, especialmente, da temática da ideoloxía e das conexións entre base e superestrutura. Mais as dificultades epistemolóxicas e metodolóxicas coas que Williams, Hall, Thompson ou Hoggart se atopan proveñen de que conceptos como cotián, cultura, experiencia ou coñecemento tenden a facerse equivalentes. Iso vai propiciar, de novo, a subxectivización dos procesos históricos e da acción cultural fronte ás relacións estruturais e institucionais. Este problema gravitará como unha sombra permanente sobre a Escola de Birmingham e sobre a súa concepción dos actores dentro dunha clase-en-sí que debe devir en clase-para-sí. Como matiza Stuart Hall nunha autocrítica que ten ao propio Thompson como obxecto:

Si la conciencia de clase es en sí misma un proceso histórico, y no puede derivar simplemente de la posición económica de los agentes de clase –un marxismo realmente no-reductivo–, entonces todo el problema de la política marxista queda atrapada en las conexiones, relacionadas pero no necesariamente correspondientes, entre la clase-en-sí-misma y la clase-para-sí-misma. El fundir a ambas en la categoría global de experiencia equivale a implicar –no obstante todas las complejidades de cualquier análisis particular– que la clase está siempre *realmente* en su sitio, a la mano, y que puede ser convocada para el socialismo. Algo muy parecido a esto es lo que se encuentra, por ejemplo, en la noción de historia del pueblo del History Workshop; como si simplemente el relatar la historia de las opresiones y luchas pasadas fuese suficiente para hallar la promesa del socialismo ya presente, plenamente constituida, nada más aguardando a pronunciarse. A menudo, se implica también en las elocuentes invocaciones de Thompson a las tradiciones de los ingleses nacidos libres y del pueblo común, que viven en la tradición popular con sólo que puedan librarse de sus constituyentes burgueses. Pero todo el historial del socialismo, incluso y especialmente en el momento presente, va contra este populismo excesivamente simple. Una teoría marxista no reductiva debe significar el hacer frente a todo lo que se implica al decir que el socialismo tiene que ser construido mediante una práctica política real, no simplemente redescubierto en una reflexión histórica recuperativa (Hall, 1981, p. 384).

En definitiva, boa parte das transformacións que desenvolverá posteriormente a segunda xeración foran xa albiscadas nas derivacións que Richard Hoggart

fixera do modelo culturalista de Thompson; sen dúbida, este representou a ponte temática e metodolóxica cara á consolidación da segunda etapa da Escola.

A SEGUNDA XERACIÓN: O COTIÁN COMO CONSUMO E COMUNICACIÓN MASIVA

A expansión dos Estudos Culturais, nas décadas dos anos setenta e oitenta, ten que entenderse pola súa capacidade de ser un enfoque teórico sumamente útil para a investigación discursiva dos universos de sentido do cotián. Agora ben, durante estes anos, a microsocioloxía –etnometodoloxía e socioloxías da vida cotiá– desprazou o modelo teórico de explicación macroestrutural, e coas excepcións neofrankfurtianas e neoestruturalistas vaise imponendo unha aproximación intersubxectiva aos feitos sociais. Nestas condicións, o papel asignado aos suxeitos sociais orienta unhas socioloxías interpretativas fronte ás socioloxías cuxo problema se centraba en institucións ou procesos organizativos de índole transnacional.

O desprazamento, pois, que as Ciencias Sociais experimentan cara ao cotián sinala a estabilización do modelo de análise da Escola de Birmingham. Só que agora a institución diversifica os seus traballos, centrándose nun modo especial en tres áreas básicas: vida cotiá, *mass-media* e formación de identidades, sobre todo, de xénero e de etnia. Stuart Hall xa alentou tales estudos cando dirixiu o Centro, desde 1968 ata 1979. Pero a primacía do tema do consumo cultural por grupos de audiencia impoñese gradualmente na segunda xeración de Birmingham, formada especialmente por David Morley, Ioan Davies, Angela McRobbie, Dick Hebdige, Valerie Walkerdine, Paul Gilroy, Charlotte Brundson e Ana Kaplan, entre outros nomes que poderían ser xa considerados como unha nova terceira xeración dos anos noventa. O certo, non obstante, é que malia a gran variedade de autores, un fío condutor enlaza todo o conxunto de investigacións. E este fío común non deixa de ser o interese no papel activo dos receptores dos medios na súa rutina diaria.

Os medios de comunicación de masas constitúense no elemento permanente e habitual da existencia das diversas clases e subclases. Pero é bastante claro que, ao remarcarse o tema do receptor-consumidor, se subordina e condiciona a

pertenza a un sector de clase. Neste punto, o desenvolvemento do concepto de audiencia debilita esencialmente a identidade de clase, para remarcar variables vinculadas coa clase media característica e predominante da sociedade de consumo. A vida cotiá, daquela, á que fai referencia a segunda xeración culturalista, refírese de maneira preferente á clase media-baixa, media-media e, nalgúns casos, media-alta. E do mesmo xeito, cando se alude á etnia e ao xénero, tamén menciona os novos cidadáns ingleses, é dicir, os fillos dos pobos colonizados e do Imperio colonial que naceron na metrópole e que se consideran como cidadanía de pleno dereito. Desde estes actores sociais, o universo doméstico, tanto nas súas prácticas familiares mediáticas como no seu tempo de lecer no consumo, convértese no obxecto central da investigación. É, sen dúbida, o desprazamento da análise da teoría cultural cara á indagación da produción e do consumo da cultura industrializada.

En *Family Television, Cultural Power and Domestic Leisure*, Morley fundamenta a revisión do control invisible do cotián polos medios (Morley, 1986, p. 112 e ss.). A televisión é o horizonte doméstico. Sen ela, nas sociedades postindustriais, non existe o grupo familiar. O pai, a nai, os fillos e... a televisión conforman un novo modelo de familia que sitúa o tempo de lecer como o horario central da actividade diaria. Para Morley, as relacións de poder foron alteradas segundo quen controla os canais televisivos e a programación. E estas conclusións ás que chega Morley tamén son verificadas por Ien Ang en *Living Room Wars. Rethinking Media Audiences for a Postmodern Worl* (Ang, 1996), onde o cuarto de estar pasa a ser un campo de batalla familiar. As estruturas sociopolíticas quedan relegadas ante uns estudos en que os pequenos procesos da existencia substitúen os grandes conceptos –como os de ideoloxía e clase– dos fundadores da Escola. Pero non é só o grupo familiar-receptor o que se converte no protagonista dos Estudos Culturais, tamén as subculturas de todo tipo aparecen na análise comunicativa a partir do significado de identidade. Xa que logo, a transición das culturas ás subculturas enmárcase nunha reformulación das múltiples identidades que a sociedade neocapitalista postindustrial está a orixinar. Podemos afirmar, daquela, que os continuadores de Birmingham establecen un programa teórico co que repensar as conexións entre comunicación de masas e diversificación das audiencias nas súas diferentes construcións da realidade, como valora James Curran no seu artigo «El nuevo revisionismo en los estudios de comunicación»:

La herencia de Foucault es ambivalente. También ha promovido una descentralización de la investigación cultural y sobre comunicación. En algunos estudios, la función de los medios se reduce a una sucesión de encuentros lector-texto en el contexto de una sociedad que se desagrega analíticamente en una serie de instancias diferenciadas (por ej., Bondebjerg 1989) o en la que el poder externo al discurso se evacua por completo (por ej., Grodal, 1989). En realidad esto no es muy distinto de la tradición liberal norteamericana, en la que los medios de comunicación se suelen analizar aisladamente respecto a las relaciones de poder o se sitúan en un modelo de sociedad en el que se considera que el poder está ampliamente difundido. En efecto, en la influyente y prolífica obra de Jon Fiske (1987, 1989a, 1989b, 1989c), la convergencia es más o menos explícita. Su reciente celebración de la democracia semiótica, en la que la gente proviene de un amplio abanico de grupos y subculturas y construyen sus propios significados dentro de una economía cultural autónoma, abraza con entusiasmo los temas principales del pluralismo soberano de los consumidores (Curran, 1988, p. 383-417).

A vida cotiá constrúese e pasa polos produtos dos *mass-media*. Desde os programas televisivos ata as revistas femininas ilustradas, a segunda xeración interpreta o real como a competencia que a audiencia asimila da acción dos medios. Pero ao ser fragmentada a audiencia a partir de categorías como as de raza e xénero, cada produto da industria cultural-comunicativa é entendido desde formas de experiencia decote antagónicas entre si. Isto compróbase na multiplicidade de estudos sobre a muller e os medios. Neste sentido, os Estudos Culturais feministas lograron unha síntese teórica entre a produción e o consumo dos *mass-media* e a situación de subordinación do grupo feminino. Ángela McRobbie, Charlotte Brundson e Valerie Walkerdine representan un importante esforzo por valorar o significado dos xéneros populares –comedias, revistas rosas, seriais e telenovelas, *videoclips*...– na creación de modelos simbólicos cos que lle xerar identificación á audiencia feminina. Hai unha reconceptualización dos valores explícitos e implícitos nas versións de feminidade que se ofrece para o consumo de masas. O erotismo publicitario esvara cara ás revistas destinadas para o consumo das mulleres, tanto as do corazón como as posmodernas, tipo *Marie Claire*. Deste modo, o culturalismo feminista contribuíu á aclaración do cotián da muller na sociedade neocapitalista. Estudos como os de I. Ang, *Watching Dallas* (Ang, 1985); J. Winship, *Inside Women's Magazines* (Winship, 1987, p.

162 e ss.); ou os de A. McRobbie, *More!: nuevas sexualidades en las revistas para chicas y mujeres* (McRobbie, 1988, p. 263-297), e V. Walkerdine, *La cultura popular y la erotización de las niñas* (Walkerdine, 1988, p. 481-497), entre un importante número de publicacións, demostran que boa parte das estratexias de mantemento da sociedade de consumo repousan sobre as modificacións do rol feminino en función dos obxectivos de acumulación do mercado e da ideoloxía dominante. Tal e como subliña Ángela McRobbie:

¿Cuál es el significado de esta nueva sexualidad? En primer lugar, un alto contenido sexual vende. Las cifras de ventas se disparan cuando las revistas anuncian artículos sobre el sexo oral en sus portadas. Actualmente, *More!* es, con diferencia, la revista quincenal de mayor éxito. En segundo lugar, este material sexual marca un nuevo momento en la construcción de las identidades sexuales de la mujer. Sugiere nuevas formas de conducta sexual y propone un comportamiento audaz (e incluso descarado) (McRobbie, 1988, p. 271).

Paralelamente aos estudos sobre a muller, a etnicidade e o multiculturalismo tiveron moita importancia para os continuadores da Escola, que desprazaron aspectos sociolóxicos relevantes como os procedentes da área da ideoloxía. A vida cotiá de subculturas como a xamaicana, a anglohindú, a dos *hooligans*, adictos ás drogas, e mesmo a subcultura do *gorrón*, é descrita a partir das súas interaccións subxectivas e os seus estilos de vida. En boa parte destes estudos as técnicas etnográficas e antropolóxicas concentran o interese do investigador. As historias de vida e as descrições pormenorizadas sobre costumes, actitudes e crenzas substitúen metodoloxías historiográficas e epistemoloxías sociolóxicas. Stuart Hall, neste sentido, puxo os fundamentos desta dirección que se consagraría como a principal a finais dos anos setenta e na década dos oitenta. Para James Curran:

La mayoría de estos estudios sostenían que las descripciones estereotipadas y engañosas de los grupos marginales o periféricos en los medios de comunicación contribuyeron a desviar un conflicto social más amplio y reforzaban las normas políticas y sociales dominantes. Esto se vio ilustrado por los estudios sobre la representación mediática de la protesta política (Halloran y otros 1970; Hall 1973a), las pandillas de jóvenes (Cohen

1980), los drogadictos (Young 1974), los atracadores (Hall y otros 1978), los sindicalistas (Beharrell y Philo 1977), los *hooligans* (Whannel 1979), los gorriones (Golding y Middleton 1982) y los homosexuales (Watney 1987), entre otros (Cohen y Young 1981) [...] Los medios de comunicación tenían, como Hall (1977) sostenía en un influyente ensayo, un *efecto ideológico* (Curran, 1988, p. 387).

Neste amplo conxunto de investigacións, o cotián revelábase baixo unha perspectiva magnificada nunha tradición que se pode entroncar con algúns estudos de Erving Goffman (Goffman, 1971) e da fenomenoloxía de Alfred Schütz (Schüz, Luckmann, 1977, p. 25-41). Un resumo global das características asignadas á existencia habitual compendiaríase en:

— O papel central dos medios de comunicación na formación das clasificacións da realidade nas diferentes subculturas, definindo por este concepto as valoracións e experiencias coas que se identifican e participan intersubxectivamente dentro da súa microcomunidade.

— A partir do anterior, articúlase un concepto de audiencia activa, segundo sexa a presunta posición do individuo na súa subcultura; así os analistas da segunda xeración utilizarán un conxunto de estratexias textuais para interpretar a discursividade coa que cada grupo e subgrupo establece os seus mecanismos de construción da realidade. Codificación e descodificación, segundo os tipos de audiencias, introducen unha fórmula pluralista cada vez máis distanciada do paradigma dialéctico-marxiano.

— As comunidades de conciencia (Urry, 1981) moldean os grupos sociais, o que debilita os vínculos de clase e a conciencia adherida a esta. A integración e adaptación sociocultural dos cidadáns desempeña un papel determinante, sen dúbida, para a asimilación das relacións económicas e políticas hexemónicas. Porén, os segundos culturalistas optan preferentemente por unha posición intelectual posmoderna, é dicir, polo modelo epistemolóxico da fragmentación e da racionalidade débil.

— Ao elixir o modelo parcial do cotián que reivindica a identidade fragmentada en múltiples grupos, os Estudos Culturais recompoñen a existencia concreta desde os seus aspectos máis banais. A cultura masiva despraza non só a alta cultura, senón tamén, e especialmente, a cultura popular. A disolución doutras formas culturais que non sexan as subculturas de grupos ou a *mass-*

-*media* modifica o primeiro proxecto da Escola para facer intelixible a evolución postindustrial dos procesos ideolóxicos.

En suma, algúns críticos da segunda xeración cualificárona como teoría prototípica do individualismo metodolóxico (Elster, 1982, p. 453-482; Hirschman, 1986)¹⁶, pero, sen chegar a este extremo, o certo é que tras poñer en cuestión a teoría de efectos neofuncionalista e a insistencia no papel activo do receptor-audiencia, os novos culturalistas non recean –como si o fixo a primeira xeración– da dinámica da sociedade de consumo e dos seus produtos. Ao contrario, atopamos en boa medida ambiguas descrições moi polo miúdo de estilos de vida subculturais, como por exemplo o libro de Paul Willis *Profane Culture* (Willis, 1987, p. 78 e ss.), no que non sabemos moi ben se estamos ante unha antropoloxía das sociedades postindustriais, ou ante un catálogo costumista e folclórico de actitudes e hábitos xuvenís. O xiro etnográfico, daquela, vai suavizando, se non suprimindo, as referencias ás contradicións do neocapitalismo. Un balance crítico, xa que logo, entre as dúas xeracións de Birmingham e, especificamente, no tema da existencia cotiá non se pode deixar de orientar en relación coas modificacións do concepto de cultura¹⁷. Aquí, e partindo de que tal concepto está cheo de sentidos contraditorios, non obstante, podemos facer unha distinción entre o concepto antropolóxico de cultura máis vinculado ao significado de costume e o concepto sociofilosófico e literario asociado ao termo ilustrado de civilización. Desde esta polisemia hai que clasificar as dúas xeracións culturalistas; é dicir, os fundadores da Escola –Williams, Thompson, Hall, Hoggart– pertencen a unha herdanza intelectual formada na cultura clásica, non se pode esquecer a influencia da literatura nas obras de Williams, Hall e Thompson. A alta cultura, denominada así dun modo ideolóxico polo funcionalismo norteamericano, foi unha das grandes aspiracións da poboación nas súas loitas históricas. O *continuum*, pois, entre cultura popular e cultura clásica é inherente aos procesos de emancipación social. En ambos os dous modelos culturais sobreviven os ideais ilustrados de civilización no seu portentoso sig-

¹⁶ O individualismo metodolóxico non está excesivamente afastado da epistemoloxía das socioloxías da vida cotiá.

¹⁷ Un repaso do concepto, aínda que con forte incidencia antropolóxica, en Rossi e O'Higgins (1981, p. 65-150). Un repaso do concepto de cultura desde o concepto de ideoloxía en Terry Eagleton (1993, p. 147-184).

nificado de perfeccionamento e ampliación das facultades humanas. Se queremos comprender adecuadamente os primeiros creadores da Escola, é imprescindible a lectura do estudo de Thompson sobre William Morris ou de Raymond Williams sobre o teatro desde Ibsen ata Brecht. Nestes traballos reclaman o valor liberador da cultura e enlazan coa cultura popular como núcleo de resistencia ante a dominación e as súas formas.

A idea central dos fundadores dos Estudos Culturais non se pode desligar do ideal gramsciano dunha transformación histórica a través dunha revolución dos valores. As biografías, mesmo dos autores da primeira xeración, reflicten a súa actividade docente e práctica nesta dirección. Thompson traballou na Workers Education Association, Hall na escola secundaria e na Open University e Williams e Hoggart desenvolveron unha ampla tarefa pedagóxica e docente. Desta forma, os estudos sobre a cultura obreira, a literatura e a súa difusión social ou o jazz como música de protesta expresan un proxecto coherente e compacto por renovar as teorías neomarxistas de volta aos textos do Marx máis novo. Isto xustifica a ruptura cun marxismo mecanicista, ortodoxo e anquilosado que levan a cabo os fundadores dos Estudos Culturais e supuxo unha posición renovadora das dimensións da ideoloxía na súa acción cotiá sobre a poboación. Desde un nivel fundamental de revisión da temática das superestruturas, no capitalismo postindustrial só o cambio cultural pode servir como a gran transición cara a outras formas de vida. E nese cambio cultural había unha volta ao significado de cultura como civilización. Williams matizaba neste aspecto:

Civilización y cultura –especialmente en la fase común, en que se denominaban cultivo– eran, en efecto, durante las postrimerías del siglo XVIII, términos intercambiables. Cada uno de ellos llevaba consigo el problemático doble sentido de un estado realizado y de un estado del desarrollo realizado. Su divergencia eventual tiene numerosas causas. En primer lugar, existía el ataque a la civilización acusada de superficial; un estado artificial distinto de un estado natural; el cultivo de las propiedades externas –la urbanidad y el lujo– en oposición a necesidades e impulsos más humanos. Este ataque, a partir de Rousseau y a través de todo un movimiento romántico, fue la base para un importante sentido alternativo de la cultura, considerada como un proceso de desarrollo interior o espiritual en oposición a un desarrollo exterior (Williams, 1980, p. 25).

A confianza na conciencia cultural das clases dominadas e a súa resistencia cotiá –ben a partir dun patrimonio de cancións industriais satíricas ou ben mediante espectáculos burlescos e variacións novas nas formas dominantes de vida– permitiulle á primeira xeración facer unha reconstrución teórica e historiográfica de relacións históricas que enmarcaron a existencia de clase como acontecer, polo que unha clase se descobre e se define a ela mesma. Deste modo, a referencia continuada ao cotián no marxismo interpretativo de Birmingham non se podía separar de maneira ningunha da temática da civilización como perfeccionamento dun permanente acontecer en que as clases dominadas creasen «una *formación social y cultural* –que a menudo consigue una expresión institucional– que no se puede definir abstractamente o aislada, sino sólo en términos de su relación con otras clases; y, por último, sólo se puede definir la clase a través del tiempo, es decir, a través de los procesos de acción y reacción, cambio y conflicto» (Thompson, 1977c, p. 561). Consecuentemente con isto, o antagonismo das condicións culturais do cotián alternativo coas formas do bloque hexemónico mostraba a necesidade de levar a cabo unha reflexión obxectiva sobre valores novos en correspondencia cun tempo en que a competencia se podía cambiar pola cooperación e a identidade danada pola alienación debería redefinirse en termos diferentes dos do beneficio e mais a explotación. Como afirmaba Thompson en *Tradición, revuelta y consciencia de clase*, o significado da reflexión social e cultural debería ser saír «de una intensificación de la explotación económica, una creciente opresión política y una intolerable degradación de sus modos de vida cotidiana» (Thompson, 1979, p. 293). E tanto Williams como Hall ou Hoggart mantiveron nas súas análises culturais a orientación ética e política coa que Thompson reconstruíu os procesos obxectivos e subxectivos de formación da experiencia e conciencia da clase obreira e dominada.

Así e todo, a formación da segunda xeración de Estudos Culturais apunta a unha radical metamorfose de perspectivas. En principio, se xa resulta discutible enlazar e encadrar a uns pais fundadores e aos outros da primeira Escola, podemos atopar grandes dificultades temáticas á hora de establecer unha certa relación entre os autores da segunda. En efecto, o nexos entre unha e outra non deixa de ser a revisión do modelo de base e superestrutura, pero mentres que nos fundadores o modelo se fai máis complexo, nos continuadores simplifícase. Xa que logo, os intereses da loita cultural son desprazados como defensa ante o cotián, no

que prevalece a falsa conciencia, no seu sentido clásico, cara a uns estudos dispares que se dirixen a múltiples prácticas culturais, decote diverxentes entre si. Así, desde a actividade dunha mudanza de casa, como fai Dick Hedbigge no seu artigo «El objeto imposible: hacia una sociología de lo sublime» (Hedbigge, 1985, p. 109-153), ata *Watching Dallas* de Ien Ang (Ang, 1985), o cotián superponse en termos de predominio do consumo e da comunicación. Pero estas relacións non se analizan como prácticas inseridas nunha sociedade neocapitalista e os seus modos de produción e distribución material e ideolóxica, senón como case xa formas institucionais, fixas e intransformables. E malia que é verdade que se fai gala dunha certa retórica antisistema, tamén esta se corresponde cun matiz libertario non exento do que algúns estudosos da política denominan como anarcocapitalismo (Van Parijs, 1993, p. 95-97). Acotío, a produción intelectual dos neoculturalistas lembra o cine de Ken Loach ou películas británicas de boas intencións como *Full Monty* ou *Segredos e mentiras*, é dicir, unhas chamadas á boa conciencia das clases medias ante o incremento dos conflitos de xénero e de raza. Neste punto, non estaría desorientada a crítica que se lle fai a esta xeración e que subliña a desproporción entre consumidores e produtores que se fai nos actuais Estudos Culturais, xa que o cotián se percibe baixo a óptica da esfera do consumidor fronte ao produtor desprazado das forzas en conflito da sociedade posfordista.

Resulta evidente, en consecuencia, que o desprazamento do individuo desde o modo de produción ao modo de consumo suprime o tema da alienación e a falsa conciencia en favor do da identidade. De aí que o emocional e afectivo substitúa gradualmente a pertenza a un grupo pola pertenza a unha clase. Esta identificación afectiva con prácticas comunicativas e de consumo permite reinterpretar, en numerosos estudos da Escola, con nostalgia, produtos da cultura de masas. A nostalgia dunhas épocas de benestar reflectidas en películas, cancións ou programas televisivos fai que non se distinga a cultura popular da cultura de masas. Un exemplo moi claro do anterior estaría no texto de Valerie Walkerdine «Sujeto a cambio sin previo aviso: la psicología, la posmodernidad y lo popular», onde, e malia a súa reivindicación de dereitos para a muller obreira, se observa esa nostalgia por un mundo de consumo comunicativo máis feliz:

Estas historias que se encuentran en *My Fair Lady*, en *Gigi* y en *La cenicienta* (Cinderella, 1950), de Walt Disney, y que están construidas sobre temas de antes de la guerra, tam-

bién tienen a chicas como protagonistas: las películas de Shirley Temple, las tiras de cómics de Annie la huérfana, Judy Garland en *El mago de Oz* (*The Wizzard of Oz*, 1939). No voy a entrar en ellas –si bien analizamos ciertos aspectos más detalladamente en el capítulo 15–, salvo para señalar el lugar central que ocupan las chicas en las películas sobre la pobreza, el bienestar y la depresión económica. Las chicas siempre son pobres y, a menudo, huérfanas. Y como Judy Garland sueñan con un lugar donde los deseos se conviertan en realidad, a través de la intervención de hadas madrinas buenas. Mientras que las brujas malas intentan evitar que lleguen a un lugar donde los hombres puedan garantizar hasta el último de los deseos, que siempre suele ser el hecho de cambiar la pobreza por riqueza y la transformación de hombres pobres en ricos (Walkerdine, 1988, p. 170).

Non hai nada que obxectarlle á capacidade de ilusión que todos os seres humanos teñen e que Walkerdine atopa no cine, pero unha reinterpretación culturalista da acción da cultura de masas na vida cotiá implica tamén un exame dos efectos ideolóxicos e simbólicos –por exemplo, a estruturación capitalista dos roles feminino e masculino– destas producións, como fixeron, entre outros, Mattelart-Dorfman, Herbert Schiller ou o estruturalismo comunicativo¹⁸.

En definitiva, neste rápido repaso comparativo entre xeracións, a cuestión máis problemática á que conduce a teoría da cultura da segunda xeración da Escola de Birmingham resúmese na radical separación da vida cotiá das estruturas económicas, políticas e sociais. A independencia do cotián do resto de estruturas subxectiviza excesivamente as superestructuras da súa base infraestructural, levando ao paradoxo de que as súas críticas ao marxismo economicista se poden aplicar tamén a un culturalismo mecanicista do cotián que semella que non recibe os impactos nin das formas de poder e dominación nin das accións institucionais e as súas formas xurídicas e legais. Desgraciadamente, cando procesos globais económicos e políticos levan a situacións bélicas¹⁹, con pesar constatamos

¹⁸ A obra de A. Mattelart e A. Dorfman (1972, p. 151-161) segue a ser paradigmática aínda que os seus autores a consideren representativa dunha etapa histórica concreta; tamén Herbert Schiller (1987, p. 103-133). Desde o Estruturalismo comunicativo, *Análisis estructural del relato* (vv. AA., 1974, p. 45-87).

¹⁹ En momentos históricos prebélicos e bélicos –Vietnam, Iraq, Iugoslavia– por desgraza é cando se fai evidente que o cotián depende, en boa medida, do sistema de intereses transnacionalizados, das estruturas de relacións internacionais e de institucións supranacionais.

que o cotián non se pode converter, e menos nas sociedades postindustriais transnacionalizadas, no núcleo da análise das ciencias sociais. Esta ilusión da racionalidade etnolóxica posmoderna esquece as complexas e requintadas formas de dominación e a súa cambiante lóxica de subordinación internacional (Chomsky, Dieterich, 1997, p. 13-45; Schiller, 1986, p. 114-131). A identidade, en suma, non se pode desvincular de temas como a opresión, a explotación e a alienación, e as condicións económicas e políticas que fan compatible unha sociedade de consumo cunhas psicoloxías colectivas duns cidadáns que ven normais a supervivencia deses estados de exclusión para enormes zonas do planeta. Pero, lóxicamente, isto debería dirixir os Estudos Culturais non só cara a unhas análises infraestruturais, senón especialmente cara a unha formulación en que a socioloxía da cultura e a socioloxía do coñecemento puidesen ser compatibles cunha obxectiva concepción do que Williams denominaba como o paradigma metodolóxico e temático dunha nova teoría da cultura.

CONCLUSIÓNS: CARA A UNHA REFORMULACIÓN DO COTIÁN RECONSTRUÍDO?

O tema do cotián é o problema central da sociedade de masas. O cotián entra na ciencia social como a gran categoría ordenadora. Así, desde a década dos anos setenta, o retorno ao intersubxectivo dos etnometodólogos norteamericanos, os fenomenólogos ou os neoculturalistas, coas súas análises microsociolóxicas, indica a renuncia intelectual ao modelo explicativo da gran teoría (Merton, 1980, p. 56-92). A descrición substitúe a explicación; a acción, a estrutura; e a antropoloxía, a historia. Nestas condicións, determinados conceptos tórnanse en tabús, e deles ningún tan representativo como o estudo do social desde o concepto de clase e os seus procesos de relación.

É lóxica a omisión da posición de clase en modelos teóricos funcionalistas, neofuncionalistas, etnometodolóxicos e, desde logo, nas exposicións ensaísticas da posmodernidade (Beyme, 1991, p. 143-181). Porén, resulta sumamente sorprendente este esquecemento en teorías que se sitúan na investigación histórico-social de paradigma dialéctico e, en concreto, na lóxica histórica herdada de Marx. Neste punto, os propios principios epistemolóxicos e metodolóxicos dos

que parte a Escola de Birmingham, e especificamente a segunda xeración, revelan múltiples paradoxos. De aí que unha reflexión adecuada sobre a teoría dos Estudos Culturais nos leve directamente a unha pregunta: baixo que categorías conceptuais ordena a realidade o culturalismo de Birmingham? Pregunta que se resumiría noutra máis evidente: segue a ser marxista a Escola dos Estudos Culturais?, ou como afirma James Curran:

No obstante, ha tenido lugar un cambio importante. El más destacado y globalmente significativo ha sido el continuo avance de los temas pluralistas dentro de la tradición radical, en particular el rechazo de los marcos explicativos totalizantes del marxismo, la reconceptualización de la audiencia como activa y creativa y el cambio de la estética política a una estética popular. Debido a que este revisionismo ha evolucionado como respuesta a un debate interno dentro de la tradición radical más que como respuesta directa a los textos pluralistas, el alcance del movimiento hacia la tradición pluralista se ha visto parcialmente oscurecido. Un cambio radical ha tenido lugar en la disciplina, y dicho cambio dará nueva forma –para bien o para mal– al desarrollo de los estudios culturales y de comunicación en Europa (Curran, 1988, p. 409).

Deste texto de Curran cumpriría comentar o matiz valorativo dese «para bien o para mal», co que se expresa a inestabilidade conceptual e a incerteza metodolóxica do culturalismo de Birmingham; pero, sobre todo, as dúbidas sobre a evolución futura dos estudos culturais e comunicativos. Xa que logo, ante estas vacilacións non queda máis solución que un sucinto repaso a outras posicións que se enmarcaron no enfoque histórico-dialéctico e que elaboraron unha investigación sobre os conceptos de ideoloxía, clase, o cotián e a cultura. Agora ben, no estudo sobre a conexión entre a ideoloxía e o cotián nada mellor que acudir ás teorías da Escola de Frankfurt e ao neoestruturalismo que retoma a distinción entre base e superestrutura.

As perspectivas teóricas marxistas sobre o cotián conducen, de novo, ás relacións entre ser social e conciencia. A esencial frase «o ser social determina a conciencia» resulta da distinción desde a que reconstruír todo o campo da conciencia postindustrial, desde os seus procesos históricos. Segundo esta concepción, a Escola de Frankfurt, desde a súa xénese, enmarca os actores sociais nas estruturas obxectivas (Adorno, 1986, p. 95-113). A reconstrución do cotián,

daquela, experimenta un proceso inverso na teoría crítica ao das formulacións dos Estudos Culturais.

En efecto, Adorno, Horkheimer e Marcuse sitúanse no poder de convencemento e adaptación que a sociedade tecnificada exerce sobre os cidadáns. A cultura-comunicativa, igual que a técnica ou a ciencia, entra a formar parte do complexo de institucións que manteñen un estado permanente de despersonalización cotiá. Neste punto, pois, centrará a Escola de Frankfurt unha das súas máis relevantes investigacións. Para Adorno, o home postindustrial está encerrado no universo da repetición (Adorno, 1966, p. 35-43). A repetición aparece como a clave do cotián. E así, a industria da conciencia –os monopolios comunicativos– aplicará con mestría a esixencia dunha existencia repetida nos seus esquemas mil e unha veces. A inmersión en tal devir dun non saber incompreensible volve ao individuo illado e en continua competencia irracional cos outros, como demostrou Adorno en *La personalidad autoritaria* (Adorno, 1965).

O desprazamento do neomarxismo –desde a primeira xeración de Frankfurt ata a primeira de Birmingham– cara ás dinámicas do cotián cómpre resitalo, pois, nunha teorización das novas características do control social colectivo (Abercrombie, Hill e Turner, 1987, p. 9-35). A industria da conciencia demostra a transformación das formas de dominio desde o modo de produción ao modo de comunicación. Este proceso sen precedentes obriga a repensar o paradigma marxiano en termos de como desde a existencia diaria se acatan os valores repetidos nunha dialéctica entre racionalidade e irracionalidade na que cada vez gaña máis terreo a última. Afrontar, daquela, a análise histórica da subxectividade foi a gran contribución dos fundadores dos Estudos Culturais, do mesmo xeito que o suxeito ideoloxizado pola razón instrumental significou unha categoría determinante para os iniciadores da teoría crítica. En ambos os dous casos, o poder infraestrutural remite ás novas formas de explotación psíquica e física da administración burocrática de monopolios. Pero mentres que nos de Frankfurt o cotián reflicte a esgazadura da sociedade capitalista e os seus fenómenos de racionalización, a razón cotiá dos autores de Birmingham desemboca nun simple esquema de acción especificamente centrado na traxectoria das culturas populares. A incidencia nos estilos de vida, as redes de sociabilidade e a construción da identidade que o Centre of Contemporary Cultural Studies desenvolve nas

súas investigacións explican acertadamente o universo de sentido das clases populares, pero non se deberían poñer tamén en correspondencia co universo de sentido das clases do bloque hexemónico? (Reinhard, 1997, p. 295-325).

Resulta evidente, nestas condicións, que o cotián no capitalismo postindustrial non se pode considerar como un asunto privado, nin sequera como mera responsabilidade do suxeito cando ata os seus tempos de lecer están planificados. Elevar a experiencia do actor social-popular á categoría central da realidade cultural, económica e política debilita os resultados sociolóxicos e teóricos non só da primeira xeración de Birmingham, senón, dunha forma especial, dos autores da segunda, que sobrevaloran a singularidade subxectiva de cada grupo estudado e as súas prácticas concretas. Deste modo, non se trata de contraponer a Frankfurt fronte a Birmingham, nin a Birmingham fronte a Frankfurt, senón de repensar unha concepción emancipadora do cotián. E, neste punto, a reconstrución do paradigma marxiano pasa por unha síntese de posicións, pero, tamén, por unha renovación e retorno da temática da existencia e da razón práctica.

Ao comezo deste estudo fixemos un repaso sobre como da reflexión verbo da existencia se pasou ao tema do cotián. As filosofías e socioloxías dialécticas de entre guerras mantiveron un significado de existencia no que as experiencias profundas (Benjamin, 1980) da vida non quedaban subsumidas no reduccionismo do cotián. A tensión entre o ser e o deber ser conformaba as necesidades compartidas da vontade racional. Razón teórica e razón práctica deberían converxer no ámbito da acción ética e política. Gramsci, por exemplo, evitou caer no idealismo do Lukács máis novo, precisamente ao darlle prioridade ao significado de cultura como praxe colectiva e non, simplemente, como interpretación subxectiva. É na carencia desta distinción práctica e crítica onde os Estudos Culturais quedan apresados nunha interesante socioloxía histórica que, porén, non avanza nunha fundamentación das mediacións da actividade histórica. Thompson, Williams, Hoggart e Hall reconstrúen case arqueolóxicamente o pasado cun certo realismo inxenuo, pero non pasan do ámbito da intencionalidade subxectiva. Hai, xa que logo, unha antropoloxía dos costumes, pero non atopamos unha reelaboración antropolóxica do ser social histórico. E na lóxica da construción culturalista das diferentes identidades detectamos unha perigosa estratexia da reconciliación ideolóxica das contradicións na sociedade do capitalismo tardío.

Por iso, unha reestruturación dialéctica do concepto do cotián require volver ao sentido forte de existencia, que se atopa na primeira teoría cultural da Escola de Frankfurt, e actualmente nalgúns neoestruturalismos, como é o caso de Bourdieu, que concibe as prácticas culturais en función do *habitus* e campo das diferentes formas de distinción das clases sociais (Bourdieu, 1988, p. 478-496). Así, a saída dos Estudos Culturais de caer en teorías superficiais semel-lantes ás da etnometodoloxía norteamericana ou nas análises transparentes da posmodernidade (Vattimo, 1990)²⁰ ten que provir da relación entre a existencia, o cotián e a lóxica da dominación colectiva. Para a teoría crítica clásica esta tripla conceptualización era inseparable, inda que tamén o era para os creadores do estruturalismo cultural-comunicativo. A síntese entre acción e estrutura pode quedar aclarada a partir da análise da lóxica da dominación que organiza a sintaxe do cotián, definida pola tendencia paulatina cara á desublimación da existencia. As dimensións irracionais desta intensifican, no postindustrialismo, a necesidade de dominar e de ser dominado. A estraña liberación que parece dar o consumo de mercancías e a súa ideoloxía comunicativa preserva as leis da orde social instaurada. O individuo perde así a súa individualidade, someténdose a unha integración en que se atopa aparentemente satisfeito. Aquí é onde hai que situar a destrución da existencia libre e autónoma. Baixo o imperio da tecnificación manipulada, a cosificación da vida diaria convértese no feito máis característico da sociedade de masas. Deste modo, a poboación recoñécese nos seus obxectos, nos produtos comerciais, na súa marca de automóbil ou de televisor. Chégase a unha ideoloxización antiideolóxica, é dicir, a ideoloxía faise patente a partir de estruturas comunicativas que funcionan xa como institucións de difusión de valores, símbolos e actitudes cada vez máis afastados da análise causal que foi o fundamento da conduta racional.

En suma, unha reconstrución dialéctica da teoría cultural que non queira ser pura abstracción nin tampouco descriptivismo anecdótico deberá articular unha reconstrución das novas formas da racionalidade instrumental no proceso de suxectivación irracional do coñecemento colectivo. Os procesos cosificadores do coñecemento e da existencia –económicos, políticos, comunicativos– deben

²⁰ Este libro é un exemplo típico da simplificada análise posmoderna da conexión comunicación e sociedade.

considerarse como a temática central desde a que establecer unha crítica cultural que non perde de vista as súas responsabilidades históricas. O programa, daquela, dunha renovación do estudo da cultura non pode ser unha aséptica narración de experiencias, senón unha teorización sobre as causas do que Adorno definía como consciencia debilitada. Para Adorno, «la consciencia debilitada, más esclava cada vez de la realidad, pierde poco a poco la capacidad para rendir esa tensión de la reflexión exigida por un concepto de verdad que no está cósmica y abstractamente frente a la mera subjetividad, sino que se despliega por medio de crítica, por fuerza de la mediación recíproca de sujeto y objeto» (Adorno, 1972, p. 94). Esta concepción optimista do poder da reflexión crítica non pode reconciliar o ser e o deber ser, e, moito menos, a existencia e o cotián degradado. A tensión da análise cultural que non queira ser antropoloxía de costumes ou ideoloxía da explotación de clases e de grupos ten que recobrar o significado de resistencia fronte á dominación da primeira Escola de Birmingham e de dialéctica negativa da inicial Escola de Frankfurt. A reconstrución dunha existencia non baleirada por unha rutina planificada repetidamente é a única garantía de que, finalmente, as múltiples dimensións da realidade sexan creadas por individuos activos cunha conciencia non alterada polo interese de minorías²¹ que tratan de relegar o significado histórico permanente que a cultura ten de civilización obxectiva e xenérica da especie. Nesta mediación entre civilización, individuo e sociedade estaría a concepción orixinaria e contemporánea do materialismo cultural.

²¹ Un libro suxestivo nesta análise, na liña dun marxismo renovado, é o de Göran Therborn (1989, p. 151-297).

BIBLIOGRAFÍA

- ABERCROMBIE, N.; S. HILL e B. S. TURNER: *La tesis de la ideología dominante*, Madrid, Siglo XXI, 1987.
- ADORNO, T. W.: *La personalidad autoritaria*, Bos Aires, Proyección, 1965.
- ADORNO, T. W.: *Televisión y Cultura de Masas*, Córdoba, Eudecor, 1966.
- ADORNO, T. W.: *Filosofía y superstición*, Madrid, Alianza, 1972.
- ADORNO, T. W.: *Bajo el signo de los astros*, Barcelona, Laia, 1986.
- ALTHUSSER, L.: *Escritos (1968-1970)*, Barcelona, Laia, 1975.
- ANDERSON, P.: *Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson*, Madrid, Siglo XXI, 1985.
- ANG, I.: *Watching Dallas*, Londres, Methuen, 1985.
- ANG, I.: *Living Room Wars. Rethinking Media Audiences for a Postmodern World*, Londres, Routledge, 1996.
- BATJIN, M.: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Madrid, Alianza Universidad, 1990.
- BARKER, M. e A. BEEZER (ed.): *Introducción a los estudios culturales*, Barcelona, Bosch, 1994.
- BAUDRILLARD, J.: *La sociedad de consumo*, México, Siglo XXI, 1974.
- BAUDRILLARD, J.: *Crítica de la economía política del signo*, México, Siglo XXI, 1982.
- BELL, D.: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza Universidad, 1982.
- BELL, D.: *Las Ciencias Sociales desde la Segunda Guerra Mundial*, Madrid, Alianza Universidad, 1984.
- BENJAMIN, W.: «Imaginación y sociedad» en *Iluminaciones I*, Madrid, Taurus, 1980.
- BOURDIEU, P.: *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1988.
- BURKE, P.: *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Universidad, 1991.
- CHOMSKY, N. e H. DIETERICH: *La aldea global*, Navarra, Txalaparta, 1997.
- CURRAN, J.; M. GUREVITCH e J. WOOLLACOT: *Sociedad y Comunicación de Masas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- CURRAN, J.; D. MORLEY e V. WALKERDINE: *Estudios culturales y comunicación*, Barcelona, Paidós, 1988.
- DAVIES, I.: *Cultural Studies and Beyond*, Londres, Routledge, 1995.
- DOBB, M.: *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, Bos Aires, Siglo XXI, 1972.
- ELSTER, J.: «Marxism, Funtionalism and Game Theory: The Case for Methodological Individualism», *Theory and Society*, n.º 11 (1982), p. 453-482.
- GARNHAM, N.: «Economía política y estudios culturales: reconciliación o divorcio?», *Causas y Azares*, Bos Aires, n.º 6 (1997).
- GERBNER, G.: *Communication, technology and social policy*, Nova York, John Wiley, 1973.
- GOFFMAN, E.: *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Bos Aires, Amorrortu, 1971.
- GOLDMANN, L.: *Para una sociología de la novela*, Madrid, Ayuso, 1975.
- GRAMSCI, A.: *Introducción a la Filosofía de la Praxis*, Barcelona, Península, 1970.
- GRAMSCI, A.: *Cultura y literatura*, Barcelona, Península, 1971.
- GRAMSCI, A.: *Antología*, México, Siglo XXI, 1977.
- GROSSBERG, L.; C. NELSON e P. TREICHLER (ed.): *Cultural Studies*, Nova York, Routledge, 1992.
- HALL, S.: *The Popular Arts*, Londres, Hutchinson, 1965.
- HALL, S.: «In defense of theory», en R. SAMUEL (ed.): *People's history and socialist theory*, Londres, Macmillan, 1981.
- HALL, S.: «La cultura, los medios de comunicación y el "efecto ideológico"», en J. CURRAN, M. GUREVITCH e J. WOOLLACOT: *Sociedad...*, *op. cit.*, p. 357-393.

- HALL, S.: «Significado, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas», en J. CURRAN, D. MORLEY e V. WALKERDINE: *Estudios...*, *op. cit.*, p. 27-63.
- HALL, S.: *The Hard Road Renewal. Thatcherism and the Crisis of the Left*, Londres, Verso, 1988.
- HALL, S.: «La cultura, los medios y el efecto ideológico», en J. CURRAN, M. GUREVITCH e J. WOOLLACOT: *Sociedad...*, *op. cit.*
- HALL, S.: «Codage-décodage», *Réseaux*, n.º 68 (1994), p. 27-39.
- HALL, S.; S. CRITCHER e T. JEFFERSON: *Policing the Crisis, «Mugging», the State and Law and Order*, Londres, Mcmillan, 1978.
- HALL, S.; D. HOBSON, A. LOWE e P. WILLIS (ed.): *Culture, Media, Language*, Londres, Hutchinson, 1980.
- HEDBIGE, D.: «El objeto imposible: hacia una sociología de lo sublime», en J. CURRAN, I. ANG: *Watching Dallas*, Londres, Methuen, 1985.
- HEIDEGGER, M.: *El Ser y el Tiempo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- HIRSCHMAN, A.: *Interés privado y acción pública*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- HOBBSBAWN, E. J.: *Primitive Rebels*, Manchester, Manchester University Press, 1959.
- HOGGART, R.: *The Uses of Literacy*, Nova York, Chatto and Windus, 1957.
- HOGGART, R.: *La Culture du pauvre*, París, Minuit, 1972.
- HOGGART, R.: *Speaking to Each Other*, Londres, Pelican Books, 1973.
- JONES, G.: *Social Darwinism and English Thought*, Sussex, Harvester, 1980.
- LUKÁCS, G.: *Estética*, Barcelona, Grijalbo, 1966.
- LUKÁCS, G.: *Obras completas*, Barcelona, Grijalbo, 1970.
- MANNHEIM, K.: *Ensayos de Sociología de la Cultura*, Madrid, Aguilar, 1957.
- MARCUSE, H.: *El hombre Unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1968.
- MARX, K.: *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Madrid, Alianza, 1995.
- MATTELART, A.: «La institucionalización de los estudios de la comunicación», *Telos*, Madrid, n.º 49 (1997).
- MATTELART, A. e A. DORFMAN: *Para leer el pato Donald*, México, Siglo XXI, 1972.
- MCRROBBIE, A.: «More!: nuevas sexualidades en las revistas para chicas y mujeres», en J. CURRAN, D. MORLEY e V. WALKERDINE: *Estudios...*, *op. cit.*, p. 263-297.
- MERTON, R. K.: *Teoría y estructura sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- MORLEY, D.: *Family Television, Cultural Power and Domestic Leisure*, Londres, Comedia ed., 1986.
- MORLEY, D. e V. WALKERDINE: *Estudios...*, *op. cit.*, p. 109-153.
- MORLEY, D.: *Televisión, audiencias y estudios culturales*, Bos Aires, Amorrortu, 1996.
- POLANYI, K.: *La gran transformación*, Madrid, La Piqueta, 1989.
- POULANTZAS, N.: *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, México, Siglo XXI, 1986.
- REINHARD, W.: *Las élites del poder y la construcción del Estado*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- ROSSI, I. e E. O'HIGGINS: *Teorías de la Cultura y métodos antropológicos*, Barcelona, Anagrama, 1981.
- SCHILLER, H.: *Información y economía en tiempos de crisis*, Madrid, Tecnos / Fundesco, 1986.
- SCHILLER, H.: *Los manipuladores de cerebros*, Barcelona, Gedisa, 1987.
- SCHILLER, H.: *Cultura. S.A. La apropiación corporativa de la expresión pública*, México, Universidad de Guadalajara, 1993.
- SCHUTZ, A. e T. LUCKMANN: *Las estructuras del mundo de la vida*, Bos Aires, Amorrortu, 1977.
- TERRY EAGLETON: *Ideologie*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1993.

- THERBORN, G.: *¿Cómo domina la clase dominante?*, México, Siglo XXI, 1989.
- THOMPSON, E. P.: *Whigs and Hubsters*, Harmondsworth, Penguin, 1975.
- THOMPSON, E. P.: *William Morris: From Romantic to Revolutionary*, Londres, Merlin, 1977a.
- THOMPSON, E. P.: *William Morris. Arte y sociedad industrial*, Valencia, Fernando Torres, 1977b.
- THOMPSON, E. P.: *La formación de la clase obrera. Inglaterra: 1780-1832*, t. I, Barcelona, Laia, 1977c.
- THOMPSON, E. P.: *Tradición, revuelta y consciencia de clase*, Barcelona, Crítica, 1979.
- THOMPSON, E. P.: *Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica, 1981.
- THOMPSON, E. P.: «La defensa de la Gran Bretaña», *Debats*, Valencia, n.º 4 (1982).
- THOMPSON, E. P.: *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Grijalbo, 1984.
- THOMPSON, E. P.: «La formación de una clase dominante», *Debats*, n.º 45 (1993), p. 119-123.
- TÖNNIES, F.: *Comunidad y Sociedad*, Barcelona, Península, 1987.
- URRY, J.: *The Anatomy of Capitalist Societies*, Londres, Macmillan, 1981.
- VAN PARIJS, P.: *¿Qué es una sociedad justa?*, Barcelona, Ariel, 1993.
- VATTIMO, G.: *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 1987.
- VATTIMO, G.: *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990.
- VON BEYME, K.: *Teoría Política del Siglo XX. De la Modernidad a la Post-modernidad*, Madrid, Alianza Universidad, 1991.
- VV. AA.: *Análisis estructural del relato*, Bos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1974.
- VV. AA.: *Los marxistas ingleses de los años treinta*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1988.
- WALKERDINE, V.: «La cultura popular y la erotización de las niñas», en J. CURRAN, D. MORLEY e V. WALKERDINE: *Estudios...*, *op. cit.*, p. 481-497.
- WALKERDINE, V.: «Sujeto a cambio sin previo aviso: la psicología, la posmodernidad y lo popular», en J. CURRAN, D. MORLEY e V. WALKERDINE: *Estudios...*, *op. cit.*, p. 170.
- WARNOCK, M.: *Existentialism*, Oxford, Oxford University Press, 1970.
- WEBER, A.: *Historia de la Cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- WILLIAMS, R.: *The Long Revolution*, Harmondsworth, Penguin, 1965.
- WILLIAMS, R.: *Los medios de comunicación social*, Barcelona, Península, 1978.
- WILLIAMS, R.: *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1980.
- WILLIAMS, R.: *Cultura. Sociología de la Comunicación y del Arte*, Barcelona, Paidós, 1982.
- WILLIAMS, R.: *Culture and Society*, Nova York, Harper and Row, 1996.
- WILLIAMS, R.: «Notes on Marxism in Britain since 1945», *New Left Review*, n.º 100 (1996-1997).
- WILLIS, P.: *Profane Culture*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978.
- WINSHIP, J.: *Inside Women's Magazines*, Londres, Pandora, 1987.
- WOLF, M.: *Sociologías de la vida cotidiana*, Madrid, Paidós, 1982.