

¿Y cómo lo hace sentir eso? Conceptos del análisis cultural de Raymond Williams y su vigencia en el mundo de la tecnología de la información actual

Diego Labra

UNLP-IDICS/CISH.

Mail: diegolabraunlp@yahoo.com.ar

Introducción

Unos pocos días antes de comenzar a escribir este texto se celebró la ceremonia número ochenta y seis de los premios de la Academia de Artes y Ciencias Cinematográficas (Academy of Motion Picture Arts and Sciences, o AMPAS, en el original inglés). Oscars, como son conocidos corrientemente. La ganadora a la estatuilla a mejor película, *Doce años de esclavitud* dirigida por Steve McQueen, es un excelente film, pero también una elección clásica del jurado. Épica, melodramática y afín a los tiempos que corren. Pero aunque es conocido que ésta es la vara con la que se mide en esta categoría, siempre se cuelan en ella algún contendiente de otra especie. Como *Nebraska* de Alexander Payne.

Mientras miraba conmovido como los Grant, padre e hijo, cruzaban a fuerza de fotografías en blanco y negro y música folk la estepa del *midwest* imbuidos por esa nostalgia que ellos llaman *Americana*, no pude dejar de pensar en las categorías teóricas de Raymond Williams. Hay grandes procesos, y hay historias de individuos que se enlazan en ellas, cuando no incluso las iluminan y representan (como la vida de Solomon Northus narrada en *12 Years a*

Slave). Pero hay otras historias, la mayoría de ellas, que desaparecen ante nuestros ojos porque se dan en la periferia de los lugares importantes, o de los tiempos significativos. O quizás se desarrollan allí mismos, en el epicentro de la Historia, pero elecciones metodológicas o narrativas llevan a ignorarlas.

Allí hay que ir en busca de los rastros de procesos y cambios, donde parece que no existen. Donde la rutina ha borrado ya todas las costuras y limado todos los bordes filosos. Donde lo significativo se disfraza de anecdótico, lo nuevo mudó a costumbre y el fervor en desgano. Porque no existe tal cosa como alguien fuera de la Historia, como podría interpretarse leyendo las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* de Hegel. Hay una gran imagen, forjada por la tradición del materialismo histórico, total en su intención por comprender la esencia, que nos habla de un modo de producción, de mercados mundiales y de la naturaleza productora del hombre alienada por la división social del trabajo. En el medio de Nebraska, e incontables otros lugares, hay un hombre solo con casi toda su vida detrás de él, mirando por la ventana, sintiéndose derrotado, vacío y que no cuenta con la vocación o las herramientas teóricas necesarias para comprender del todo porque se siente así. Es el espacio entre estas dos

imágenes él que debemos cerrar.

¿Por qué se siente así ese hombre? ¿Por qué nosotros nos sentimos como lo hacemos? Esas son las preguntas, y creo que Williams en su preocupación por mantener vital el análisis cultural marxista, dio luz a conceptos y herramientas que son afines a nuestros problemas. Él habla de "sentir", en *Marxismo y Literatura* (1997), de dar con

"significados y valores tal como son vividos y sentidos activamente". "...No sentimiento contra pensamiento, sino pensamiento tal como es sentido y sentimiento tal como es pensado; una conciencia práctica de tipo presente, dentro de una continuidad viviente e interrelacionada" (155).

Dar con la vida como es sentida y vivida, conjugada en presente.

Raymond Williams en contexto

Por supuesto que Williams y su obra no son un fenómeno aislado, sino que se desarrollan en un contexto histórico e intelectual, el cual es necesario conocer para dimensionar sus conceptos. Hacia la década de 1960 el mundo se encontraba en plena segunda posguerra. Si bien se podría trazar un retrato de convulsión, las luchas por derechos sociales y el proceso de descolonización siendo hitos influyentes en las fluctuaciones teóricas que nos competen, otros como Hobsbawm no dudan en llamar a esta época la edad de oro.

En este clima se declara la defunción, término más que caprichoso al hablar de ideas, de la antropología clásica, o teoría del archipiélago cultural. Paradójicamente, es contemporánea a esta crisis del concepto de cultura en la antropología la adopción de las ciencias sociales del mismo, el luego llamado giro cultural. Como Clifford Geertz, quien practicó su oficio en un momento bisagra de su disciplina, Williams también intentó cimentar a la cultura como un elemento constitutivo. Y al mismo tiempo mantener siempre una sana vigilancia crítica, nunca dando por sentado una definición cerrada. Para un marxista, esto significó combatir la noción de determinación y la relación entre base y superestructura dentro de la tradición del materialismo histórico.

Este conflicto teórico será yugo

compartido por los intelectuales marxistas que quisieron avanzar sobre temas culturales en el siglo pasado, causando disputas ideológicas y malos entendidos en un clima ya dividido por el fantasma del estalinismo. Considerado uno de los padres de los estudios culturales británicos, junto con Hoggarth y Thompson, Raymond Williams llegó a la universidad con beca del Partido Laborista, lo que será otra marca común en la generación de historiadores británicos, tanto como lo fue la vocación por cruzar estudios culturales con marxismo. Sobre esta mezcla se refiere Stuart Hall (1992), otro veterano contemporáneo.

"La primera huella que me gustaría deconstruir se refiere a la opinión sobre los estudios culturales británicos que a menudo los distingue por el hecho de que, en cierto momento, se volvieron una práctica crítica marxista. ¿Qué implica exactamente entrelazar los estudios culturales y la teoría crítica marxista?" (Pág. 3).

Hall erige esta pregunta para poner en tela de juicio el sentido común, hoy ya instituido tras años de tradición, que

"el marxismo y los estudios culturales encajan perfectamente, se reconocen una afinidad inmediata, se estrechan la mano en algún momento teleológico o hegeliano de síntesis, y producen el momento fundador de los estudios culturales..." (4).

Es cierto que hay elementos en común tanto en los conceptos como en la historia de su desarrollo. Promediando el siglo XIX, "civilización" se había consolidado como el epicentro de la novísima teoría social, a la vez estado realizado del desarrollo humano (opuesto a barbarie) y un proceso disparado hacia el futuro (progreso). En oposición a este lugar hegemónico se desarrollaban dos corrientes conceptuales: la culturalista y la marxista. La primera estaba anclada en la tradición de la *Kultur* alemana y con figura central en Herder. El desarrollo humano no se agota en la razón, ni en la unilinealidad. Proceso complejo en el que se desarrollan estilos de vida distintos, o culturas. La segunda, surgida del trabajo de Marx, reconoce a la civilización como un estilo de vida más, ni el único ni el último, pero al mismo tiempo queda atrapa en las reglas de la unilinealidad de la Ilustración.

Pero aunque el enemigo fuese común, la comunión no llegó. La preocupación por la

cultura era demasiado idealista para los marxistas. El materialismo histórico demasiado determinista para los culturalistas. A esto, se suman recelos históricos concretos. Hall los menciona al recordar sus comienzos.

“Entré a los estudios culturales a partir de la Nueva Izquierda, la cual siempre ha considerado el marxismo como problema, como peligro, no como una solución. ¿Por qué? No tenía nada que ver con cuestiones teóricas en sí. Tenía que ver con el hecho de que mi propia formación (y su propia formación) política ocurrió en un momento históricamente muy parecido al actual —me extraña que muy poca gente se haya referido a esto—: el momento de la desintegración de una cierta clase de marxismo.” (3)

Se refiere al quiebre con Comintern luego de la reacción soviética a la Revolución Húngara de 1956.

Cuando finalmente Hall refiere a “el encuentro entre los estudios culturales británicos y el marxismo”, lo que supera a “las grandes inadecuaciones teóricas y, políticamente, los silencios retumbantes, las grandes evasivas del marxismo” es la dedicación de los culturalistas británicos de izquierda a “las cosas que Marx no mencionaba o que no parecía comprender y que eran nuestro tema privilegiado de estudio: cultura, ideología, lenguaje, lo simbólico”. En este génesis teórico, que Hall lee como “compromiso con un problema mas no como una teoría, ni siquiera una problemática” (3), una cuestión de voluntad si se quiere, prefiero resaltar la base histórica concreta. O sea, no es que, para que este maridaje teórico sucediera fue necesario que llegaran estos hombres específicos. Sino que estos hombres, preocupados por la cultura con un ojo materialista, sólo podían existir, y son hijos de, el contexto que lo vio pensar y escribir. Cien años de tradición marxista en existencia por un lado, y por el otro, un desarrollo de las tecnologías de la información que empujan las contradicciones de la cultura al primer plano de la problemática materialista.

La cultura y lo estructural, o el problema de la

determinación

Williams abre su apartado sobre “Cultura” en *Palabras Claves. Un vocabulario de la cultura y la sociedad* (2000) definiéndola como “...una de las dos o tres palabras más complicadas de la lengua inglesa” (87). También lo es dentro del vocabulario marxista. Mas estuvo lejos de ser pionero en su intención de otorgarle relevancia a la cultura dentro de la totalidad dialéctica materialista, pudiendo hacer pie en la tradición que Merleau-Ponty llamó “marxismo occidental” y que tiene origen en *Historia y Conciencia de Clase* de Lukács. (Aunque en la introducción al mismo libro reconozca influencias antes que nada inglesas más cercanas a los estudios culturales de izquierda).

En una carta escrita a un amigo confesor en los años que siguieron a la muerte de Marx, Engels (2003) reconoce que en su afán por combatir a los neohegelianos idealistas de su tiempo, ambos resaltaron la primacía de lo material. Generando malas lecturas que a futuro produjeron y siguieron produciendo análisis rígidos, sea por miopía o estrategia. Y aun así la prosa de un marxista, que pretender seguir siéndolo, debe ser medida al ingresar a la discusión sobre la determinación, la relación entre base y estructura. Más problemático aún hablar de individuo y subjetividad, aunque sean conceptos lindantes.

A la hora de definir subjetividad Ortner (2005) recurre a los conceptos de Williams, pues por el concepto entiende “el conjunto de modos de percepción, afecto, pensamiento, deseo, temor, etc., que animan a los sujetos actuantes”, pero también alude “a las formaciones culturales y sociales que modelan, organizan y generan determinadas ‘estructuras de sentimiento’ (Williams, 1977 [edición en español aquí citada 1997])” (25). Estos términos interactúan en un sistema complejo

“porque lo son cultural y emocionalmente, pero también debido al trabajo constante de la reflexividad que controla la relación del yo con el mundo a la cuestión de las subjetividades complejas” (45).

Cuál es la naturaleza de la relación entre los "modos que animan a los sujetos actuantes" y "las formaciones culturales y sociales" es en definitiva el quid de la cuestión, cómo las estructuras sociales articulan sobre, y en, el individuo. La respuesta por definición no puede ser sencilla.

"Sin duda hay sujetos culturales que encarnan plenamente, en la modalidad del poder, la cultura dominante (el "hombre de Davos") y, sin duda, hay sujetos culturales a quienes la cultura dominante sojuzgó por completo en la modalidad de la impotencia. Sin embargo, de una manera general, supongo en el nivel más básico que en la mayoría de los sujetos, la mayor parte del tiempo, esto nunca funciona del todo y existen contracorrientes de subjetividad, así como de cultura" (45).

Raymond Williams se introduce de lleno en la problemática en la parte central de *Marxismo y Literatura* (1997); un ensayo teórico producto de reflexiones que la práctica literaria más concreta, como la desplegada en *Cultura y sociedad: 1780-1950. De Doleridge a Orwell* (2001[1958]) o *El Campo y la Ciudad* (2001[1973]), sedimentaron a través de los años. Ninguno de los apartados, centrados cada uno en un concepto en específico, cierra en una conclusión sino que antes el final del desarrollo de cada uno se disuelve en comienzo del próximo. Representando con fidelidad el carácter imbricado de estos conceptos, así como su suspensión sin resolución, por lo menos en el éter teórico.

Regresemos al principio ¿Por dónde comenzar? Pues, "todo enfoque moderno de la teoría marxista de la cultura", dice Williams, "debe comenzar considerando la proposición de una base determinante y de una superestructura determinada". Otra posibilidad sería "la proposición de que el ser social determina la conciencia", que no es otra que una forma materialista de plantear el problema de la subjetividad arriba sugerido. Pero el teórico privilegia la primera porque

"la proposición de base y superestructura, con su elemento figurativo y con su sugerencia de relación espacial fija y definida, constituye, al menos en ciertas manos, una versión sumamente especializada y con frecuencia inaceptable de la otra proposición".

Y lo que es más,

"en el desarrollo de la propia corriente principal del marxismo, la proposición de una base determinante y de una superestructura determinada se ha sostenido a menudo como la clave del análisis cultural marxista" (93).

Lo que la convierte en un punto articulador. Este es el nudo en el que se enredan todos los hilos.

Todo argumento abogando en contra del modelo rígido base/superestructura, de la determinación entre los términos, busca su legitimación en el Marx original, desestimando el carácter representativo del prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* en el cual subsiguientes iteraciones se apoyan. Para luego recordar que

"resulta irónico que la fuerza de la crítica originaria de Marx se hubiera dirigido principalmente contra la *separación* de las 'áreas' de pensamiento y actividad (como en la separación de conciencia y producción material) y contra la evacuación consiguiente del contenido específico -las verdaderas actividades humanas- por la imposición de categorías abstractas." (Williams, 1997: 96/97).

Se reconoce así "las dificultades que presentan toda formulación de este tipo" y la necesidad, presente en los textos del mismo Marx de ser "a la vez específico y flexible en la utilización de sus propios términos." (97).

Esta "insatisfacción persistente" con el modelo, que deriva de aceptar la división de las partes como puramente analítica, ha sido expresada en la "repetida reevaluación y reajuste de la 'superestructura'". Resaltando su "complejidad", "esencia" "y valor autónomo" (100) se pone en entredicho la idea de determinación, problema que Williams no duda en tildar del "más difícil" "dentro de la teoría cultural marxista" (102). El inglés opta por recurrir a una versión "plena" del concepto que no lo restrinja en una unidireccionalidad, que por otra parte pecaría de abstracta. Pues "en la práctica la determinación nunca es solamente la fijación de límites; es asimismo el ejercicio de presiones"; y recurre a la acepción anglosajona de la palabra, donde determinar (*to determine/determination*) está asociado a un acto de voluntad (*will*) (107).

"Dentro de un proceso social total, estas determinaciones [nótese el plural] positivas, que pueden ser experimentadas individualmente pero que son siempre actos sociales, que son realmente y con frecuencia formaciones sociales específicas, mantienen relaciones muy complejas con las determinaciones negativas, que son experimentadas como límites, puesto que en modo alguno son sólo presiones contra los límites, aunque éstos son de fundamental importancia." (107).

Esta definición rompe el vector unidireccional pesado que oprime en esquemas simplificados a la superestructura bajo la masa de la base. Abriendo un paisaje donde múltiples fuerzas, positivas y negativas dice Williams, y que más adelante veremos también pueden ser subsumidas u opuestas, siempre sociales en su naturaleza, operan sobre un sujeto que tiene una voluntad. Esta última en relación directa con su grado de conciencia, otro proceso no independiente al descrito arriba.

En este panorama abierto y complejizado, hegemonía no es simplemente un bloque de "ideología [que] se ha impuesto sobre su conciencia", aquella de la "clase subordinadas", por "la clase dominante" (131). Es antes "presiones y límites de una forma de dominación dada", "*internalizados en la práctica*". Lo que por un lado permite dar mejor cuenta de

"las realidades de la democracia electoral y de las significativas áreas modernas del 'ocio' y la 'vida privada' más específica y activamente que las ideas más antiguas sobre la dominación" (132);

y por otro, habilitan a pensar al "trabajo y la actividad cultural" no como "una superestructura" sino como parte de los "procesos básicos de la propia formación" por encima de cualquier abstracción (133).

En cuanto a los productos culturales, o más específicamente el arte, "desde un principio el problema es diferente si comprendemos el lenguaje y la significación como elementos indisolubles del proceso social material involucrados permanentemente tanto en la producción como en la reproducción" (120). Conceptos de larga tradición marxista como "reflejo", e incluso el más dinámico "mediación" prueban ser insuficientes para describir toda la

complejidad de este movimiento, optando Williams por dejar el problema del nombre del proceso vacante. Después de todo, y esta es la principal vocación detrás del todo el texto, las categorías son herramientas, necesarias para pensar los problemas pero también un detrimento al mismo fin en su incapacidad de dar cuenta de la complejidad vida de la realidad que pretenden describir. Sólo en esta realización pueden ser usadas en forma justa.

¿Y cómo lo hace sentir eso? La cultura vida y las estructuras del sentir

La cultura tentativamente se podría volver a escribir con C mayúscula, pues si bien como describe el teórico inglés no es estrictamente una sola, si es un sistema que engloba todos los vectores en vivo juego y competencia. Su complejidad

"debe hallarse no solamente en sus procesos variables y en sus definiciones sociales - tradiciones, instituciones y formaciones-, sino también en las interrelaciones dinámicas, en cada punto del proceso que presentan ciertos elementos variables e históricamente variados". "En realidad, todavía debemos hablar de lo 'dominante' y lo 'efectivo', y en esos sentidos, de lo hegemónico. Sin embargo, nos encontramos con que también debemos hablar, y ciertamente con una mayor diferenciación en relación con cada una de ellas, de lo 'residual' y lo 'emergente', que en cualquier proceso verdadero y en cualquier momento de este proceso, son significativos tanto como en sí mismos como en lo que revelan de las características de lo 'dominante' " (143).

Lo "residual"

"ha sido formado en efectivamente en el pasado, pero todavía se halla en actividad dentro del proceso cultural; no sólo -y a menudo ni eso- como un elemento del pasado, sino como un efectivo elemento del presente" (144).

Lo "emergente" significa "los nuevos significados y valores, nuevas prácticas, nuevas relaciones y tipos de relaciones que se crean continuamente" (145), aunque resulta "excepcionalmente difícil" separar "los elementos que constituyen efectivamente una

nueva fase de la cultura dominante” y “los elementos que son esencialmente alternativos o de oposición a ella” (146). Esta complejidad de interacción, entre lo dominante, lo residual y lo emergente está garantizada, y esto es especialmente cierto en una sociedad de corte moderno, porque

“ningún modo de producción y por lo tanto ningún orden social dominante y por lo tanto ninguna cultura dominante verdaderamente incluye o agota toda la práctica humana, toda la energía humana y toda la intención humana.” (147).

En esta escala, lo dominante y lo alternativo, incluso aquello en abierta oposición, se dirime en el campo de “la conciencia práctica”. “Incuestionablemente social y la que el orden social específicamente dominantes niega, excluye, reprime o simplemente no logra reconocer”, pudiendo optar por

“ignorar o eliminar: asignar como privado, diferenciar como estético o generalizar como natural”. Hasta dónde “se afianza dentro de la escala total de las prácticas y experiencias en su intento de incorporación”

resulta

“un rasgo distintivo y comparativo de todo orden social dominante” (148).

Pensar “la conciencia práctica” es pensar en una temporalidad diferente a “la mayoría de las descripciones y los análisis, [donde] la cultura y la sociedad son expresadas corrientemente en tiempo pasado”. Esto es justamente lo atractivo de utilizar el concepto “estructuras del sentir”: trabajar a partir de la experiencia de la “actividad cultural humana” no como “una serie de productos acabados”; sino como actividad presente, viva.

“Si lo social es siempre pasado, en el sentido de que siempre está formado, debemos hallar otros términos para la innegable experiencia del presente: no sólo para el presente temporal, la realización de esto y de este instante, sino la especificidad del presente, lo inalienablemente físico, dentro de lo cual podemos discernir y reconocer efectivamente las instituciones, las formaciones y las posiciones, aunque no cierre como productos fijos, como productos definidores” (150).

De ahí que el inglés hable de sentir, y

no concepción del mundo, ideología o experiencia. Lo que se quiere englobar en el concepto son los “significados y valores tal como son vividos y sentidos activamente; y las relaciones existentes entre ellos y las creencias sistemáticas o formales, en la práctica son variables (incluso históricamente variables) en una escala que va desde un asentimiento formal con una disensión privada hasta la interacción más matizada existente entre las creencias seleccionadas e interpretadas y las experiencias efectuadas y justificadas”. En definitiva una “estructura”, usando nosotros el término con todo el peso de la palabra, como un grupo de relaciones internas específicas, entrelazadas y a la vez en tensión (155). “Los efectos culturales no necesitan ser siempre indirectos” (161), aclara Williams.

Y a la vez

“una experiencia social que todavía se halla *en proceso*, que a menudo no es reconocida verdaderamente social, sino como privada, idiosincrática e incluso aislante [cambios en la lengua, “las costumbres, la vestimenta, la edificación y otras formas similares de la vida social”], pero que en el análisis (aunque muy raramente ocurra de otro modo) tiene sus características emergentes, conectoras y dominantes y, ciertamente, sus jerarquías específicas” (155).

Si bien el concepto “preemergente” que utiliza en ocasiones Williams para adjetivar las estructuras del sentir genera desconfianza en su vocación teleológica, es ésta lectura de la “experiencia ‘personal’” o “el ‘pequeño cambio’” como verdaderos procesos sociales (154) con potencia transformadora lo que resulta más apelativo del arsenal teórico williamsiano.

Dime con quien chateas y te diré quién eres. Estructuras del sentir y fuerzas productivas

Sea por evidencia o prejuicio, en el desarrollo de trabajo más historiográfico nuestro ojo se tuerce hacia el individuo en desdén de otros sujetos clásicos. Los cambios son sociales, estructurales ¿Pero cómo sucede esa alquimia al interior de cada uno? Los conceptos de Williams proveen un almacén

teórico marxista firme a estas preocupaciones, más teniendo en cuenta que su relectura del materialismo dialéctico provee una definición amplia de fuerzas productivas como

"...todos y cada uno de los medios de la producción y reproducción de la vida real".
"...Todas las actividades que efectuamos dentro del mundo no producimos solamente la satisfacción de nuestras necesidades, sino también nuevas necesidades y nuevas definiciones de necesidades" (110).

Más que Benjamin, ni hablar de Marx, Raymond Williams llegó a experimentar un mundo dominado por las tecnologías de la información, y fue quizás esta experiencia que orientó su mirada hacia el problema que denominó estructuras del sentir. Nadie que haya sido testigo del poder de la televisión y la cultura del consumo cultural puede oír sobre el viejo esquema básico de la determinación y no protestar. La visión del teórico inglés era lo suficiente amplia como para no sólo hacerse cargo del desafío, sino también reconocerlo y enfrentarlo en sus dos extremos.

En sus primeros trabajos, como el ya nombrado *Cultura y sociedad* o *La larga revolución* (2003 [1961]), Williams utiliza su formación en letras dieciochescas y decimonónicas inglesas para rastrear en la literatura rastros del proceso por el cual cambiaron experiencia y conciencia de los individuos con la instauración de un nuevo orden moderno, capitalista y predominantemente urbano. En *El Campo y la Ciudad* (2001) da cuenta en forma pormenorizada de los efectos de la vida en la ciudad industrial inglesa. El contraste con las calles llenas de hollín y lumpentoletarios hace del campo, antaño lugar de trabajo, opresión y hambruna, la campaña idílica de los poemas románticos. En el capítulo "Ciudades de Oscuridad y Luz" indaga sobre la experiencia urbana en las novelas, señalando indicios del desarrollo de la conciencia colectiva y una nueva manera urbana de sentir el mundo, plasmada en obras vanguardias como la escrita por James Joyce. El nacimiento de la conciencia del colectivo, y en contraste, la de uno mismo.

En textos tardíos su preocupación

virará a encarnaciones contemporáneas del proceso, convirtiéndose en un temprano clásico en la teorización sobre la televisión, o escribiendo ensayos acerca de la literatura de ciencia ficción. En "Tecnologías de la comunicación e instituciones sociales", el anteúltimo capítulo de la colección *Historia de las comunicaciones Vol. 2. De la imprenta a nuestros días* (1992), el inglés piensa su propio tiempo con sagacidad. Manteniéndose alejado tanto de la futurología como de la apología ciega, desestima a los pesimistas que auguraban ya por los años setenta un porvenir alienado y perdido. De la misma manera que los defensores de la moral y todo lo bueno condenaban la literatura popular y los diarios obreros.

Contra la noción común que la "telecomunicación [...] es impersonal, mecánica, inhumana y destructora de las relaciones humanas" (240), Williams matiza al decir que

"basta imaginar una sociedad metropolitana moderna sin las tecnologías del teléfono y la fotografía para comprender que estas tecnologías, producidas y desarrolladas dentro de una tendencia social de gran dispersión deshumanización, fueron aprovechadas, hasta cierto punto, para mitigar dichas condiciones, y sirvieron para hacer más y más variados contactos personales y sociales que los que fueron posibles en las comunidades más antiguas y pobladas" (200).

Con la misma presteza, presagia acertadamente la atomización de los medios, cada vez más especializados y específicos, así como la pervivencia de medios, como el papel, al que otros le auguraban temprana fecha de defunción (249).

El principal valor es que el teórico no desecha su filosa crítica materialista al cambiar de marco temporal.

"Cuando pensamos en las comunicaciones modernas, pensamos de inmediato en ciertas tecnologías. Una serie de inventos eficaces parece haber cambiado, permanentemente, la forma en que debemos pensar en la comunicación. Sin embargo, al mismo tiempo, las comunicaciones son siempre una forma de relación social, y los sistemas de comunicaciones deben considerarse siempre instituciones sociales" (183).

"...Los inventos técnicos se dan siempre dentro

de las sociedades, y que las sociedades son siempre algo más que la suma de relaciones e instituciones de las cuales los inventos técnicos han sido excluidos mediante una definición falsamente especializada" (184).

¿Cuál es el efecto social de Internet, de la descarga ilegal de contenido, del *crowdfunding*? ¿Es posible que estas transformaciones tengan efectos estructurales profundos? Las herramientas que nos habilita la crítica cultural marxista de Williams con una prometedora vía para

pensar estos interrogantes en toda su complejidad, hasta la experiencia en que la sociedad y sus individuos la viven. En última instancia lo que no debemos olvidar, como señala Hall (1984), es que lo que cambia, sea porque cierta cultura "cae en desuso" o es "activamente apartada", es la vida de la gente (94).

Bibliografía

Hall, Stuart (1984), "Notas sobre la deconstrucción de lo popular", en Samuel, Raphael (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, Grijalbo, Barcelona.

----- (1992), "Cultural Studies and Its Theoretical Legacies", en Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treichler (eds.) *Cultural Studies*. Routledge. [existe una traducción "Estudios culturales y sus legados teóricos" por Carmelo Arias Pérez]

Marx, Karl y Engels, Friedrich (2003), *Escritos sobre literatura*. selección e introducción de Miguel Vedda, Ediciones Colihue, Buenos Aires.

Ortner, Sherry (2005), "Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna", en *Etnografías contemporáneas*, N° 1, pp. 11-25.

Williams, Raymond. (ed.) (1992), *Historia de las comunicaciones Vol. 2. De la imprenta a nuestros días*, Bosch, Barcelona.

----- (1997), *Marxismo y literatura*, Ediciones Península, Barcelona.

----- (2003), *Palabras Clave*, Nueva Visión, Buenos Aires.

----- (2001), *El campo y la ciudad*, Paidós, Buenos Aires.