

**LA ESCUELA DE BIRMINGHAM: LA SINTAXIS DE LA  
COTIDIANIDAD COMO PRODUCCIÓN SOCIAL DE LA CONCIENCIA**  
**Blanca Muñoz**

**SEMINARIO INTERDISCIPLINAR O(S) SENTIDO(S) DA(S) CULTURA(S)**

**Un diálogo aberto sobre o presente e futuro da Cultura**

**Coordinado por Ramón Maiz**

**CONSELLO DA CULTURA GALEGA**

---

**XOVES 26 DE MARZO ÁS 17 HORAS NO CONSELLO DA CULTURA GALEGA**

## BLANCA MUÑOZ

Licenciada en Filosofía, Ciencias Políticas e Socioloxía. Doutorouse na Universidade Autónoma de Madrid coa tese: *Ontología dialéctica en la filosofía de Th. W. Adorno y H. Marcuse* (1983). Actualmente é profesora titular de *Teoría Sociológica Contemporánea*, *Sociología del Conocimiento*, y *Sociología de la Cultura de Masas* na Universidad "Carlos III" de Madrid, logo de exercer de profesora titular de *Teoría de la Comunicación de Masas* na Universidade do País Vasco durante sete anos (1983-1990).

Foi premio de Investigación Científica no ano 1982. Entre as súas publicacións pódense citar os libros seguintes: *Cultura y Comunicación. Introducción a las teorías contemporáneas* (1989). *Teoría de la Pseudocultura. Estudios de Sociología de la Cultura y la Comunicación de Masas* (1995). *Whose Master`s Voice? The Development of Popular Music in Thirteen Cultures* (1997). *Theodor W. Adorno: Teoría Crítica y Cultura de Masas* (2000). *La Cultura Global. Medios de Comunicación, Ideología y Cultura en la sociedad globalizada* (2005). *Modelos Culturales. Teoría Sociopolítica de la Cultura* (2005). Ademais, publicou numerosos estudos e artigos sobre a ideoloxía, a cultura e o coñecemento colectivo na sociedade contemporánea.

## **LA ESCUELA DE BIRMINGHAM: LA SINTAXIS DE LA COTIDIANIDAD COMO PRODUCCIÓN SOCIAL DE LA CONCIENCIA**

### **INTRODUCCIÓN:**

El creciente interés suscitado por la teoría de los Estudios Culturales de la Escuela de Birmingham no deja, no obstante, de provocar polémicas y posiciones enfrentadas (1). Por un lado, sus defensores reivindican la novedad de replantear temas que, o bien habían sido soslayados por la historiografía y sociología dominantes como, por ejemplo, el análisis de la identidad y las nuevas identidades en una sociedad post-industrial compleja y multiculturalista. Sus detractores, desde otra perspectiva, subrayan que tanto temática como metodológicamente estamos ante "el eterno retorno de lo mismo"; esto supondría que la renovación de los Estudios Culturales no sería sino parcial e incompleta. Su aportación a la Ciencia Social, y específicamente al paradigma marxista, fragmenta lo que conceptualmente estaba armonizado. La superestructura ideológica quedaría separada de sus bases económicas y materiales, produciéndose una doble articulación en la que lo cultural se autonomiza tan excesivamente que rompe el sentido de *mediación* característico del esquema marxiano (2).

Un ejemplo de la primera posición la representa James Curran cuando en su libro *Sociedad y Comunicación de Masas*, presentando el artículo 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, para el entendimiento del papel de los medios de comunicación en el mantenimiento y reproducción de la ideología dominante de una sociedad".(3)

Hall resalta en su estudio la mutación que los Estudios Culturales han acentuado en la espinosa cuestión de la interconexión entre acción cultural-comunicativa y acción ideológica. James Curran, siguiendo a Hall, reiterará la innovación de dar autonomía al funcionamiento ideológico en la sociedad mediática. Frente a la afirmación de Curran, los críticos de la Escuela de Birmingham como N. Garnham y L. Grossberg acentúan sus ataques a los Estudios Culturales, ya 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 gran medida como un esfuerzo de persuasión destinado a que los individuos se construyan a sí mismos como consumidores, y no como productores."(4)

Entre estas dos posiciones divergentes se evalúan hoy las ambivalencias del culturalismo de Birgminham. Ante la cada vez más extensa bibliografía y las numerosas compilaciones (5), el objetivo prioritario, por tanto, de este estudio será valorar las aportaciones, pero también las carencias, de las contribuciones de Birgminham a los debates contemporáneos sobre el rol de la cultura en las dimensiones económicas y sociopolíticas neocapitalistas. Sin embargo, la rica producción intelectual de la Escuela requiere situar un *campo de trabajo* desde el que hacer una aproximación teórica más abarcable de sus contribuciones. Numerosos son los ámbitos de investigación en los que se han movido los Estudios Culturales, desde aspectos sobre la formación de la clase obrera como ha sido la obra de Edward P. Thompson, hasta la reflexión sobre la literatura y el marxismo como llevó a cabo Raymond Williams, el arte popular estudiado por Stuart Hall o la evolución de la cultura obrera reexaminada por Richard Hoggart, todos ellos componentes de la *primera generación*; mas para una comprensión global de la escuela se hace objetivo prioritario definir una problemática desde la que poder interrelacionar a unos autores con otros, y asimismo a la "primera generación" con la "segunda" y casi "tercera" de nuestros días.

Ese acotado campo de trabajo se armoniza cuando se observa que la gran novedad de estos Estudios estuvo en la búsqueda de la explicación de los muy variados elementos que articulaban *la cotidianidad* en la primera formación de la sociedad industrial, y su tránsito y evolución hacia la sociedad post-industrial de masas (6). Lo cotidiano se convierte entonces en el núcleo fundamental para caracterizar las otras dinámicas colectivas que consolidan un tipo de sociedad que para los sociólogos conservadores (7) se define como post-industrial tecnológica, y para los últimos neoestructuralistas como de la post-modernidad. Entre estas posiciones, los culturalistas se orientan hacia la *determinación ideológica* como estructura fundamental de la organización subyacente de lo social. Nuestro ánimo a este respecto, pues, se plantea en una doble dimensión. En primer lugar, discutir las diferentes perspectivas que sobre lo cotidiano - como concepto unificador de los estudios de Birgminham- han llevado a cabo sus representantes más centrales, para, en su segundo momento, establecer una comparación con otras perspectivas teóricas que, también, teniendo como telón de fondo las nuevas modalidades culturales y los efectos de la comunicación de masas, han reconstruido el problema de lo cotidiano en el contexto histórico del capitalismo tardío.

## **DE LA EXISTENCIA ABSTRACTA A LA EXISTENCIA CONCRETA**

El pensamiento del siglo XX no puede entenderse sin la continuada reflexión sobre el tema de la *existencia*(8). La existencia *subjetiva* se impone al planteamiento hegeliano de la *objetivación de la conciencia* en la reflexión teórica y filosófica de principios y mediados del siglo, y como una consecuencia de los factores históricos que llevarán a las dos guerras mundiales. Esta postura subjetivista convierte a gran parte de la reflexión filosófica y social en una consideración intelectual sobre la vida cotidiana de los sujetos. La angustia en la cual la existencia se debate, es presentada como un puro problema de la "realidad inmutable de la esencia humana". Con lo cual los procesos económicos, políticos, sociales y culturales ceden el paso a la ideología de "la intransformable naturaleza" del hombre (9).

La teoría heredera de la dialéctica marxiana combate precisamente, desde comienzos del siglo, el ascenso filosófico y sociológico de la interpretación abstracta de la existencia. Por un lado, la Fenomenología husserliana y, asimismo, la aparición del Existencialismo, -en su versión más característica, la de Heidegger-, significan una concepción de la existencia radicalmente alejada de lo cotidiano. El *Dasein* es entendido, en razón de su ser determinado por la existencia, en sí mismo como una *realidad ontológica*. como expresa Heidegger en *El Ser y el Tiempo* (10). El *Ser-ahí* aparece en el existencialismo heideggeriano como el remedio de toda teoría. De este modo, la explicación abstracta de la existencia gira con un fin declarado: constituir una ontología que partiendo de una vaga comprensión del ser, permita y llegue a una determinación completa y plena del *ser*. Pero el sentido del *ser*, así como el concepto de subjetividad, se hace tan evanescente que hablando del todo se acabará hablando de la *nada*. En efecto, el ser y la subjetividad se aunarán en la existencia humana individualizada, existencia que se separa de su contexto histórico, apareciendo como el resultado de potencialidades abstractas, más que como resultado de procesos objetivos.

La separación radical del sujeto y del objeto que llevarán a cabo tanto el Existencialismo como la Fenomenología, tenía su entronque con el Vitalismo que un siglo antes desarrollaron Schopenhauer y Nietzsche (11). La transmutación de la vida y de los valores que la Filosofía de la Vida nietscheana propugnaba, situaba, de nuevo, la existencia como el centro de la reflexión intelectual. Pero bajo el ampuloso concepto de *vida* se encubría *el darwinismo cultural* y *el elitismo político y social*. Las alusiones de Schopenhauer o de Nietzsche a la sociedad industrial se harán siempre en forma despectiva a la existencia diaria del naciente proletariado y de los movimientos revolucionarios, incluido el sufragismo, que se identifican con la "decadencia cultural de Occidente", como Oswald Spengler expondrá en su, desgraciadamente, influyente libro. Lo cierto, es que el siglo XX se abre con un interés especial por aclarar el sentido del concepto de *existencia*, en un evidente intento de hacer frente a la rotundidad del análisis marxiano. Marx es el referente oculto en gran parte de los debates fenomenológicos y

heideggerianos sobre "el ser" y "los entes". Pero, tras el oscuro lenguaje -la "jerga de la autenticidad", como irónicamente lo denominó Adorno- no se puede olvidar la función ideológica que traerá aparejada, para el nazismo y el fascismo, la enunciación del *Dasein*, del *ser-ahí*, para la muerte. Dos guerras mundiales harán tristemente realidad este concepto abstracto de existencia.

Frente al intelectualismo ideologizante, las diferentes corrientes del marxismo recomponen el análisis de las condiciones objetivas de existencia individual y social. La aparición de los *Manuscritos de Economía y Filosofía*(12) imprimen un giro nuevo a la antropología marxiana. El *ser social determina la conciencia*, tal y como se afirmaba en *La contribución a la crítica de la economía política*, pero, asimismo, la conciencia no puede desvincularse de unos ideales de transformación. El concepto de *emancipación* entraba en el marxismo heterodoxo, o bien como *esperanza y utopía* en la obra de Ernst Bloch, ya como investigación sobre la *cosificación* en Lukács, o como crítica del *autoritarismo administrado* como plantean los teóricos críticos en el inicio del Instituto para la Investigación Social. De este modo, *emancipación* lleva a *existencia* desde la perspectiva neomarxista de las primeras décadas del siglo. Sin embargo, los ideales revolucionarios van a chocar frontalmente, tras el final de la segunda guerra y la derrota del nazismo, con la edificación de un tipo de sociedad en donde el productor se convierte en receptor-consumidor. La sociedad de consumo de masas, paradójicamente, resulta el anverso de los vitalismos y de los subjetivismos, y presentándose como la "sociedad del individuo" consolida unos estilos de vida que homogeneizan a la población, ahora clasificada en forma de "masas".

En estas condiciones, se hace imprescindible *la vuelta a lo cotidiano*. Es aquí en donde el marxismo se fraccionará en corrientes, y frente a una poderosa sociología funcional-conductista dominante(13), los debates sobre el qué es la cotidianidad y cuáles son sus procesos cobra mayor relevancia. Para la Teoría Crítica, lo cotidiano se explicará desde una formulación macroestructural en la que no se pierde de vista en ningún momento la conformación del nazismo en la sociedad de masas(14); para los estructuralistas, el consumo es el fundamento de la existencia colectiva(15). Y, es aquí en donde el marxismo inglés, volverá a su tradición literaria como basamento desde el que reconstruir el universo de la vida cotidiana.

## **LA "PRIMERA GENERACIÓN": IDEOLOGÍA Y ESTRUCTURAS DE LA COTIDIANIDAD.-**

Del análisis filosófico de la existencia, la investigación sociológica sitúa en el concepto de *cotidianidad* uno de los núcleos temáticos centrales para comprender la organización social. Se puede afirmar que la gran transformación de la Ciencia Social será la mutación del significado

filosófico de *existencia* en la dirección de un replanteamiento de lo cotidiano. El *ser* existencialista del período de entreguerras y de las décadas de los años cincuenta y sesenta queda desplazado ante el avance de los empirismos y neopositivismos, pero especialmente ante el avance de los paradigmas sociológicos que sustituyen de una forma paulatina las reflexiones conceptuales propias del análisis filosófico. La Sociología funcionalista, -considerada como la filosofía del post-industrialismo de la misma forma que la Teología en la sociedad medieval sustituyó a la filosofía clásica-, desdeñará los procesos microsociológicos, y rechazará vehementemente las construcciones intelectuales en las que el sentido de explicación desde *la totalidad* interrelacionen acción y estructura. Desde el final de la Segunda Guerra Mundial el modelo parsoniano y funcional-conductista de interpretación social se constituye en el paradigma dominante, desplazando como "metafísicos" al resto de perspectivas y de temáticas "no coincidentes" con la nueva situación geopolítica surgida tras el conflicto. Solamente las corrientes de inspiración marxista persisten en la defensa de una convergencia entre *estructura* y *acción*, continuándose en la indagación sobre la dialéctica entre *objeto* y *sujeto*.

La Teoría Crítica, en este sentido, mantuvo desde su fundación una síntesis entre Freud y Marx que expresará los nuevos fenómenos de la sociedad de masas. Fenómenos en los que *fetichismo* y *cosificación* remiten a una nueva formulación de las interacciones entre objeto y sujeto. Desde la posición crítico-dialéctica, la *alienación* media entre estructuras objetivas y acciones individuales. A partir de este concepto mediador, el marxismo continental, fundamentalmente el alemán y el francés, reconstruirá el problema de la ideología como *ideologización masiva efectuada desde estructuras comunicativas industrialmente planificadas*. La inversión del modelo marxiano de infraestructura-superestructura explicará los fenómenos de un post-industrialismo en el que *la conciencia colectiva* se inserta y da origen a la industria de la conciencia estadísticamente cuantificada en forma de audiencias (16).

La alteración del modelo clásico marxiano de base y supraestructura que se realiza, es explicable en la sociedad de masas desde el momento en el que la superestructura ideológica desarrolla unas formas productivas e industriales económicas que conllevan una nueva división internacional del trabajo y la formación de unas poderosísimas empresas comunicativas de carácter monopolístico. Para Adorno, Horkheimer y Marcuse, máximos representantes de la renovación del modelo *supra-infra*, la ideología se objetiva, por primera vez, en instituciones difusoras de mensajes y contenidos fabricados con sistemas tayloristamente estandarizados. Este planteamiento de transformación del esquema marxiano va a caracterizar las diferentes corrientes del marxismo que desde la década de los años veinte se van desarrollando.

Del mismo modo que el marxismo crítico presenta un sentido fuertemente entroncado en Hegel, el marxismo estructuralista francés vincula a Marx con Freud a través de un Saussure sociologizado. La crítica de la economía del signo remite a una sociedad de consumo de masas

en la que la superestructura actúa como *génesis ideológica de necesidades colectivas*. Para Baudrillard, la ideología construye discursos, mientras que para Althusser edifica *aparatos* que conforman las estrategias de dominación del bloque hegemónico (17).

Precisamente será Gramsci-Althusser(18) la referencia subyacente del marxismo inglés. En la dicotomía entre *acción-estructura* y *superestructura-infraestructura*, los teóricos británicos optarán por introducir la temática *micro* frente a la *macroestructural*. Este cambio de perspectiva necesita un análisis pormenorizado, puesto que este marxismo se constituye desde tradiciones intelectuales muy diferenciadas del francés y alemán. La crítica estética y literaria conformarán una revisión en la que la tensión entre lo micro y lo macro, y la acción y la estructura van a modificar el trabajo historiográfico.

A continuación, se hará una revisión de las "dos generaciones" culturalistas en la temática de la existencia, categorizada como *vida cotidiana*, con el objetivo de establecer una comparación sobre la validez teórica del modelo de los Estudios Culturales y su influencia en la Sociología de la Cultura de nuestros días. Así, en primer lugar, se expondrán las diversas concepciones que sobre la cultura y la cotidianidad mantuvo la "primera generación" de Birmingham, para pasar después, a las transformaciones que de esta temática ha llevado a cabo la "segunda generación".

### ***EDWARD P. THOMPSON: DE LA CRÍTICA LITERARIA A LA CRÍTICA SOCIAL.***

Uno de los rasgos distintivos del marxismo inglés frente al resto de marxismos fue la búsqueda de una síntesis reconstructiva entre estructuras económicas y políticas y *estructuras profundas de la existencia*. La conciencia de clase no puede desvincularse de las tradiciones populares y de los recuerdos de una memoria colectiva que aporta transparencia interpretativa a relaciones sociales y económicas más amplias. Desde los fabianos y la Sociedad Fabiana, fundada en 1884, hasta la obra del novelista utópico William Morris(19), el socialismo británico se enmarca en unos puntos de referencia que tratan de resituar lo cotidiano en lo social. La especificidad, pues, de este proyecto consistirá en romper con el modelo dualista que diferencia entre "una sociedad del trabajo" y "una sociedad de vida diaria". La coexistencia de los dos ámbitos de existencia desplaza el análisis desde la fábrica a la casa familiar y desde aquí a las esferas del ocio y de la cultura popular.

Si bien es cierto que la reinterpretación historiográfica de la *historia abierta* tuvo su origen en las investigaciones de la Escuela de Chicago, su traslación al marxismo, sin embargo, es obra de Frank Raymond Leavis y de Edward P. Thompson. Como ya ha sido subrayado por un autor tan relevante como Mattelart, Leavis incorpora la cultura popular como punto de partida desde el que rehacer la creación innovadora de la *cultura profunda*(20). Su propia



trayectoria es un ejemplo de reedificación de lo popular frente al elitismo cultural que desde los años treinta se consolida en Europa. El grupo de Bloomsbury representa la visión despreciativa de lo cotidiano. El esteticismo de la alta sociedad inglesa de entreguerras oculta una reorganización defensiva de los grupos de poder, del mismo modo que en el continente fascismo y nazismo suponen su organización económica-política. Pero en el país en el que Marx había pasado gran parte de su vida, no podía concebirse un elitismo minusvalorador de la cultura colectiva. Ello se observa en el desarrollo de la propia obra de Leavis y del grupo creado alrededor de la revista *Scrutiny* (1932-1952). Desde su obra de recuperación de la literatura de D.H. Lawrence frente a quienes la denigran por fatuo intelectualismo o por indigna pornografía, Leavis introduce lo social en la crítica literaria. *La Gran Tradición* y *La búsqueda común*, redactadas en 1948 y 1952 respectivamente, suponen el retorno al análisis de la literatura como producción histórica que hunde sus raíces en la historia del pueblo. La recreación que Leavis hace de la obra de Dickens en su *Dickens the Novelist* no deja dudas sobre su perspectiva de reivindicación de la *gran tradición de lo cotidiano* en el arte.

Si Leavis aglutina alrededor de *Scrutiny* un grupo de discípulos de gran influencia en la reforma de la educación y docencia inglesa, no obstante será Edward P. Thompson quien imprima el giro de historia abierta a la Historia Social. La investigación de Thompson se plantea como investigación alternativa no sólo de la historia academicista oficial, sino a la vez de una historiografía marxista que va quedando anquilosada, de manera que su conversión en ideología se percibe como el resultado más evidente de su monolitismo. Para Thompson, la *experiencia humana* resulta el punto de partida de una exploración que amplíe el paradigma marxiano y posibilite la incorporación de tradiciones teóricas como marco en las que recoger las nuevas experiencias de la cultura popular, esto es, de la clase obrera. 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 irremediamente. 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."(21)

Con *La formación histórica de la clase obrera. Inglaterra: 1780-1832*, se abre un gigantesco cuadro en el que se dibujan *las experiencias subyacentes* de la Historia. Y en esas experiencias, lo cotidiano expresa los intereses, las experiencias sociales, tradiciones y sistemas de valores que, como afirma Thompson, definen a una clase a partir "de la disposición a

comportarse como una clase definiéndose a sí misma en sus acciones y en su conciencia en relación a otros grupos de personas".

Luego el marxismo inglés va a optar por el individuo en vez de por la estructura, por la acción que puede interpretarse frente al realismo explicativo de la institución. En consecuencia, el modelo histórico interpretativo sustituye paulatinamente al de carácter estructural. Pero, la pregunta no puede dejar de ser: ¿por qué la cotidianidad deviene en el eje de una nueva Historia Social que culmina en la escuela de los Estudios Culturales?

### ***COTIDIANIDAD Y EXPERIENCIA COLECTIVA***

En la primera generación de la Escuela de Birmingham, foco de los Estudios Culturales y de las teorías posteriores de historia oral, el interés se concentra en el debate sobre la interrelación entre *la realidad histórica y la realidad social*. Demarcar los límites entre ambos niveles requiere romper con los antagonismos que un materialismo histórico mecanicista había establecido de una manera artificial. La solución al antagonismo entre la lógica de la Historia y la lógica de lo social necesariamente tenía que ser situada en una síntesis entre historiografía y sociología. La sociologización de la Historia será la aportación determinante de Edward P. Thompson. Pero para saltar las barreras disciplinares y abrir los dualismos explicativos, el punto de inflexión no puede dejar de ser otro que el análisis de los *espacios de lo cotidiano*(22). Se puede afirmar en una primera aproximación que la renovación y aportación del marxismo inglés va a provenir de la introducción y vuelta a la realidad empírica y concreta. Lo social deja de ser teorización y se convierte en *reconstrucción*. Así, *La formación histórica de la clase obrera*, acentúa las vivencias en las que se encuentran insertados los sujetos.

La cotidianidad, pues, pasa a ser *la mediación* entre lo histórico y sociológico. Ahora bien, qué entiende Thompson por "lo cotidiano" y cómo su formulación pasa después a la teoría de los Estudios Culturales.

En el texto anteriormente citado *la clase* se identifica con *la experiencia* y la experiencia equivale a *lo cotidiano*. Para Thompson, "la consciencia de clase es la manera como se traducen a términos culturales, encarnándose en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales". Es desde este planteamiento desde donde se introduce *la cultura* como criterio de identidad grupal. Lo cotidiano remite al entramado no sólo de las relaciones productivas cuanto a unas formas compartidas de entender la realidad. Los niveles de conciencia, por tanto, se superponen a las condiciones de vida, destacándose de una forma preferente lo valorativo frente a lo productivo. El viraje hacia lo cultural como alternativa a un estrecho materialismo histórico significa diluir las relaciones económicas y destacar los elementos familiares, educativos, urbanos, festivos..., impulsando en exceso lo subjetivo. La conciencia

popular y la conciencia de clase obrera se hacen equivalentes. Y, a la vez, la memoria colectiva se hace práctica cotidiana. Sin embargo, Thompson no olvida que la cotidianidad popular está hecha de resistencias y oposiciones. La estructura de *La formación de la clase obrera* no deja dudas a este respecto. En la primera parte se explica la cultura política y las tradiciones de lucha frente a la industrialización. La segunda parte se centra en la cotidianidad a través de la multiplicidad de aspectos de la vida como son la vida en comunidad, el ocio y la familia, a la par que las nuevas formas de explotación. En la tercera parte, Thompson sitúa la nueva cultura política y de lucha que desarrolla la clase obrera. En la obra, considerada desde un punto de vista global, subyace un humanista sentimiento de solidaridad. Mas, las nuevas relaciones de explotación y alienación que introduce el capitalismo, se disuelven en esas pormenorizadas descripciones de las acciones interpersonales. La microhistoria, pese a su innovación metodológica enriquecedora, se acaba sobreponiendo al punto de vista dialéctico con las grandes estructuras.

En consecuencia, Thompson culmina el trabajo de la historiografía inglesa que, desde 1946, habían iniciado Eric Hobsbawn, Rodney Hilton, Christopher Hill y que con la revista *Past and Present* investigarán la vida cotidiana a partir de la conciencia social(23). La primacía dada a los valores será su gran aportación. De ahí que la cotidianidad se comprenda como:

- El sujeto individual y sus experiencias más habituales y constantes.
- Las mediaciones simbólicas e imaginarias que en formas de tradiciones influyen en las actitudes vivenciales.
- Las formas de vida y sus transformaciones en un período temporal específico, no olvidemos, por ejemplo, que el libro de Thompson sobre la clase obrera recorre cuarenta años de la formación de ésta.
- Las resistencias y disidencias que ante la dominación social defiende la cultura popular y su autonomía.

Con Thompson queda constituido el punto de vista que privilegia al sujeto como eje central desde el que transformar las estructuras. Su obra posterior, sobre todo, *Whigs y cazadores* (1975) y *Tradición, revuelta y conciencia de clase* (1979) replantean las relaciones entre clase social, conciencia de clase y movimiento político social, pero regresado al entronque de la indagación de lo cotidiano con la teoría gramsciana y, en especial, el estudio del *bloque hegemónico* como salida del modelo mecanicista y la consiguiente recuperación de la temática de la dominación colectiva y sus efectos en la vida diaria.

*Whigs y cazadores*(24) supone la investigación más pormenorizada sobre la vida cotidiana rural inglesa de principios del siglo XVIII. Es en este trabajo en donde la dialéctica entre la experiencia de quien domina y la de quienes son dominados se describe a partir del tema de la caza furtiva. La cotidianidad de los cazadores furtivos necesita de la caza como forma de

sobrevivencia, mientras que para la aristocracia -los *whigs*- significa una forma de diversión y de ocio en los que los valores de linaje se entremezclan con los de conquista, siguiendo un esquema valorativo casi medieval. Resistencias y dominaciones, empero, entran en tensión cuando la propiedad se consolida como el derecho de derechos de la sociedad burguesa emergente. Es en este momento, donde el castigo a la caza furtiva altera un tipo de cotidianidad tradicional y heredada del sentido comunal medieval. Para Thompson, dos culturas entran en colisión y, especialmente, dos modos de entender la experiencia de la vida rural. Para el campesino y cazador, los venados son parte de su economía, entendiéndolo por ésta, una economía *moral* que, de ningún modo, es la economía productiva de una clase aristocrática que se conforma ya como burguesía. La conclusión del libro no puede dejar de considerar cómo el orden social apelará al valor de lo prohibido como forma defensiva de un sistema que se va a articular sobre la desigualdad económica. Los significados divergentes de *propiedad* crean unas interpretaciones culturales radicalmente antagónicas según el grupo construya su experiencia. Y, en el caso de la caza furtiva, para el grupo dominado es parte esencial de su sobrevivencia material frente al sentido lúdico y simbólico que establece el grupo dominante. Resistencia y dominación son los ejes en los que Thompson enmarcará su percepción de la existencia diaria.

La cotidianidad es poliédrica. Foucault, desde un estructuralismo heterodoxo, destacará la íntima conexión entre poder, control y cotidianidad. Sin embargo Thompson no avanza en esta dirección en sus obras posteriores. Tras la salida de Thompson del Partido Comunista, en 1956, su obra se escora hacia un laborismo de izquierdas que le hace entrar en una dura polémica con los estructuralismos en obras como *Miseria de la teoría* y los *Escritos a la luz de la vela*. En ambos libros, se defiende un tratamiento subjetivista de la Historia. La acción cada vez se va contraponiendo más a la estructura. Lo cotidiano ganará terreno en sus últimas producciones - *Protesta y sobrevive*, *Opción cero* y *La guerra de las galaxias*(25), todas ellas escritas en la década de los años ochenta- y en las que Thompson tratará de temas de actualidad como el pacifismo, el ecologismo o las posibilidades de pervivencia de la especie humana en el planeta. El manifiesto más evidente sobre la defensa a ultranza del sujeto individual se expresa en *Nuestras libertades y nuestras vidas*, publicada en 1986. Aquí, Thompson reivindica la cotidianidad a partir de una incorporación de un humanismo socialmente comprometido. Desde *La formación de la clase obrera...* hasta su muerte en 1993, hay que subrayar la evolución de su concepción de lo diario, considerado como resistencia al poder.

En uno de sus últimos trabajos, Thompson exponía la antítesis de lo que había sido su trabajo más conocido sobre la formación de la clase obrera. En un artículo sobre el libro de Linda Colley *Britons: Forging the Nation 1707-1837*, publicado en 1992, Thompson titulaba su crítica *La formación de una clase dominante*(26), y en ella expresaba tres décadas después de su obra fundamental, su 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*". De este modo, *el conflicto* queda como el eje del estudio de la cotidianidad en la teoría thompsoniana. La vida diaria de las diferentes clases significaba experiencias diversas y distantes entre sí. La experiencia tenía que devenir en un concepto complejo de múltiples dimensiones según "la formación de las clases". La cuestión entonces de lo cotidiano traspasará las fronteras de la acción concreta y requerirá dirigirse hacia procesos en los que estructura y acción confluyesen; es decir: hacia *la ideología*. Como consideraba Thompson en *La política de la teoría*: "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"(27). A partir de este momento, ideología y cotidianidad cierran un círculo que la primera Escuela de Estudios Culturales examinará de una manera incansable. Con la aportación historiográfica de Thompson las grandes líneas de investigación de Birminham quedan abiertas. Sólo que ahora ya no será la cultura popular y la cultura de las clases subordinadas, sino que la cultura industrializada de masas va a requerir una transformación de los instrumentos conceptuales y de las estrategias metodológicas del primer inicio de la historiografía cultural.

### **RAYMOND WILLIAMS: DE LA "ALTA CULTURA" A LA CULTURA DE MASAS**

Los aciertos y vacilaciones del modelo thompsoniano van a tratar de ser corregidos por Raymond Williams, Stuart Hall y Richard Hoggart. Con ellos, el paradigma culturalista se consolida y estructura. Y en esta articulación, la cuestión central será la investigación sobre *la fase* en la que ha entrado la cuestión de la cultura, sus contradicciones y relaciones con las nuevas formas de organización de las masas. Las respuestas que tanto Williams, Hall y Hoggart adecúen a esta cuestión, son, al mismo tiempo, replanteamientos sobre los marcos de la cotidianidad en la actividad de unos ciudadanos a los que se les reconocen unos derechos políticos como elementos básicos de su ciudadanía, pero con la paradoja de que, a la par, se desarrollan unas industrias de la ideología que socializan despolitizadamente a la población. El interrogante, por consiguiente, que permite establecer un hilo conductor entre unos autores y otros de la Escuela de Birminham no puede dejar de ser otro que cómo se producen las nuevas *experiencias* que debilitan -cuando no, eliminan- la pertenencia y la identidad a una clase social específica y, asimismo, en qué grado la existencia diaria está condicionada por una difuminación progresiva de las "experiencias profundas" de la vida, tal y como las denominaba Benjamin, para pasar a unos tipos de ciudadanos cuya realidad se limita al reforzamiento de *lo banal*.

Los términos de *identidad* y *cotidianidad*, a menudo, se asimilan en la teoría birminghamsiana, pero los marcos conceptuales que son propuestos por cada autor posibilitan una multiplicidad de dimensiones de gran relevancia interpretativa. Y del mismo modo que, con la obra de Thompson, el concepto de *experiencia* servía para delimitar el significado de "clase social" y sus interacciones diarias, así para Raymond Williams, la construcción de *un materialismo cultural* podía aportar nuevas variables al estudio del sistema de las actividades cotidianas.

Mientras que *La formación de la clase obrera...* se interesó por romper con una historiografía oficial que deshechaba las tradiciones populares y la capacidad que la tradición oral tenía para reconstruir, desde diferentes ángulos de clase, los acontecimientos, Williams se acerca con su primer libro *Culture and Society. 1780-1950*(28), publicado en 1958, a la producción cultural como reflexión sobre la ideología y su acción sobre el individuo. Ahora bien, el interés de Williams por la literatura imprime a su aportación a la Escuela un sesgo característico y de larga pervivencia en la temática de los Estudios Culturales.

Con Williams, el esquema entre *alta cultura clásica*, *cultura media o mediada* y *cultura popular*, recibe un impulso renovador, ya que sus estudios literarios, entre los que se encuentran *Modern Tragedy. Drama from Ibsen a Brecht* y *The English Novel from Dickens to Lawrence* (29), refuerzan su convicción de la pérdida cultural que se está imponiendo en la vida cotidiana de las poblaciones post-industriales. La cotidianidad, entonces, es concebida como la retórica de lo superficial. Y en esa retórica, los mass-media transforman las estructuras de la vida en estructuras de dispersión. La dispersión se constituye en uno de los conceptos determinantes de la penetración de la comunicación mediada en las existencias concretas de los ciudadanos.

Pero el estudio de los contextos de la vida habitual requiere necesariamente una aproximación crítica al marxismo y, en concreto, a "los marxismos" mecanicistas. De nuevo, el modelo de *infra* y *superestructura* va a adquirir connotaciones diferentes. El surgimiento de la sociedad burocrática de consumo planificado, y de una integración a través de un ambiguo consenso sociopolítico, lleva a Williams a retornar a una Teoría de la Praxis en la que Gramsci ocupa el lugar más relevante.

Gramsci matizó cómo las contradicciones históricas eran, a la par, contradicciones culturales. Mas, para estudiar la mutua interrelación entre ambos modos de contradicción, antes era previo el análisis de una de las aportaciones más aclaradoras del autor italiano: el concepto de *hegemonía*. 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."(30)

La renovación que hace Gramsci del tema de la dominación social a través del sentido de "hegemonía", como capacidad que posee un grupo o clase de ejercer la dirección intelectual y moral sobre la totalidad de la sociedad, sintetiza el difícil tema de la dominación económica con la dominación política. Gramsci avanza en el esquema de infraestructura económica y superestructura ideológica colocando las instituciones de la sociedad civil en el centro de una nueva forma de dominación que obtiene el consentimiento mediante la creación unificadora de valores, símbolos o mentalidades. La dominación ideológica posibilita la integración del ciudadano en una cotidianidad sin coacción. De aquí, que la sociedad capitalista se afiance en la conciencia colectiva con un poder omnipresente. La hegemonía ideológica permite que las clases sociales diferenciadas acaben perdiendo la perspectiva de sus distintos intereses. Para Gramsci, por tanto, una Teoría de la Praxis(31) debe aclarar como objeto preferente de investigación las modalidades en las que se autonomizan la política y la ideología de su determinación económica. Es, no obstante, en la conciencia en donde actúa y repercute la acción de la hegemonía. Frente a los conceptos simplificados de "conciencia" y de "cultura", el de "hegemonía" introduce el aspecto del poder y de la dominación con mayor amplitud analítica. Como subraya 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"(32).

Un libro aparentemente tan alejado de la cotidianidad como es *Marxismo y literatura*, sin embargo pone los pilares de la concepción de Williams sobre la existencia diaria en la sociedad capitalista. El complejo repaso que se hace de los conceptos esenciales del pensamiento marxiano, no es sino un intenso esfuerzo por resituar al individuo en su proceso cultural y al proceso cultural en el proceso de la dominación de clase. A este respecto, la cultura, para Williams, tiene que investigarse desde tres niveles: como *teoría cultural*, como *producción cultural* y como *consumo cultural*. Y en los tres niveles, el problema de la existencia diaria se convierte en el objetivo último de una praxis que salga de la conciencia dominada y avance hacia la conciencia emancipada de su dualidad.

La *conciencia dual* -o enajenada- caracteriza, según Gramsci y los neogramscianos como Nicholas Abercrombie y Stephen Hill, a la clase obrera y su cultura popular en las sociedades de

economía de mercado. Aparece en escena una de las aportaciones que mayor interés van a presentar para los estudios de Birgminham, aunque quizá sin llegar a las conclusiones que otras corrientes marxistas aportarán con mayor relevancia. Pero lo cierto, es que la cotidianidad en la sociedad post-industrial de masas no puede dejar de estudiarse sin acudir a una conceptualización tan rica y sugerente como es la de una conciencia dividida entre "el sentido común" objetivo y los sistemas de valores provenientes de los medios de comunicación para masas. La dicotomía entre ambas "cosmovisiones" explica numerosos aspectos de anomia y patología social.

Williams, no obstante, no pierde de vista en ningún momento la posibilidad de construir alternativas a la conciencia dual y a la cotidianidad edificada por los mass-media. Es en este punto en donde la cultura de experiencias profundas aparece como el contrapunto a los valores difundidos en los mensajes mediáticos. Teniendo como contraste las experiencias intelectuales, sensitivas y emocionales de la creación clásica literaria, el autor de *The Long Revolution*(35) debatirá sobre las relaciones prácticas que el modelo cultural de una sociedad específica ejerce no sólo sobre la psicología de los individuos, cuanto también sobre el mismo proceso económico. Con ello se rompe con la determinación del economicismo, puesto que la cultura son *prácticas*, pero también *expectativas* de existencia. Expectativas canalizadas por el bloque hegemónico hacia sus intereses que, asimismo, suponen sus expectativas de supervivencia a través de la dominación. La clase dominante extiende, -y entiende su cotidianidad-, bajo los principios de la dominación-subordinación. Su sistema de significados y valores, considerados como modos constitutivos de existencia reflejan las percepciones, y no sólo las experiencias, de los miembros participantes en el bloque hegemónico. Es por ello por lo que, para Williams, la cultura es *actividad cultural*. De aquí su reformulación de un materialismo cultural que sea capaz de explicar la *producción de la ideología* desde la *producción social*, pero sin simplificar como reflejo las posibilidades creadoras y artísticas de cada formación histórica.

En su libro *Culture* (1981)(34), Williams esboza una Sociología de la Comunicación y del Arte en la que, precisamente, aplica el materialismo cultural en el estudio de la dialéctica entre instituciones y reproducción cultural. Las relaciones entre "productores culturales" e "instituciones sociales identificables" conducen a la formación cultural y a sus modos de organización. Así en toda cultura hay que definir no sólo las instituciones dominantes, los medios de producción y las formaciones organizativas -gremios, escuelas artísticas, academias o creadores independientes-, cuanto lo que supone la "obra de arte propiamente dicha" -actuación, calidad, especialización estética-; es decir, la especificidad histórica de las formas artísticas. Inspirándose en cierto modo en Lukács(35), pero también en Goldmann(36), Williams revisa la organización social de la cultura como resultado de una totalidad comunicativa en la que cada época ha articulado sus modalidades. Las instituciones entonces generarían prácticas culturales y



éstas, a su vez, mediaciones comunicativas características de cada tiempo 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." (37)

Los sistemas significantes y los procesos de comunicación simbólica definen la dinámica ideológica del bloque hegemónico. Pero también son parte esencial en los cambios colectivos y sus nuevas organizaciones socioculturales.

Williams, por consiguiente, desarrolla su trayectoria teórica en función de las modificaciones objetivas que han experimentado las condiciones culturales en su evolución desde la cultura popular hasta su estructuración en la cultura de masas. En este sentido, el Materialismo cultural se acercará al tema de la cotidianidad en una síntesis muy elaborada entre conceptos abstractos de gran tradición en el marxismo clásico -mediación, tipificación, fuerzas productivas, base y superestructura- e investigación sociológica empírica. En *Los medios de comunicación social*, el autor de Birmingham tratará de lo cotidiano integrándolo en una doble dimensión: en los procesos de la cultura de masas y en las formaciones y deformaciones de la opinión pública.

El interés de Williams por la cultura de masas como conformadora de la cotidianidad en el siglo XX, es un referente continuo en su obra. Desde su inicial *Culture and Society. 1780-1950*, publicada en 1958, hasta *Culture* de 1981, pasando por la etapa de Williams de análisis literario -*Modern Tragedy. Drama from Ibsen to Brecht*, y *The English Novel from Dickens to Lawrence*- , se observa un hilo conductor que conexiona "alta cultura" con "cultura popular" con la finalidad de aclarar y definir el nuevo nivel de la "cultura de masas" como constructora de una cotidianidad urbana extendida de manera masiva. La cultura de masas, de este modo, es "el clima" en el que se desenvuelve lo cotidiano en una sociedad en la que el bloque hegemónico conoce todos los resortes de la ideología. 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'".(38)

La cultura de masas ha desbordado la cotidianidad. Williams describe la vida diaria como "un compuesto" del periódico habitualmente leído, de los hábitos televisivos, de las frases manidas de la publicidad, de las películas "oscarizadas" de consumo y, en general, "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." Los mensajes publicitarios conforman "la normalización" de los ciudadanos. Pero esa "normalización" sólo puede provenir de la rutina. La cultura de masas rutiniza la producción cultural hacia lo "ya visto". Las innovaciones que habían sido el patrimonio de la creación libre, son sometidas a un proceso industrial que elimina los aspectos no acordes con los intereses del orden social. La deformación intelectual y sentimental caracteriza las producciones de la organización monopolística e industrial de la cultura.

Frente a otros autores de Birmingham, Williams propone alternativas para salir de una cotidianidad establecida a partir de criterios comerciales. En *Los medios de comunicación social* se proponen unas posibilidades diferentes al uso publicitario e ideológico de los *mass-media*. El poder de la educación y el papel de los intelectuales independientes aún pueden ser considerados como caminos que contrarresten la dominación mediática de la cotidianidad(39). Es tal la convicción de Williams en el significado liberador de la educación que el cambio de las instituciones sólo es garantizado mediante *la enseñanza de la crítica*. La comparación entre las diversas creaciones de la "alta cultura" con la de "masas" se presenta como el método capaz de situar una transformación de los contenidos comunicativos. En este sentido, el Apéndice titulado "*Métodos empleados en los programas educativos de la televisión*"(40), contenido en *Los medios de comunicación social*, defiende una transmutación de los valores difundidos en la dirección de una participación real de las audiencias en la creación comunicativa. Con este planteamiento, Williams va a abrir precursoramente uno de los temas específicos de los Estudios Culturales: el papel del receptor en la codificación y decodificación de los medios. Aspecto éste que con Stuart Hall se convertirá en el núcleo temático esencial de la Escuela.

En consecuencia, si Thompson centró su concepción cultural de lo cotidiano en las resistencias populares frente la dominación; Williams, por su parte, mantendrá una posición en la que lo simbólico remite a instituciones colectivas organizadas por un bloque minoritario de poder que mantiene a la población en una minoría de edad permanente. De ahí que los intelectuales no vinculados a grupo de presión o de influencia sean reivindicados por Williams como *productores culturales* de una cotidianidad diferente. Esta idea tan gramsciana, pero que el autor de Birmingham también encuentra en Alfred Weber y a Mannheim con su teoría de "una *intelligentsia* relativamente no comprometida"(41), como afirma en su libro *Culture*, remite, no

obstante, a la transformación institucional. El productor cultural libre debe romper con un mercado asimétrico y desigual, y especialmente con "un bloque hegemónico de instituciones" que anulan nuevas y diferentes concepciones de la vida, valores y actitudes sociales. Williams, por el contrario, no se engaña de la complejidad de la tarea propuesta de salir de la cotidianidad mediática y monopolística post-industrial cuando subraya: "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."(42) Con Williams se abrirán campos nuevos de investigación a los *Cultural Studies*, pero asimismo se introduce uno de los problemas centrales de la Escuela: la paulatina separación de los procesos culturales de los aspectos económicos y, en concreto, de las estrategias globales de la economía política. Esta separación se irá agudizando en la evolución de la "segunda generación" de Birmingham.

### **STUART HALL: LAS DIMENSIONES OCULTAS DE LA COTIDIANIDAD**

Los orígenes jamaicanos de Stuart Hall introducen dimensiones nuevas en la Teoría Cultural que tanto Thompson como Williams habían desarrollado como análisis de la dominación colectiva. El desplazamiento que Hall efectúa hacia *los actores* y los aspectos sociológicos de la *recepción comunicativa*, profundiza la división epistemológica entre *acción* y *estructura*. Los problemas de la identidad desplazarán la reflexión de la producción cultural hacia el área del consumo cultural. De esta forma, el *receptor-consumidor* se constituye en el centro de la investigación de los "efectos ideológicos de los medios", tal y como se titulará uno de los artículos fundamentales de Hall.

La trayectoria intelectual del autor de *The Popular Arts*(43) explica el desplazamiento de las estructuras hacia los actores. La atracción de Hall por la cultura popular proviene no sólo de sus orígenes jamaicanos cuanto, también, de su labor docente en una escuela secundaria de Brixton. Será aquí en donde asumirá el valor de las formas populares culturales como niveles renovadores de estructuras anquilosadas. Para Hall, con la comunicación mediática se asiste a la aparición de posibilidades nuevas de renovación de la creatividad colectiva. En este punto, Hall estaría cercano, en gran medida, al planteamiento de Benjamin sobre la reproductibilidad técnica y su reciente función de acercamiento de la colectividad a la expresión estética. Pero para comprender las categorías con las que se articula la subjetividad social a través de las nuevas experiencias comunicativas, el autor de Birmingham se dirigirá de una manera previa a las *oscuras relaciones de la ideología*(44). Relaciones que permiten evidenciar las estrategias y los mecanismos no explícitos de las interconexiones entre cultura popular y comunicación de masas.

Para Hall, la cotidianidad contemporánea se articula sobre los efectos ideológicos de los

medios de comunicación tecnológicos. En su artículo *La cultura, los medios de comunicación y el 'efecto ideológico'*(45), se hace un repaso muy pormenorizado del concepto marxiano de ideología como forma de reproducción psíquica de las condiciones materiales de cada estadio histórico. La revisión de *La ideología alemana* que Hall efectúa, tiene el objetivo de delimitar el significado de *cultura* frente a los efectos ideológicos que confunden lo ideológico con lo 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 I*). 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." (46)

La reflexión antropológica, como afirma Hall, sobre la cultura pone de relieve la oposición entre lo meramente material y la acción simbólica de las representaciones colectivas. Así, mientras que la cultura no sería sino el "crecimiento acumulado del poder del 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", la *ideología* significa el efecto de descentramiento del *libre desarrollo de la cultura humana*. A partir de esta definición se restaura una perspectiva sobre las dimensiones de lo ideológico en la que el tema de la *ideología dominante* está directamente vinculado con la *negación del libre desarrollo del individuo*. Hall aquí afronta el problema de la cotidianidad como ausencia de libertad pero ausencia objetiva en el campo de las prácticas creativas, sociales y culturales, y ello ineludiblemente lleva al análisis de lo cotidiano en su relación con el ámbito de las clases sociales.

En su totalidad, la obra de Hall articula su núcleo temático sobre el papel que la pertenencia específica a clase social ejerce sobre el individuo. Desde sus obras de carácter más político -*The Hard Road to Renewal. Thatcherism and the Crisis of the Left* o *Policing the Crisis, 'Mugging', the State and Law and Other*(47), en colaboración con Critcher y Jefferson-, hasta las dedicadas al estudio de los medios -especialmente su famoso artículo "*Codage-*

*décodage*-(48), se puede afirmar cómo la existencia social no puede de ningún modo separarse del "lugar" ocupado en las estructuras de distribución de poder y privilegio que conforman el sistema de estratificación en clases. Pero frente al concepto de Thompson que planteaba la cotidianidad como *experiencia* o el de Williams que lo describía como una *integración* en las rutinas de la cultura de masas, para Hall, lo diario está marcado por unos *discursos* que "dan sentido" a las prácticas peculiares de cada clase social. En estas condiciones, los significados atribuidos a las relaciones económicas, políticas, estéticas..., constituyen las diferencias ideológicas según se participe en "un lugar", u otro, de "la pirámide social". La cotidianidad, entonces, deviene en múltiple y poliédrica, ya que la conciencia explicará lo vivido con los instrumentos discursivos que den coherencia a los valores de su clase. Con la consolidación del capitalismo a nivel planetario, sin embargo, los discursos se unifican y el mercado irrumpe en la vida diaria como la *mediación* de todos los significados, de todos los valores y de la suma de las relaciones reales de la 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*."(49)

El descentramiento de la conciencia a través de la acción del mercado determina la formación de una cotidianidad dominada por el poder ideológico. Pero, ahora, la formación social de la conciencia se efectúa desde un tipo de mercado en el que lo latente se hace expreso y emerge hacia lo manifiesto. "También es crucial -subrayará Hall- el que la ideología sea ahora entendida no como lo que está escondido y oculto, sino precisamente como lo que es más abierto, aparente y manifiesto: lo que *'tiene lugar en la superficie y a la vista de todos'*."(50) La función ideológica de los medios de comunicación aclara ese "estar a la vista de todos". Es en este sentido en el que la transición de un tipo de mercado, descrito por Marx, a una modalidad en la que, como afirmaba la Escuela de Frankfurt, la conciencia entra como la mercancía de mercancías en la sociedad post-industrial, posibilita objetivar los procesos con los que se organiza el *sentido común cotidiano* hacia las finalidades mercantiles del sistema. Por consiguiente, el efecto ideológico de los medios permite a Hall desarrollar una concepción antifuncionalista de la comunicación a partir de la ruptura del tópico esquema de Lasswell y sus

adaptaciones neofuncionalistas posteriores. Con ello, Hall construye una Teoría de la Ideología como teoría explicativa del descentramiento del sentido común de la población, y asimismo como neutralización de *ese libre desarrollo* con el que Hall definía el sentido último de la cultura.

Las contradicciones de la vida cotidiana, pues, son las contradicciones de una sociedad sometida a los vaivenes de la lógica de la acumulación. Una lógica cuyo principio interno es la reificación de los sujetos convertidos en cosas bajo las condiciones capitalistas. Y en el centro mismo de tal lógica los *mass-media* fundamentan los sistemas de representaciones, imágenes y símbolos de los ciudadanos. Sin embargo, Hall no considera simplifcadamente las prácticas comunicativas, puesto que en último término, los diferentes niveles a partir de los que se institucionalizan, están edificando un modelo cultural cuyo objetivo es la producción de ideología, en su sentido de *enmascaramiento*. Retomando la formulación de Althusser sobre los aparatos ideológicos del Estado, el autor de *Encoding-Decoding* sitúa en *el modelo de públicos* la ruptura con la Teoría de Efectos, esto es, comprender de una manera adecuada la institucionalización de la ideología requiere replantearse de nuevo el tema de la *recepción de los mensajes mediáticos a través de la recepción por clase social*.

La novedad, en consecuencia, de los argumentos de Hall consistirá en introducir la dialéctica entre clase social y recepción comunicativa, agilizando el proceso al diferenciar entre: producción, circulación, distribución y reproducción. El receptor, en su vida cotidiana, no puede ser analizado como un mero individuo pasivo, tal y como era valorado por los funcionalismos y neofuncionalismos. Al contrario, como demostraba Thompson, siempre que surge dominación, se forman resistencias. De esta forma, en la comunicación mediática, la producción se realiza desde los centros e industrias monopolísticos, no dejándose ningún margen a las audiencias en la elaboración de sus productos. Así, por primera vez en la historia de la producción industrial, criterios privados imponen el gusto colectivo. Y del mismo modo que la producción, la circulación y distribución de los productos de las industrias de la cultura y del audiovisual dependen de las estimaciones comerciales e ideológicas, imposibilitándose la participación de otros grupos que no sean los de interés o de influencia. Hall aquí subrayará el momento de la reproducción como *descodificación* de la audiencia(51). Audiencia configurada por receptores activos, con gustos, actitudes y valores propios que van a mediar en la percepción de los productos comunicativos estandarizados.

La categoría de *clase social* actúa como elemento esencial de la descodificación. Para Hall, tres modalidades de descodificación indican la mayor o menor consciencia de clase: *dominante*, *oposición* y *negociada*. De nuevo, los teóricos de Birmingham apelan a Gramsci, pero a la vez a Althusser. El bloque hegemónico impone un "sentido común" y unas mentalidades integradas que descodifican en términos de los valores dominantes. La credulidad

acrítica explica la clasificación de la realidad a través de la asimilación de los valores ideológicos. Mas, frente a la descodificación dominante, la de oposición se corresponde con una perspectiva en la que la opinión del sujeto presenta elementos de resistencia ante la dominación. La resistencia equivaldría en la formulación de Hall a la *consciencia de clase* del marxismo clásico, mientras que la descodificación negociada mantendría una posición intermedia entre la asimilación de mensajes mediáticos y experiencias vitales subjetivas que fluctuarían entre el rechazo y la adaptación a los valores dominantes. Por consiguiente, no sólo es activo el modelo de transmisión de contenidos que dependería del poder institucionalizado, sino que, a la par, el modelo de públicos tiene que ser considerado en relación a sus categorías sociales y cosmovisivas y a sus tradiciones culturales. Con ello, la cotidianidad podría devenir en *resistencia* según el grado de valores defensivos ante el impacto de los media.

En su estudio titulado *Significado, representacion, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas*(52), Hall repasa las aportaciones sobre ideología y cotidianidad-identidad de Althusser, Poulantzas, Laclau-Mouffe y, en general, los continuadores "post" y neoestructuralistas. Para Hall, la interpretación de la ideología lleva necesariamente a la delimitación *del campo ideológico* y del *conflicto ideológico*. En este punto, el autor culturalista complejiza el modelo al introducir la identidad étnica en la identidad de clase y de grupo. El poliedro de la cotidianidad asume múltiples formas discursivas vividas como conflicto ideológico. 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."(53)

Hall comprende el conflicto ideológico como el sustrato de la cotidianidad post-industrial. La lucha entre identidades diferentes -clase, étnica, género- remite al problema permanente del sujeto y de la construcción de su subjetividad. Con ello se abre un marco que

caracterizará a los Estudios Culturales: la multiplicidad compleja de la subjetividad y de la identidad. El efecto positivo del deslizamiento de la Escuela hacia los temas de la *identidad del yo* provendrá de la identificación de sus diferentes variables constitutivas. Pero el efecto negativo, no podrá dejar de ser el enfrentamiento entre las experiencias divergentes entre étnia, género y clase, eso sí, de los dominados. La experimentación del mundo por los dominados va a determinar que el análisis de Birmingham se deslice cada vez en mayor medida hacia la estructuración del *sentido común*. No obstante, al concentrarse la discursividad de lo cotidiano especialmente en este ámbito se van a ir perdiendo de vista las contradicciones que no pertenecen sólo al campo de la subjetividad. Así, la investigación sobre los procesos económico-políticos globales va cediendo ante una microteoría que se posiciona más cercana a la Antropología que a la Sociología o a la Economía. En consecuencia, un autor tan activo políticamente como Hall -no olvidemos su papel fundador de revistas como *Sounding* o *Marxism Today* y, sobre todo, su actividad en la Nueva Izquierda-, sin embargo va a iniciar y abrir las paradojas teóricas que disuelven el tema de la ideologización de la cotidianidad, conduciendo a los Estudios Culturales hacia una integración académica en los circuitos de las "microsociologías de moda"(54).

### ***RICHARD HOGGART: DE LA CULTURA OBRERA A LOS "CULTURAL STUDIES"***

Richard Hoggart cierra el círculo que con Thompson, Williams y Hall componen la "primera generación" de la Escuela de Birmingham. Al igual que en otras escuelas teóricas, la perspectiva temporal permite señalar ya las obras que han determinado una posición epistemológica, temática y metodológica nueva. En el caso de Birmingham, *The Long Revolution* de Williams, *La formación de la clase obrera* de Thompson, *The Popular Arts* de Hall y Whannel y *The Uses of Literacy* de Hoggart formarían un conjunto programático en el que se compendían y sintetizan los intereses centrales de esta línea de investigación. Pero no sólo la producción literaria citada definiría a esta Escuela, también la creación del *Centre of Contemporary Cultural Studies* en 1964 daría unidad y coherencia a un proyecto intelectual cuyo interés se dirige hacia la elaboración de un nuevo paradigma cultural y comunicativo.

Hoggart representa el caso más característico del paso de un interés desde la crítica literaria hacia una especie de sociología histórica de la cultura popular obrera. En *The Uses of Literacy*, se busca dar cuenta de la realidad de una cultura obrera propia caracterizada por códigos morales, religiosos, y hasta de propiedad. Frente a los tópicos que subrayaban la inexistencia de prácticas socioculturales radicalmente diferentes de las clases del bloque hegemónico, Hoggart estudia los barrios obreros industriales en los inicios de un capitalismo que sitúa en el ámbito de lo privado la vida pequeñoburguesa. La naciente cultura obrera, -al



contrario del paulatino bienestar de la burguesía surgida tras la estabilidad económica producida por la explotación inglesa de las colonias-(55), se veía en condiciones laborales de precariedad que sólo "parcheaban" la beneficencia y las instituciones caritativas, siguiendo la tradición de "la ley de pobres" típica del liberalismo británico. Pese a los sentimientos de inseguridad y la depauperización de la clase obrera, por lo demás tan bien descritos por Dickens desde su visión liberal filantrópica, se imponen actitudes y hábitos de cultura obrera que mantienen un concepto de comunidad frente al control de su medio físico y psicológico emprendido por las nacientes clases medias. Y, así, frente a la *Charity Organization Society* y los intentos por "evangelizar" mediante el Ejército de Salvación a los "barrios pobres"(56), renace un sentido obrero de fraternidad observables desde tabernas y clubs obreros hasta en espectáculos y *music halls* en los que canciones y músicas manifestaban una mentalidad antagónica del ahorro y la moderación pequeñoburguesas. No sólo la sociabilidad genera un modelo de cultura. También la alfabetización posibilitará un cambio determinante en la cosmovisión colectiva de la clase obrera.

Para Hoggart, la vida cotidiana explica mejor que ningún otro proceso, las imposiciones de unas clases sobre otras. Pero también y como afirmaba Thompson, las resistencias ante el avance de una perspectiva de clase media que intenta modificar las costumbres de los trabajadores en dirección de una integración en la ideología economicista dominante. De este modo, la cultura obrera se hará defensiva e impenetrable. Desde 1860 hasta la primera década del siglo XX, mutualidades, sindicatos y cooperativas compondrán una red de apoyo que se sintetizan con un ambiente festivo y lúdico de variedades y espectáculos. El laborismo y el socialismo años después se disputaron, como afirma Thompson, la afiliación de una población imprescindible en unas elecciones políticas. Sin embargo, la fragmentación de la clase obrera -en obreros especializados y semiespecializados- iba a resultar la quiebra de los ideales de solidaridad.

La cotidianidad, por tanto, supondrá unas formas de vida en donde la cerveza, los arenques y las canciones "picantes" dan cohesión de clase. La cultura obrera se escribe como un proceso comunitario frente a una estructura societal que el capitalismo edifica burocráticamente. En este esquema de Tönnies entre "sociedad" y "comunidad"(5), Hoggart reconstruye un mundo habitual y diario amenazado, cada vez en mayor medida, por un socavamiento de sus valores mediante la inicial presencia de unas nuevas formas de comunicación que debilitan los intereses específicos de los grupos oprimidos.

De este modo, los Estudios Culturales de la "primera generación" seguirán la trayectoria de las tendencias desintegradoras de la cultura obrera tanto en las formas de trabajo como en el ocio. La desorganización de la clase trabajadora, con la crisis de la Primera Guerra Mundial y los comienzos de una cultura orientada al consumo de masas, supone asimismo la desorganización

de sus formas culturales. El *music hall* se "industrializa" y pierde su significado crítico y satírico. La taberna se sustituye por el *pub*, y los clubs obreros dejan de ser centros de discusión política y paulatinamente irán cerrando sus puertas institucionalizándose como bares del partido o del sindicato. En estas transformaciones la cultura obrera consciente pierde su lugar confundándose con la mentalidad de clase media y sus diferencias entre unas familias y otras. La cercanía cotidiana y el concepto cooperativo de la existencia se diluyen y con ello se disuelven las luchas reivindicativas de un nuevo orden económico, político y cultural. La cultura de masas triunfará definitivamente sobre la cultura obrera y popular.

El valor de la obra de Hoggart, por tanto, no puede dejar de ser la capacidad reconstructiva de un mundo obrero en el que el autor de Birgmingham aún pasó su infancia y juventud -no olvidemos que nació en 1918, época en la que todavía están muy presentes las huellas de una cultura popular que resiste a integrarse en la hegemónica y de consumo-. De aquí, que tanto en *Speaking to Each Other*(58) como en sus artículos sobre el sentido de las culturas populares y en *Life and Time*, se defiende una revisión historiográfica *de la cultura de la vida cotidiana como defensa ante el desarraigo del capitalismo*. Pero fundamentalmente Hoggart refuta el estereotipo de *lo instintivo* de la cultura cotidiana. Al contrario, se trata de romper con la perspectiva "folklorista" que, desde el siglo XVIII, Herder había aplicado al "espíritu del pueblo". Y si a lo largo del preindustrialismo la cultura popular se había transmitido en múltiples formas -romances de ciego, juglares, vendedores ambulantes, goliardos...-, en el industrialismo capitalista las tradiciones populares también se crean colectivamente y su medio de transmisión no sólo serán las ferias y mercados, cuanto las estructuras que giran sobre la formación de la clase social subordinada. Como consideraría Gramsci, frente a la transmisión de la ideología dominante, la cotidianidad reaccionaría con modos de modificación ante los valores del poder(59). La sátira y la burla son los discursos de la vida cotidiana que resiste a su dominación. El carnaval, como han estudiado desde Batjin hasta Peter Burke, se mostraría como la inversión de las tensiones que siempre han caracterizado lo cotidiano(60). Así, para Hoggart, la capacidad defensiva de lo popular resume su fuerza histórica y su compleja tradición.

Con Thompson y Hoggart, la cultura popular cotidiana pasará a ser un tema central de investigación durante la década de los años sesenta. La lucha de clases es al mismo tiempo la lucha entre culturas de clase. En este planteamiento hay un ideal ético-político por retornar a unas prácticas populares que posibiliten salir del atolladero ideológico de la cultura de masas, y para masas, de los *mass-media*. La discursividad de la cotidianidad y sus códigos de articulación de la realidad se convierten en una salida intelectual ante la ideologización global de las industrias audiovisuales y sus productos. Pero aquí, en este esfuerzo se debería recordar la distinción de Gramsci entre *cultura popular* y *cultura creada para las clases populares*(61). La Escuela de Birmingham, en su "primera generación", no establecerá un concepto de *cultura*

homogéneo y con fines analíticos desde los que identificar unas formas culturales de otras. Es más, a menudo los Estudios Culturales se limitan a describir ambiguamente los sistemas de codificación y significación de los valores y símbolos populares identificando a éstos con los de carácter obrero. De este modo, existe una cierta confusión entre restos culturales del pasado - gremios, artesanos- y prácticas sociales de la clase obrera. Esta unificación lleva a no delimitar adecuadamente el tema de la *clase*, definiendo como "clases subalternas" un complejo conjunto de subclases y fracciones de clase que, incluso, pueden tener actividades incompatibles entre sí, como ya señaló Marx al estudiar la relación entre proletariado y "lumpenproletariado". Por tanto, la cotidianidad resulta el punto de inflexión de una profunda revisión del marxismo y, especialmente, de la temática de la ideología y de las conexiones entre base y superestructura. Mas, las dificultades epistemológicas y metodológicas con las que tanto Williams, Hall, Thompson o Hoggart se encuentran, van a provenir de que conceptos como *cotidianidad*, *cultura*, *experiencia* o *conocimiento* se hacen equivalentes. Ello va a propiciar, de nuevo, la subjetivización de los procesos históricos y de la acción cultural frente a las relaciones estructurales e institucionales. Este problema gravitará como una sombra permanente sobre la Escuela de Birmingham y sobre su concepción de los actores dentro de una *clase-en-sí* que debe devenir en *clase-para-sí*. Como matiza Stuart Hall en una autocrítica que tiene al mismo Thompson como objeto:

"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."(62)

En definitiva, gran parte de las transformaciones que desarrollará posteriormente "la segunda generación", fueron ya esbozadas en las derivaciones que Richard Hoggart hizo del modelo culturalista thompsoniano, sin duda, éste representó el puente temático y metodológico

hacia la consolidación de la segunda etapa de la Escuela.

## **LA "SEGUNDA GENERACIÓN": LA COTIDIANIDAD COMO CONSUMO Y COMUNICACIÓN MASIVA**

La expansión de los Estudios Culturales, en las décadas de los años setenta y ochenta, tiene que entenderse por su capacidad de ser un enfoque teórico sumamente útil para la investigación discursiva de los "universos de sentido" de la cotidianidad. Ahora bien, a lo largo de estos años, la microsociología -Etnometodología y Sociologías de la vida cotidiana-, desplaza el modelo teórico de explicación macroestructural, y con las excepciones neofrankfurtianas y neoestructuralistas, se va imponiendo un acercamiento intersubjetivo a los hechos sociales. En estas condiciones, el papel asignado a los sujetos sociales orienta unas sociologías interpretativas frente a las sociologías cuya problemática se centraba en instituciones o procesos organizativos de índole transnacional.

El desplazamiento, pues, que las Ciencias Sociales experimentan hacia lo cotidiano señala la estabilización del modelo de análisis de la Escuela de Birmingham. Sólo que ahora el Centro diversifica sus trabajos, centrándose de un modo especial en tres áreas básicas: vida cotidiana, *mass-media* y formación de identidades, sobre todo, de género y de etnia. Stuart Hall ya alentó tales estudios durante su dirección del Centro desde 1968 hasta 1979. Pero, la primacía del tema del *consumo cultural por grupos de audiencia* se impone gradualmente en la "segunda generación" de Birmingham, generación formada de especialmente por: David Morley, Ioan Davies, Angela McRobbie, Dick Hebdige, Valerie Walkerdine, Paul Gilroy, Charlotte Brundson y Ana Kaplan, entre otros nombres que podrían ser ya considerados como una nueva "tercera generación" de los años noventa. Lo cierto, no obstante, es que pese a la gran variedad de autores, un hilo conductor enlaza todo el conjunto de investigaciones. Y este hilo común no deja de ser el interés en el papel activo de los receptores de los medios en su cotidianidad diaria.

Los medios de comunicación de masas se constituyen en el elemento permanente y habitual de la existencia de las diversas clases y subclases. Pero es bastante claro que al remarcarse la temática del *receptor-consumidor*, se subordina y condiciona la pertenencia a un sector de clase. En este punto, el desarrollo del concepto de "audiencia" debilita esencialmente la identidad de clase, para remarcar variables vinculadas con la clase media característica y predominante de la Sociedad de Consumo. La vida cotidiana, entonces, a la que hace referencia la "segunda generación" culturalista, se refiere de manera preferente a la clase media-baja, media-media, y en algunos casos, media-alta. Y del mismo modo, cuando se alude a la etnia y al género también menciona a los "nuevos ciudadanos ingleses"; es decir, los hijos de los pueblos colonizados y del imperio colonial que han nacido en la metrópolis y se sienten como ciudadanía

de pleno derecho. Desde estos actores sociales, el "universo doméstico", tanto en sus prácticas familiares mediáticas como en su tiempo de ocio en el consumo, se convierte en el objeto central de investigación. Es el desplazamiento, sin duda, del análisis de la Teoría Cultural a la indagación de la producción y del consumo de la cultura industrializada.

En *Family Television, Cultural Power and Domestic Leisure* (1986)(64), Morley fundamenta la revisión del "control invisible" de la cotidianidad por los medios. La televisión es el horizonte doméstico. Sin ella, en las sociedades post-industriales, no existe el grupo familiar. El padre, la madre, los hijos y... la televisión, conforman un nuevo modelo de familia que sitúa el tiempo de ocio como el horario central de la actividad diaria. Para Morley, las relaciones de poder se han alterado a partir de quién controla los canales televisivos y la programación. Y estas conclusiones a las que llega Morley también son verificadas por Ien Ang en *Living Room Wars. Rethinking Media Audiences for a Postmodern World* (1996)(65), en donde la sala de estar pasa a ser un "campo de batalla" familiar. Las estructuras sociopolíticas quedan relegadas ante unos estudios en los que los "pequeños procesos" de la existencia sustituyen los grandes conceptos, - como los de ideología y clase-, de los fundadores de la Escuela. Pero no sólo el grupo familiar-receptor se convierte en el protagonista de los Estudios Culturales, también las subculturas de todo tipo aparecen en el análisis comunicativo a partir del significado de *identidad*. Por consiguiente, la transición de las culturas a las subculturas se enmarca en un replanteamiento de las múltiples identidades que la sociedad neocapitalista post-industrial está originando. Se puede afirmar, entonces, que los continuadores de Birmingham establecen un programa teórico con el que *repensar* las conexiones entre comunicación de masas y diversificación de las audiencias en sus diferentes construcciones de la realidad, como valora James Curran en su artículo *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, 1989 a, 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' construyen sus propios significados dentro de una economía cultural autónoma, abraza con entusiasmo los temas principales del pluralismo soberano de los consumidores."(66)

La vida cotidiana se construye y pasa por los productos mass-mediáticos. Desde los programas televisivos hasta las revistas femeninas ilustradas, la "segunda generación" interpreta

lo real como *la competencia* que la audiencia asimila de la acción de los medios. Pero al ser fragmentada la audiencia a partir de categorías como las de raza y género, cada producto de la industria cultural-comunicativa es entendido desde formas de experiencia a menudo antagónicas entre sí. Esto se comprueba en la multiplicidad de estudios sobre mujer y medios. En este sentido, los Estudios Culturales feministas han logrado una síntesis teórica entre la producción y el consumo de los *mass-media* y la situación de subordinación del grupo femenino. Ángela McRobbie, Charlotte Brundson y Valerie Walkerdine representan un importante esfuerzo por valorar el significado de los géneros populares -comedias, revistas "rosas", seriales y telenovelas, *videoclips*...- en la creación de modelos simbólicos con los que generar identificación a la audiencia femenina. Hay una reconceptualización de los valores explícitos e implícitos en las versiones de feminidad que se ofrece para consumo de masas. El erotismo publicitario se desliza hacia las revistas consideradas para "consumo de las mujeres", tanto las del "corazón" como las post-modernas tipo *Marie Claire*. De este modo, el culturalismo feminista ha contribuido a la aclaración de la cotidianidad de la mujer en la sociedad neocapitalista. Estudios como los de I. Ang *Watching Dallas*(67), J. Winship, *Inside Women's Magazines*(67) o los de A. McRobbie *More!: nuevas sexualidades en las revistas para chicas y mujeres*(69) y V. Walkerdine *La cultura popular y la erotización de las niñas*(70), entre un gran número de publicaciones, demuestran como gran parte de las estrategias de mantenimiento de la Sociedad de Consumo reposa sobre las modificaciones del rol femenino en función de los objetivos de acumulación del mercado y de la ideología dominante. Tal y como subraya 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)."(71)

Paralelamente a los estudios sobre la mujer, la etnicidad y el multiculturalismo han tenido una centralidad en los continuadores de la Escuela que han desplazado aspectos sociológicos relevantes como los procedentes del área de la ideología. La vida cotidiana de subculturas como la jamaicana, la "anglohindú", la de los *hooligans*, adictos a las drogas, e incluso "la subcultura del gorrón", se describe a partir de sus interacciones subjetivas y sus estilos de vida. En gran parte de estos estudios las técnicas etnográficas y antropológicas concentran el interés del investigador. Las historias de vida y las descripciones pormenorizadas sobre costumbres, actitudes y creencias sustituyen metodologías historiográficas y epistemologías sociológicas. Stuart Hall, en este sentido, puso los fundamentos de esta dirección que se consagraría como la principal a finales de los años setenta y en la década de los años

ochenta. 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*."(72)

En este amplio conjunto, de investigaciones la cotidianidad se revelaba bajo una perspectiva magnificada en una tradición que puede entroncarse con algunos estudios de Erving Goffman(73) y de la fenomenología de Alfred Schütz(74). Un resumen global de las características asignadas a la "existencia habitual" se compendiaría en:

- El papel central de los medios de comunicación en la formación de las clasificaciones de la realidad en las diferentes subculturas, definiendo por este concepto *las valoraciones y experiencias* con las que se identifican y participan intersubjetivamente dentro de su "microcomunidad".

- A partir de lo anterior, se articula un concepto de *audiencia activa* según sea la "supuesta" posición del individuo en su subcultura, así los analistas de la "segunda generación" utilizarán un conjunto de estrategias textuales para interpretar la discursividad con la que cada grupo y subgrupo establece sus mecanismos de "construcción" de la realidad. Codificación y descodificación, según los tipos de audiencias, introducen un planteamiento pluralista cada vez más distanciado del paradigma dialéctico-marxiano.

- Las *comunidades de conciencia*(75) moldean a los grupos sociales, debilitándose los vínculos de clase y la conciencia adherida a ésta. La integración y adaptación sociocultural de los ciudadanos desempeña un papel determinante, sin duda, para la asimilación de las relaciones económicas y políticas hegemónicas. Sin embargo los "segundos" culturalistas optan preferentemente por una posición intelectual post-moderna; es decir, por el modelo epistemológico de la fragmentación y de la racionalidad "débil".

- Al elegirse el modelo parcial de cotidianidad que reivindica la identidad fragmentada en múltiples grupos, los *Cultural Studies* "recomponen" la existencia concreta desde sus aspectos más banales. La cultura masiva desplaza no sólo la "alta cultura", cuanto especialmente la cultura popular. La disolución de otras formas culturales que no sean las subculturas grupales o la mass-mediática, modifica el primer proyecto de la Escuela para hacer inteligible la evolución post-industrial de los procesos ideológicos.

En suma, algunos críticos de la "segunda generación" han tachado a ésta como teoría

prototípica del *individualismo metodológico*(76), pero sin llegar a este extremo, lo cierto es que tras el cuestionamiento de la Teoría de Efectos neofuncionalista y la insistencia en el papel activo del receptor-audiencia, los nuevos culturalistas no recelan -como sí hizo la "primera generación"- de la dinámica de la Sociedad de Consumo y de sus productos. Al contrario, nos encontramos en gran medida con ambiguas descripciones muy pormenorizadas de "estilos de vida subculturales" como, por ejemplo, el libro de Paul Willis *Profane Culture*(77) en el que no se sabe muy bien si se está ante una Antropología de las sociedades post-industriales, o ante un catálogo costumbrista y folklórico de actitudes y hábitos juveniles. El giro etnográfico entonces, va suavizando, cuando no, suprimiendo las referencias a las contradicciones del neocapitalismo. Un balance crítico, por consiguiente, entre las dos generaciones de Birmingham y, específicamente, en el tema de la existencia cotidiana, no puede dejar de orientarse en relación a las modificaciones del concepto de *cultura*(78). Aquí, y partiendo de que tal concepto está lleno de sentidos contradictorios, no obstante podemos hacer una distinción entre el concepto antropológico de cultura más vinculado al significado de *costumbre* y el concepto sociofilosófico y literario asociado al término ilustrado de *civilización*. Desde esta polisemia es desde donde hay que clasificar a las dos generaciones culturalistas; es decir, los fundadores de la Escuela -Williams, Thompson, Hall, Hoggart- pertenecen a una herencia intelectual formada en la cultura clásica, no se puede olvidar la influencia de la literatura en las obras de Williams, Hall y Thompson. La "alta cultura", -denominada así de un modo ideológico por el funcionalismo norteamericano-, fue y ha sido, una de las grandes aspiraciones de la población en sus luchas históricas. El *continuum*, pues, entre cultura popular y cultura clásica es inherente a los procesos de emancipación social. En ambos modelos culturales perviven los ideales ilustrados de civilización en su portentoso significado de *perfeccionamiento y ampliación de las facultades humanas*. Si se quiere comprender adecuadamente a los primeros creadores de la Escuela, es imprescindible la lectura del estudio de Thompson sobre William Morris o de Raymond Williams sobre el teatro desde Ibsen hasta Brecht. En estos estudios se reclama el valor liberador de la cultura y se enlaza con la cultura popular como núcleo de resistencia ante la dominación y sus formas.

La idea central de los fundadores de los Estudios Culturales no puede desligarse de ninguna manera del ideal gramsciano de una transformación histórica a través de una revolución de los valores. Las biografías, incluso de los autores de la "primera generación", reflejan su actividad docente práctica en esta dirección. Thompson trabajó en la *Workers Education Association*, Hall en la escuela secundaria y en la *Open University*, y Williams y Hoggart han tenido una amplia labor pedagógica y docente. De esta forma, los estudios sobre la cultura obrera, la literatura y su difusión social o el jazz como música de protesta, expresan un proyecto coherente y compacto por renovar los planteamientos neomarxistas de vuelta a los textos del "joven Marx". Es por ello por lo que la ruptura con un marxismo mecanicista y ortodoxo



anquilosado que llevan a cabo los fundadores de los Estudios Culturales, supuso una posición renovadora de las dimensiones de la ideología en su acción cotidiana sobre la población. Desde un nivel fundamental de revisión de la temática de las superestructuras, en el capitalismo post-industrial sólo el cambio cultural puede servir como la gran transición hacia otras formas de vida. Y en ese cambio cultural se retornaba al significado de cultura como civilización. Williams matizaba en este 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 del 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'".(79)

La confianza en la "conciencia cultural" de las clases dominadas y su resistencia cotidiana, -ya sea a partir de un patrimonio de canciones industriales satíricas o mediante espectáculos burlescos y variaciones nuevas en las formas dominantes de vida -, permitió a la "primera generación" hacer una *reconstrucción* teórica e historiográfica de relaciones históricas que enmarcaron la *existencia de clase como acontecer*, "por el cual una clase se descubre y se define a sí misma". De este modo, la referencia continuada a lo cotidiano en el marxismo interpretativo de Birmingham no podía separarse de ninguna manera de la temática de la *civilización como perfeccionamiento* de un permanente acontecer en el que las 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"(80). Consecuentemente con esto, el antagonismo de las condiciones culturales de la cotidianidad alternativa con las formas del "bloque hegemónico", mostraba la necesidad de llevar a cabo una reflexión objetiva sobre valores nuevos en correspondencia con un tiempo en el que la competitividad podía ser cambiada por cooperación; y, la identidad dañada por la *alienación*, debería ser redefinida en términos diferentes de los del *beneficio y la explotación*. Como afirmaba Thompson en *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, el significado de la reflexión social y cultural debería ser salir "de una intensificación de la explotación económica, una creciente opresión política y una intolerable degradación de sus modos de vida cotidiana"(81). Y tanto Williams como Hall o Hoggart mantuvieron en sus análisis culturales la orientación ético-política con la que Thompson

reconstruyó los procesos objetivos y subjetivos de formación de la experiencia y conciencia de la clase obrera y dominada.

Sin embargo, la "formación" de la "segunda generación" de Estudios Culturales apunta a una radical metamorfosis de perspectivas. En principio, si ya resulta discutible enlazar y encuadrar a unos "padre fundadores" y otros de la "primera" Escuela, nos podemos encontrar con grandes dificultades temáticas a la hora de establecer una cierta relación entre los autores de la "segunda". En efecto, el nexo de unión entre una y otra no deja de ser sino la revisión del modelo de base y superestructura, pero mientras que en los fundadores *se complejiza* el modelo, en los continuadores *se simplifica* de modo reductivo. Por tanto, se desplazan los intereses de la lucha cultural como defensa ante una cotidianidad en la que prevalece la "falsa conciencia", -en su sentido clásico-, hacia unos estudios dispares que se dirigen a múltiples prácticas culturales, a menudo divergentes entre sí. Así, desde la actividad de una mudanza de casa como hace Dick Hedbige en su artículo *El objeto imposible: hacia una sociología de lo sublime*(82), hasta *Watching Dallas*(83) de Ien Ang, lo cotidiano se superpone en términos de predominio del consumo y de la comunicación. Pero estas relaciones no se analizan como prácticas insertadas en una sociedad neocapitalista y sus modos de producción y distribución material e ideológica, sino como casi ya "formas institucionales" fijas e intransformables. Y si bien es cierto que se hace gala de una cierta retórica antisistema, también ésta se corresponde con un matiz "libertario" no exento de lo que algunos politólogos denominan como "anarcocapitalismo"(84). A menudo, la producción intelectual de los neoculturalistas recuerdan el cine de Ken Loach o películas británicas de buenas intenciones como *Full Monty* o *Secretos y mentiras*; es decir, unas llamadas a la "buena conciencia" de las clases medias ante el incremento de los conflictos de género y de raza. En este punto, no estaría desorientada la crítica que se hace a esta generación y que subraya la desproporción entre consumidores y productores que se hace en los actuales Estudios Culturales, ya que lo cotidiano se percibe bajo la óptica de la esfera del consumidor frente al productor desplazado de las fuerzas en conflicto de la sociedad post-fordista.

Es evidente, en consecuencia, que el desplazamiento del individuo desde el modo de producción al modo de consumo, suprime el tema de la *alienación* y la *falsa conciencia* hacia el tema de la *identidad*. De aquí, que lo emocional y afectivo sustituya gradualmente la *pertenencia a un grupo* por la *pertenencia a una clase*. Esta identificación afectiva con prácticas comunicativas y de consumo permite reinterpretar, en numerosos estudios de la Escuela, nostálgicamente productos de la cultura de masas. La añoranza de unas épocas de bienestar se equiparan con películas, canciones, programas televisivos y, en general, se hacen indistinguibles la cultura popular de la cultura de masas. Un ejemplo muy claro de lo anterior estaría en el texto de Valerie Walkerdine *Sujeto a cambio sin previo aviso: la psicología, la posmodernidad y lo popular*, en donde, y pese a su reivindicación de derechos para la mujer obrera, se observa esa

añoranza por un mundo de consumo comunicativo "más 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, también 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 analizados 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."(85)

Nada que objetar a la capacidad de ilusión que todos los seres humanos tienen y que Walkerdine encuentra en el cine, pero una reinterpretación culturalista de la acción de la cultura de masas en la vida cotidiana implica, también, una examen de los efectos ideológicos y simbólicos -por ejemplo, la estructuración capitalista de los roles femenino y masculino- de estas producciones como han hecho, entre otros, Mattelart-Dorfman, Herbert Schiller o el estructuralismo comunicativo (86).

En definitiva, en este rápido repaso comparativo entre generaciones, la cuestión más problemática a la que conduce la Teoría de la Cultura de la "segunda generación" de la Escuela de Birmingham, se resume en la *radical separación de la vida cotidiana de las estructuras económicas, políticas y sociales*. La autonomización de lo cotidiano del resto de estructuras subjetiviza excesivamente las superestructuras de su base infraestructural, llevando a la paradoja de que sus críticas al marxismo economicista se pueden aplicar, asimismo, a un culturalismo mecanicista de la cotidianidad que parece que no recibe los impactos ni de las formas de poder y dominación, ni de las acciones institucionales y sus formas jurídicas y legales. Desgraciadamente, cuando procesos globales económicos y políticos llevan a situaciones bélicas (87), es entonces cuando, con pesar, se constata que lo cotidiano no puede convertirse, y menos en las sociedades post-industriales transnacionalizadas, en el núcleo central del análisis de las ciencias sociales. Esta ilusión de la racionalidad etnológica post-moderna olvida las complejas y sofisticadas formas de dominación y su cambiante lógica de subordinación internacional(88). La identidad, en suma, no puede desvincularse de temas como la opresión, la explotación y la alienación, y las condiciones económico-políticas que hacen compatibles una sociedad de consumo con unas psicologías colectivas de unos ciudadanos que ven "normales" la pervivencia de esos estados de exclusión para enormes zonas del planeta. Pero, lógicamente, esto debería dirigir a los Estudios Culturales no sólo hacia análisis infraestructurales, sino especialmente hacia una formulación en la que la Sociología de la Cultura y la Sociología del Conocimiento

podrían hacerse compatibles con una objetiva concepción de lo que Williams denominaba como el paradigma metodológico y temático de una nueva Teoría de la Cultura.

## **CONCLUSIONES: HACIA UNA REFORMULACIÓN DE LA COTIDIANIDAD RECONSTRUIDA?**

El tema de lo cotidiano es el problema central de la sociedad de masas. La cotidianidad entra en la ciencia social como la gran categoría ordenadora. Así, desde la década de los años setenta, el retorno a lo intersubjetivo de los etnometodólogos norteamericanos, los fenomenólogos o los neoculturalistas, con sus análisis microsociológicos, nos indica la renuncia intelectual al modelo explicativo de la *gran teoría*(89). La descripción sustituye a la explicación, la acción a la estructura, y la Antropología a la Historia. En estas condiciones, determinados conceptos se vuelven *tabúes*, y de ellos ninguno tan representativo como el estudio de lo social desde el concepto de *clase* y sus procesos relacionales.

Es lógica la omisión de la posición de clase en modelos teóricos funcionalistas, neofuncionalistas, etnometodológicos y, desde luego, en la exposiciones ensayísticas de la post-modernidad(90). Sin embargo, resulta sumamente sorprendente este "olvido" en planteamientos que se sitúan en la investigación histórico-social de paradigma dialéctico y, en concreto, en la lógica histórica heredada de Marx. Es en este punto en el que los propios principios epistemológicos y metodológicos de los que parte la Escuela de Birmingham, y específicamente la "segunda generación", revelan múltiples paradojas. De aquí, que una reflexión adecuada sobre la teoría de los Estudios Culturales nos lleve directamente a una pregunta: ¿bajo qué categorías conceptuales ordena la realidad el culturalismo de Birmingham?. Pregunta ésta que se resumiría en otra más evidente: ¿sigue siendo marxista la Escuela de los Estudios Culturales?, o 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." (91).

Del texto de Curran se trataría de centrarse en un matiz valorativo como es éste: "para bien o para mal", con el que se expresa la inestabilidad conceptual y la incertidumbre metodológica del culturalismo de Birmingham; pero, sobre todo, las dudas sobre la evolución

futura de los estudios culturales y comunicativos. Por consiguiente, ante estas vacilaciones no queda más solución que un sucinto repaso a otras posiciones que se han enmarcado en el enfoque histórico-dialéctico y que, asimismo, han elaborado una investigación sobre los conceptos de *ideología, clase, cotidianidad y cultura*. Ahora bien, en el estudio sobre la conexión *ideología-cotidianidad* nada mejor que acudir a los planteamientos de la Escuela de Frankfurt y al neoestructuralismo que retoma la distinción entre base y superestructura.

Las perspectivas teóricas marxistas sobre lo cotidiano nos conducen, de nuevo, a las relaciones entre *ser social y conciencia*. La esencial frase *el ser social determina la conciencia* resulta la distinción desde la que reconstruir todo el "campo" de la conciencia post-industrial desde sus procesos históricos. De acuerdo con esta concepción, la Escuela de Frankfurt, desde su génesis, enmarca a los *actores sociales* en las *estructuras objetivas*(92). La reconstrucción de lo cotidiano, entonces, experimenta un proceso inverso en la Teoría Crítica que en los planteamientos de los Estudios Culturales.

En efecto, Adorno, Horkheimer y Marcuse se sitúan en el poder de convencimiento y adaptación que la sociedad tecnificada ejerce sobre los ciudadanos. La cultura-comunicativa, al igual que la técnica o la ciencia, entra a formar parte del complejo de instituciones que mantienen un estado permanente de despersonalización cotidiana. Es, pues, en este punto en el que la Escuela de Frankfurt centrará una de sus más relevantes investigaciones. Para Adorno, el hombre post-industrial está encerrado en el universo de la *repetición*(93). La repetición aparece como la clave de la cotidianidad. Y así, la *industria de la conciencia* -los monopolios comunicativos- aplicará con "maestría" la exigencia de una existencia repetida en sus esquemas mil y una veces. La inmersión en tal devenir de un no-saber incomprensible vuelve al individuo aislado y en continua competencia irracional con los otros, tal y como demostró Adorno en *La Personalidad Autoritaria* (94).

El desplazamiento del neomarxismo, -desde la "primera generación" de Frankfurt hasta la "primera" de Birmingham-, hacia las dinámicas de la cotidianidad se debe resituar, pues, en una teorización de las nuevas características del *control social colectivo*(95). La "industria de la conciencia" demuestra la transformación de las formas de dominio desde el modo de producción al modo de comunicación. Este proceso sin precedentes obliga a repensar el paradigma marxiano en términos de cómo desde la existencia diaria se acatan los valores repetidos en una dialéctica entre racionalidad-irracionalidad en la que cada vez gana mayor terreno la última. Abordar entonces el *análisis histórico de la subjetividad* ha sido la gran contribución de los fundadores de los Estudios Culturales, del mismo modo que *el sujeto ideologizado* por la *razón instrumental* ha significado una categoría determinante para los iniciadores de la Teoría Crítica. En ambos casos, el poder infraestructural remite a las nuevas formas de explotación psíquica y física de la administración burocrática de monopolios. Pero mientras que en los de Frankfurt la cotidianidad

refleja el desgarramiento de la sociedad capitalista y sus fenómenos de racionalización, la razón cotidiana de los autores de Birmingham desemboca en un simple esquema de acción específicamente centrado en la trayectoria de las culturas populares. La incidencia en los estilos de vida, las redes de sociabilidad y la construcción de la identidad que el *Centre of Contemporary Cultural Studies* desarrolla en sus investigaciones, nos explican acertadamente el "universo de sentido" de las clases populares, pero no deberían ponerse también en correspondencia con el "universo de sentido" de las clases del bloque hegemónico?(96)

Se hace evidente, en estas condiciones, que la cotidianidad en el capitalismo post-industrial no puede considerarse como un asunto privado, ni siquiera como mera responsabilidad del sujeto cuando hasta sus tiempos de ocio y descanso están planificados. Elevar la *experiencia* del actor social-popular a categoría central de la realidad cultural y económica-política debilita los resultados sociológicos y teóricos no sólo de la "primera generación" de Birmingham, sino de una forma especial de los autores de la "segunda" que sobrevaloran la singularidad subjetiva de cada grupo estudiado y sus prácticas concretas. De este modo, no se trata de contraponer a Frankfurt frente a Birmingham, ni a Birmingham frente a Frankfurt, sino de repensar una concepción emancipatoria de lo cotidiano. Y, en este punto, la reconstrucción del paradigma marxiano pasa por una síntesis de posiciones. Pero, a la par, por una renovación y retorno de la temática de la *existencia* y de la *razón práctica*.

Al comienzo de este estudio se hizo un repaso de cómo de la reflexión sobre la existencia se pasó al tema de la cotidianidad. Las filosofías y sociologías dialécticas de entreguerras mantuvieron un significado de *existencia* en el que las "experiencias profundas"(97) de la vida no quedaban subsumidas en el reduccionismo de lo cotidiano. La tensión entre el *ser* y el *deber ser* conformaba las necesidades compartidas de la voluntad racional. Razón teórica y razón práctica deberían converger en el ámbito de la acción ética y política. Gramsci, por ejemplo, evitó caer en el "idealismo" del joven Lukács, precisamente al dar prioridad al significado de *cultura* como praxis colectiva y no, simplemente, como interpretación subjetiva. Es la carencia de esta distinción práctico-crítica en donde los Estudios Culturales quedan apresados en una interesante sociología histórica que, sin embargo, no avanza en una fundamentación de las mediaciones de la actividad histórica. Thompson, Williams, Hoggart y Hall reconstruyen casi arqueológica y genealógicamente el pasado con un cierto realismo ingenuo, pero no pasan del ámbito de la intencionalidad subjetiva. Hay, por tanto, una antropología de las costumbres, pero se carece de una reelaboración antropológica del *ser social histórico*. Y en la lógica de la construcción culturalista de las diferentes identidades se detecta una peligrosa estrategia de la reconciliación ideológica de las contradicciones en la sociedad de capitalismo tardío.

Es por ello por lo que una reestructuración dialéctica del concepto de *cotidianidad* requiere volver al "sentido fuerte" de *existencia*. Este sentido fuerte de existencia se encuentra en

la primera Teoría Cultural de la Escuela de Frankfurt, y actualmente en algunos neoestructuralismos, como es el caso de Bourdieu que concibe las prácticas culturales en función del *habitus* y *campo* de las diferentes formas de distinción de las clases sociales(98). Así, la salida de los Estudios Culturales de caer en planteamientos superficiales semejantes a los de la Etnometodología norteamericana o en los análisis "transparentes" de la post-modernidad(99), tiene que provenir de la interrelación entre *existencia, cotidianidad* y *lógica de la dominación colectiva*. Para la Teoría Crítica clásica esta triple conceptualización era inseparable, también lo era para los creadores del estructuralismo cultural-comunicativo. La síntesis *acción-estructura* puede quedar aclarada a partir del análisis de la lógica de la dominación que organiza la sintaxis de la cotidianidad. Sintaxis definida por la tendencia paulatina hacia la desublimación de la existencia. Las dimensiones irracionales de ésta intensifican, en el post-industrialismo, la necesidad de dominar y de ser dominado. La "extraña liberación" que parece dar el consumo de mercancías y su ideología comunicativa preserva las leyes del orden social instaurado. El individuo pierde así su individualidad, sometiéndose a una integración en la cual se encuentra aparentemente satisfecho. Y es aquí en donde hay que situar la destrucción de la existencia libre y autónoma. Bajo el imperio de la tecnificación manipulada, la cosificación de la vida diaria se convierte en el hecho más característico de la sociedad de masas. De este modo, la población se reconoce en sus objetos, en los productos comerciales, en su marca de automóvil y de televisor. Se llega a una *ideologización anti-ideológica*; es decir, la ideología se hace patente a partir de estructuras comunicativas que funcionan ya como instituciones de difusión de valores, símbolos y actitudes cada vez más alejados del análisis causal que ha sido el fundamento de la conducta racional.

En suma, una reconstrucción dialéctica de la Teoría Cultural que no quiera ser pura abstracción ni tampoco descriptivismo anecdótico, deberá articular una reconstrucción de las nuevas formas de la racionalidad instrumental en el proceso de subjetivación irracional del conocimiento colectivo. Los procesos cosificadores del conocimiento y de la existencia - económicos, políticos, comunicativos- se deben considerar como la temática central desde la que establecer una crítica cultural que no pierda de vista sus responsabilidades históricas. El programa, entonces, de una renovación del estudio de la cultura no puede ser una aséptica narración de experiencias, sino una teorización sobre las causas de lo 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."(100) Esta concepción optimista del poder de la reflexión crítica no puede reconciliar *ser* y *deber ser*, y, mucho menos, *existencia* y *cotidianidad degradada*. La tensión del análisis cultural que

no quiera ser antropología de costumbres o ideología de la explotación de clases y de grupos, tiene que recobrar el significado de *resistencia* frente a la dominación de la primera Escuela de Birmingham y de *dialéctica negativa* de la inicial Escuela de Frankfurt. La reconstrucción de una existencia no vaciada -por una cotidianidad planificada repetitivamente- se convierte en la única garantía de que, por fin, las múltiples dimensiones de la realidad sean creadas por individuos activos con una conciencia no alterada por el interés de minorías(101) que tratan de relegar el significado histórico permanente que la cultura tiene de civilización objetiva y genérica de la especie. En esta mediación entre civilización, individuo y sociedad estaría la concepción originaria y contemporánea del Materialismo Cultural.

## NOTAS

- 1.- El texto más representativo de esta situación de debate es el de L. Grossberg, C. Nelson y P. Treichler (eds.), *Cultural Studies*. Nueva York, Routledge, 1992, especialmente págs. 718 y ss.
- 2.- Nikos Poulantzas sitúa gran parte de su obra sobre un concepto actualizado de *mediación*. Un ejemplo de ello en: *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. México, Siglo XXI, 1986. págs. 33-149.
- 3.- Curran, J., Gurevitch, M. y Woollacot, J. *Sociedad y Comunicación de Masas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981. pág. 353.
- 4.- Es muy sugerente el planteamiento crítico que Nicholas Garnham hace en su artículo *Economía política y estudios culturales: ¿reconciliación o divorcio?*, recogido en la revista *Causas y Azares*, número 6, primavera 1997, Buenos Aires, pág. 37.
- 5.- En castellano las más actualizadas: Curran, J., Morley, D. y Walkerdine, V. *Estudios culturales y comunicación*. Barcelona, Paidós, 1988; Barker, M. y Beezer, A. (eds.). *Introducción a los estudios culturales*. Barcelona, Bosch,



1994. Una introducción clara en: Morley, D. *Televisión, audiencias y estudios culturales*. Buenos Aires, Amorrortu,
1996. La recopilación más clásica de diferentes líneas de investigación sigue siendo la de Cuuran, J., Gurevitch, M. y Woollacot, J. *Sociedad y Comunicación de Masas*. vers. cit.
- 6.- Una revisión macroestructural que enlaza economía y cotidianidad, sigue siendo el esencial libro de Karl Polanyi, *La gran transformación*. Madrid, La Piqueta, 1989. págs. 175-187, capítulo 9: *Pauperismo y utopía*.
- 7.- Desde el punto de vista del análisis cultural conservador Daniel Bell resume las posiciones más características en: *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Alianza Universidad, 1982; aunque en *Las Ciencias Sociales desde la Segunda Guerra Mundial*. (Madrid, Alianza Universidad, 1984), Bell omite cualquier alusión al tema de la cultura y su renovación sociológica, ver páginas 108-119.
- 8.- Un replanteamiento del papel del Existencialismo en el pensamiento del siglo XX en M. Warnock. *Existentialism*. Oxford, Oxford University Press, 1970. págs. 80 y ss.
- 9.- El impacto del Darwinismo Social en el pensamiento inglés es estudiado por G. Jones en su relevante libro *Social Darwinism and English Thought*. Sussex, Harvester, 1980. págs. 7-19.
- 10.- Heidegger, M. *El Ser y el Tiempo*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1980. Es el libro más significativo en el que se hacen equivalentes *ser* y *nada* en una conjunción ideológica acorde con el nacionalsocialismo.
- 11.- Un estudio post-moderno del pensamiento de Nietzsche en G. Vattimo. *Introducción a Nietzsche*. Barcelona, Península, 1987, es interesante la conexión que se hace entre "pensamiento débil" y Vitalismo.
- 12.- Marx, K. *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Madrid, Alianza, 1995, la actualidad del Tercer Manuscrito sigue siendo evidente, págs. 133-209.
- 13.- Una selección adecuada de textos del Funcional-Conductismo comunicativo es la de G. Gerbner. *Communication, technology and social policy*. Nueva York, John Wiley, 1973.
- 14.- Un ejemplo de ello continúa siendo el libro de H. Marcuse. *El hombre Unidimensional*. Barcelona, Seix Barral, 1968.
- 15.- El "primer" Baudrillard representa el análisis más completo del tema en *La sociedad de consumo*. México, Siglo XXI, 1974, y en su famoso libro *Crítica de la economía política del signo*. México, Siglo XXI, 1982.
- 16.- Schiller, H. *Cultura. S.A. La apropiación corporativa de la expresión pública*. México, Universidad de Guadalajara, 1993. págs. 183-211.
- 17.- Althusser, L. *Escritos (1968-1970)*. Barcelona, Laia, 1975.
- 18.- Ver el planteamiento en S. Hall, *Significado, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas*, en J. Curran, D. Morley y V. Walkerdine. *Estudios culturales y comunicación*. vers. cit. págs. 27-63.
- 19.- Thompson, E.P. *William Morris: From Romantic to Revolutionary*. Londres, Merlín, 1977. págs. 30 y sigs. También una excelente Antología de escritos en *William Morris. Arte y Sociedad Industrial*. Valencia, Fernando Torres, 1977. págs. 37-81.
- 20.- Mattelart, A. *La institucionalización de los estudios de la comunicación*. en *Telos*. número 49, Madrid, marzo-mayo, 1997. págs. 113-148.

- 21.- Thompson, E.P. *La formación de la clase obrera. Inglaterra: 1780-1832*. Barcelona, Laia, 1977, tomo primero, pág. 12.
- 22.- Thompson, E.P. *Tradición, revuelta y consciencia de clase*. Barcelona, Crítica, 1979. págs. 56 y sigs.
- 23.- Eric J. Hobsbawn en *Primitive Rebels*. Manchester, Manchester University Press, 1959, replantea temas de una forma muy similar a Thompson. Un repaso interesante de los historiadores anteriores a Birminham en VV. AA. *Los marxistas ingleses de los años treinta*. Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1988. págs. 21-36 y 75-82
- 24.- Thompson, E.P. *Whigs and Hubters*. Harmondsworth, Penguin, 1975.
- 25.- Las últimas obras de Thompson se centraron en la denuncia de los grandes temas de la política internacional y de la "guerra fría", un ejemplo paradigmático fue su artículo *La defensa de la Gran Bretaña*, (traducido en *Debats*, Valencia, número 4, 1982, págs. 116-131, en el que asumía una posición en favor de los movimientos pacifistas frente a la política nuclear. La valentía ética de Thompson le llevó a esa participación directa en las cuestiones de actualidad.
- 26.- Este artículo póstumo fue publicado en el homenaje de la revista *Debats* dedicado a Thompson en el número 45, septiembre 1993, págs.119-123.
- 27.- E.P. Thompson, *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona, Grijalbo, 1984, pág. 27 compilado por R. Samuel. El rechazo a la teoría abstracta fue una constante de la obra de Thompson, el más característico fue *Misería de la teoría*. Barcelona, Crítica, 1981. El ataque furibundo de Perry Anderson supuso una reactualización de la relación entre historiografía y construcción teórica; este ataque en *Teoría, política e historia. Un debate con E.P. Thompson*. Madrid, Siglo XXI, 1985, págs. 5-17, 174-194.
- 28.- Williams, R. *Culture and Society*. Nueva York, Harper and Row, 1996.
- 29.- En estas primeras obras de crítica literaria, sin embargo, se ponen los fundamentos del concepto ilustrado-marxiano de *cultura* con el que Williams construye su obra posterior, ver: "Notes on Marxism in Britain since 1945", en *New Left Review*, 100, noviembre-enero, 1996-1997.
- 30.- Williams, R. *Marxismo y literatura*. Barcelona, Península, 1980. pág. 129.
- 31.- Gramsci, A. *Introducción a la Filosofía de la Praxis*. Barcelona, Península, 1970. La concepción cultural de Gramsci en *Cultura y literatura*. Barcelona, Península, 1971. págs. 58 y siss.
- 32.- Williams, R., o. cit. pág. 129.
- 33.- Williams, R. *The Long Revolution*. Harmondsworth, Penguin, 1965.
- 34.- Williams, R. *Culture*. Fontana, Williams Collins Sons and Co. Ltd., 1981, traducido al castellano por *Cultura. Sociología de la Comunicación y del Arte*. Barcelona, Paidós, 1982.
- 35.- Lukács, G. *Estética*. Barcelona, Grijalbo, 1966, seis volúmenes. *Obras completas*. Barcelona, Grijalbo, 1970. Raymond Williams comenta la estética lukacsiana en *Cultura*. vers. cit. págs. 118-120.
- 36.- Goldmann, L. *Para una sociología de la novela*. Madrid, Ayuso, 1975.
- 37.- Williams, R. *Cultura. Sociología de la Comunicación y del Arte*. vers. cit., pág. 200.
- 38.- Williams, R., o. cit., pág. 213.
- 39.- Williams, R., o. cit., págs. 194-212.

- 40.- Williams, R. *Los Medios de Comunicación social*. Barcelona, Península, 1978, págs. 181-197. Los apéndices A y B manifiestan el programa regenerador de unos medios de comunicación controlados democráticamente por los ciudadanos.
- 41.- Mannheim, K. *Ensayos de Sociología de la Cultura*. Madrid, Aguilar, 1957, aquí se encuentra su concepción más completa del papel del intelectual en la sociedad.
- 42.- Weber, A. *Historia de la Cultura*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985. págs. 342-351.
- 43.- Hall, S. *The Popular Arts*. Londres, Hutchinson, 1965, en colaboración con P. Whannel.
- 44.- Hall, S., "Significado, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas", en J. Curran, D. Morley y V. Walkerdine, *Estudios culturales y comunicación*. vers. cit., págs. 27-63.
- 45.- Hall, S., en J. Curran, M. Gurevitch y J. Woollacot. *Sociedad y Comunicación de Masas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, págs. 357-393.
- 46.- Hall, S., o. cit. pág. 360.
- 47.- Hall, S. *The Hard Road Renewal. Thatcherism and the Crisis of the Left*. Londres, Verso, 1988, y Hall, S., Critcher, S. y Jefferson, T. *Policing the Crisis, 'Mugging', the State and Law and Order*. Londres, Mcmillan, 1978. En estos libros se expresa el sentido de actividad política de la obra de Hall.
- 48.- Hall, S. "Codage-décodage", en *Réseaux*. número 68, 1994. págs. 27-39.
- 49.- Hall, S. "La cultura, los medios y el efecto ideológico", en Curran, J., Gurevitch, M. y Woollacot, J. *Sociedad y Comunicación de Masas*. vers. cit. pág. 366.
- 50.- Hall, S., op. cit., pág. 367.
- 51.- Hall, S., Hobson, D., Lowe, A., y Willis, P. (comp.). *Culture, Media, Language*. Londres, Hutchinson, 1980.
- 52.- Stuart Hall en este estudio hace la revisión más completa de las influencias althusserianas y neomarxistas en su obra.
- 53.- Hall, S., "Significado, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas", vers. cit., pág. 59.
- 54.- Wolf, M. *Sociologías de la vida cotidiana*. Madrid, Paidós, 1982. págs. 13-19.
- 55.- Polanyi, K. *La gran transformación*. vers., cit., pág. 103-121.
- 56.- Dobb, M. *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1972. pág. 315.
- 57.- Tönnies, F. *Comunidad y Sociedad*. Barcelona, Península, 1987.
- 58.- Hoggart, R. *Speaking to Each Other*. Londres, Pelican Books, 1973. Sin embargo, su obra fundamental sigue siendo *The Uses of Literacy*. Nueva York, Chatto and Windus, 1957, aunque la versión utilizada en nuestro estudio es la francesa *La Culture du pauvre*. París, Minuit, 1972.
- 59.- Gramsci, A. *Antología*. México, Siglo XXI, 1977. págs. 362-367.
- 60.- Batjín, M. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid, Alianza Universidad, 1990. págs. 177-250. Burke, P. *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid, Alianza Universidad, 1991. págs. 257-293.
- 61.- Gramsci, A. *Antología*. vers. cit., págs. 488-491.
- 62.- Hall, S. "In defense of theory", en Samuel, R. (comp.). *People's history and socialist theory*. Londres,

- Macmillan, 1981. pág. 384, en castellano la versión citada.
- 63.- El mejor repaso sobre la "segunda generación" en Davies, I. *Cultural Studies and Beyond*. Londres, Routledge, 1995; en castellano la recopilación más actualizada en Curran, J., Morley, D. y Walkerdine, V. *Estudios culturales y comunicación*. vers. cit.
- 64.- Morley, D. *Family Television, Cultural Power and Domestic Leisure*. Londres, Comedia ed., 1986. págs. 112 y sigs.
- 65.- Ang, I. *Living Room Wars. Rethinking Media Audiences for a Postmodern World*. Londres, Routledge, 1996. Un interesante análisis de las nuevas condiciones sociales en la relación familia-televisión.
- 66.- Curran, J. "El nuevo revisionismo en los estudios culturales", en *Estudios culturales y comunicación*. vers. cit. págs. 383-417.
- 67.- Ang, I. *Watching Dallas*. Londres, Methuen, 1985.
- 68.- Winship, J. *Inside Women's Magazines*. Londres, Pandora, 1987. págs. 62 y sigs.
- 69.- McRobbie, A. *More!: nuevas sexualidades en las revistas para chicas y mujeres*. en *Estudios culturales y comunicación*. vers. cit. págs. 263-297.
- 70.- Walkerdine, V. *La cultura popular y la erorización de las niñas.*, en *Estudios culturales y comunicación*. vers. cit., págs. 481-497.
- 71.- McRobbie, A., op. cit., pág. 271.
- 72.- Curran, J., op. cit., pág. 387.
- 73.- Goffman, E. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- 74.- Schutz, A. y Luckmann, Th. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires, Amorrortu, 1977, especialmente páginas 25-41.
- 75.- Este concepto, continuando el concepto de *experiencia* de Thompson, lo ha desarrollado J. Urry en *The Anatomy of Capitalist Societies*. Londres, Macmillan, 1981, págs.
- 76.- El mejor texto para estudiar este debate en: Elster, J. "Marxism, Funtionalism and Game Theory: The Case for Methodological Individualism." en *Theory and Society*, número 11, 1982, págs. 453-482. El individualismo metodológico no está excesivamente alejado de la epistemología de las Sociologías de la vida cotidiana. Un libro que se centra en este debate, Hirschman, A. *Interés privado y acción pública*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- 77.- Willis, P. *Profane Culture*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978, págs. 78 y sigs.
- 78.- Un repaso del concepto aunque con fuerte incidencia antropológica en Rossi, I. y O'Higgins, E. *Teorías de la Cultura y métodos antropológicos*. Barcelona, Anagrama, 1981, págs. 65-150. Un repaso del concepto de cultura desde el concepto de ideología en Terry Eagleton *Ideologie*. Stuttgart, J.B. Metzler, 1993, págs. 147-184.
- 79.- Williams, R. *Marxismo y literatura*. vers. cit., pág. 25.
- 80.- Thompson, E.P. *La formación histórica de la clase obrera*. vers. cit., pág. 561.
- 81.- Thompson, E.P. *Tradición, revuelta y consciencia de clase*. vers. cit., pág. 293.
- 82.- Hedbige, D. *El objeto imposible: hacia una sociología de lo sublime*, en *Estudios culturales y comunicación*.

vers. cit., págs. 109-153.

83.- Ang, I. *Watching Dallas*. Londres, Methuen, 1985.

84.- Esta terminología es utilizada por Philippe van Parijs en *Qué es una sociedad justa?* Barcelona, Ariel, 1993, págs. 95-97.

85.- Walkerdine, V. *Sujeto a cambio sin previo aviso: la psicología, la posmodernidad y lo popular.*, en *Estudios culturales y comunicación*. vers. cit., pág. 170.

86.- La obra de A. Mattelart y A. Dorfman *Para leer el pato Donald*. México, Siglo XXI, 1972, págs. 151-161, sigue siendo paradigmática aunque sus autores la consideren representativa de una etapa histórica concreta; también, Herbert Schiller *Los manipuladores de cerebros*. Barcelona, Gedisa, 1987, págs. 103-133. Desde el Estructuralismo comunicativo, VV. *Análisis estructural del relato*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1974. págs. 45-87.

87.- En momentos históricos prebélicos y bélicos, -Vietnam, Irak, Yugoslavia-, desgraciadamente es cuando se hace evidente que la cotidianidad depende, en gran medida, del sistema de intereses transnacionalizados, de las estructuras de relaciones internacionales y de instituciones supranacionales.

88.- Chomsky, N. y Dieterich, H. *La aldea global*. Navarra, Txalaparta, 1997. págs. 13-45; asimismo, Schiller, H. *Información y economía en tiempos de crisis*. Madrid, Tecnos/Fundesco, 1986. págs. 114-131.

89.- La crítica funcionalista más característica fue la de R.K. Merton *Teoría y estructura sociales*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980, págs. 56-92.

90.- Von Beyme, K. *Teoría Política del Siglo XX. De la Modernidad a la Post-modernidad*. Madrid, Alianza Universidad, 1991. págs. 143-181.

91.- Curran, J. *El nuevo revisionismo en los estudios de comunicación*, en *Estudios culturales y comunicación*. vers. cit., pág. 409.

92.- Un ejemplo de esta aplicación en: Th.W. Adorno *Bajo el signo de los astros*. Barcelona, Laia, 1986. págs. 95-113.

93.- Adorno, Th.W. *Televisión y Cultura de Masas*. Córdoba, Eudecor, 1966. págs. 35-43.

94.- Adorno, Th. W. *La Personalidad Autoritaria*. Buenos Aires, Proyección, 1965.

95.- Para el tema de la ideología como control social el libro de Abercrombie, N., Hill, S. y Turner, B.S. *La tesis de la ideología dominante.*, Madrid, Siglo XXI, 1987. págs. 9-35.

96.- Un proyecto sumamente interesante es el de Wolfgang Reinhard en *Las élites del poder y la construcción del Estado*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997. págs. 295-325.

97.- Benjamin, W. *Imaginación y sociedad.*, en *Iluminaciones I*. Madrid, Taurus, 1980.

98.- Bourdieu, P. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus, 1988. págs. 478-496.

99.- Vattimo, G. *La sociedad transparente*. Barcelona, Paidós, 1990, este libro es un ejemplo típico del simplificado análisis post-moderno de la conexión comunicación-sociedad.

100.- Adorno, Th. W. *Filosofía y superstición*. Madrid, Alianza, 1972. págs. 94.

101.- Un libro sugerente en este análisis, en la línea de un marxismo renovado es: Göran Therborn *¿Cómo domina la clase dominante?* México, Siglo XXI, 1989. págs. 151-297.