

CULTURE AND SOCIETY, ENTONCES Y AHORA

Cualquier retrospectiva de *Culture and Society* de Raymond Williams debe empezar por reconocer que el libro nos llega tras una historia ya larga de retrospectación explícita¹. Es una obra muy analizada. Estos actos de retrospectación se han producido en todas las décadas, y han diferido en tipo e importancia relativa, así como por supuesto en influencia crítica. No forman más consenso que la suposición indiscutida de que el libro fue y quizá siga siendo importante. No prueban una narrativa simple del tipo que sea, incluso aunque el flujo inerte de caracterizaciones propias de libro de texto es perceptible, y probablemente inevitable, porque el conocimiento derivado predomina cada vez más sobre la lectura directa como base para la difusión y la reputación de Williams.

Las retrospectivas más conocidas son las de la década de 1970: la de Terry Eagleton, no sólo la más conocida sino probablemente también la más influyente, y después las entrevistas que componen *Politics and Letters*². Con todas las salvedades hechas, puede decirse que los interlocutores de Eagleton y Williams en *New Left Review* tendían –yo en todo caso– a maximizar la continuidad entre *Culture and Society* y el linaje antecedente de la crítica cultural inglesa y minimizar la continuidad con un marxismo que Williams había abrazado primero, después en apariencia abandonado, y que en ese momento estaba redescubriendo de maneras nuevas o insospechadas. El término identificador de este conjunto dialógico fue el de *left-leavisism* [leavisismo de izquierdas].

El patrón de análisis en la década de 1980 era más complejo. Las convicciones políticas de Williams, en las crisis nacionales e internacionales del momento, eran ahora declaradamente revolucionarias, y el marxismo fue

¹ Éste es el texto revisado de una conferencia pronunciada ante la Raymond Williams Society de Londres en noviembre de 2008, para conmemorar el quincuagésimo aniversario de la publicación de *Culture and Society*. Parte del argumento se divulgó inicialmente en una conferencia ante el Cultural Theory Institute de la Universidad de Manchester en 2005. Las referencias a *Culture and Society* se refieren a la edición de Pelican, Londres, 1961.

² Terry Eagleton, *Criticism and Ideology*, Londres, 1976, cap. 1; Raymond Williams, *Politics and Letters. Interviews with New Left Review*, Londres, 1979.

el terreno en el que presentó el programa teórico que a veces denominaba materialismo cultural. Al mismo tiempo, su obra se cuestionó con nuevos argumentos, a medida que las investigaciones críticas sobre la raza y el racismo, y sobre la subordinación de las mujeres reivindicaban un espacio en el centro de la teoría y la política culturales³. De hecho, ésta podría haber sido la década en la que se hubiera olvidado *Culture and Society*, si no hubiera sido la última de Williams: murió en 1988. El discurso sobre su obra proliferó entonces, pero en consonancia con los protocolos de la nueva situación. *Culture and Society* se recordaba ampliamente, por supuesto: pero era una retrospectiva conmemorativa.

Entonces, al final de la década, se produjo la crisis definitiva del bloque del Este y, en buena parte de Occidente, la remodelación o la disolución de los partidos comunistas. En Reino Unido, esto coincidió con el ascenso del liberalismo social en un agotado Partido Laborista y una larga temporada de perversa apología de la cultura de la mercancía. En esta desesperada coyuntura, *Culture and Society* mostraba su rostro más radical (como en verdad hacía la obra contemporánea con la que a veces se la emparejaba erróneamente, *Uses of Literacy* de Hoggart)⁴. La tesis fundamental de la conclusión de Williams —referente a la creatividad histórica intrínseca del trabajo socializado— quizá nunca había parecido tan fríamente intransigente como lo hizo en la década de 1990. He aquí, aparte de la conmemoración, procedente de una mala época anterior, «un recuerdo que surge en un momento de peligro»⁵.

Estas evocaciones de los pasados cuarenta años son una manera de decir, a modo de ilustración, que *Culture and Society* es un clásico: clásico en el sentido que Frank Kermode le da al término en su estudio de esta categoría⁶. Tiene, notablemente, diversas lecturas. O, por decirlo de otro modo, es un texto elusivo, que nunca está donde suponemos que está, donde, quizá, preferiríamos que estuviese, ya sea como deseo o con ánimo resentido. Y ciertamente el libro ha tenido con su propia mirada hacia atrás un modo de criticar duramente las retrospectivas confiadas, ya que sigue leyéndose y releándose, siempre de manera ligeramente diferente.

³ Véase, por ejemplo, Paul Gilroy, *There Ain't No Black in the Union Jack. The Cultural Politics of Race and Nation* (1987), Londres, 2002, pp. 50-51. Patrick Parrinder, «Culture and Society in the 1980s», en su libro *The Failure of Theory. Essays on Criticism and Contemporary Fiction*, Brighton, 1987, p. 69, tachaba la «cultura común» de Williams de ser una idea descartada frente a «la proliferación de culturas», característica de «una sociedad multicultural». Respecto a las reflexiones críticas desde puntos de vista feministas, véase Carolyn Steedman, *Landscape for a Good Woman. A Story of Two Lives*, Londres, 1986; Jane Miller, *Seductions. Studies in Reading and Culture*, Londres, 1990.

⁴ Richard Hoggart, *Uses of Literacy*, Londres, 1957.

⁵ Walter Benjamin, *Illuminations*, Londres, 1970, p. 257.

⁶ Frank Kermode, *The Classic*, Londres, 1975.

Más allá del romanticismo

¿Qué tipo de obra es? Los traductores de Williams aportan sus propias opiniones. En algunas lenguas, como el catalán y el español, el título conserva su forma original, «cultura y sociedad». En italiano, salen a primer plano el campo histórico y la forma del libro: *Cultura e rivoluzione industriale. Inghilterra 1780-1950*. La edición alemana abandona la forma original del título para adoptar algo completamente distinto: *Gesellschaftstheorie als Begriffsgeschichte*, o «teoría social entendida como historia de las ideas», con un subtítulo que continúa «estudios de semántica histórica de la cultura». He aquí un impresionante ensayo de especificación crítica en miniatura, una contribución en sí misma, y pudiera ser que lo debamos en parte a la circunstancia de que la traducción literal había sido impedida por otra publicación reciente. *Kultur un Gesellschaft* fue el título con el que, en 1965, Herbert Marcuse reeditó sus escritos de la década de 1930, incluida una obra clásica de la Teoría Crítica de Frankfurt, «Acerca del carácter afirmativo de la cultura»⁷. Pocos años después apareció una versión selectiva en inglés, titulada *Negations*, que Williams reseñó para su revista universitaria, *Cambridge Review*. Al hacerlo, escribió la primera y probablemente la menos influyente retrospectiva de su propia *Culture and Society*.

El título de Williams, «On Reading Marcuse» [Acerca de la lectura de Marcuse], indicaba claramente la naturaleza de su interés⁸. Escribía sobre Marcuse pero también sobre el lector de Marcuse, este lector, él mismo. En su comienzo, la reseña es característicamente comedida: respetuosa, enfáticamente consciente de las convicciones políticas compartidas, pero intelectualmente distante. «Pienso que [Marcuse] se equivoca más a menudo de lo que acertata», dice Williams, y las dificultades van más allá de los conceptos y de las tesis, y alcanzan cuestiones de formación y mentalidad: «Vemos el mundo de manera muy diferente, tanto en el plano de la experiencia primaria como en el trabajo intelectual desarrollado [...]». Pero Williams sigue leyendo, e informa con «interés y placer» de la existencia de un «posible puente» entre Gran Bretaña y este mundo del pensamiento extranjero. Ha sido común clasificar dichos momentos como ejemplos del empirismo de una isla salvada de la inanición por la teoría poshegeliana. Pero la historia que Williams dramatiza aquí, con creciente intensidad, es diferente. El especial interés del ensayo sobre la cultura afirmativa, dice, es que «su análisis se correspondía muy de cerca con un tema central de *Culture and Society*, y que ambos eran tratamientos históricos, prácticamente del mismo problema», al tiempo que estaban «separados por continentes de países en método y lenguaje». Williams describe «un maravilloso momento de liberación intelectual» ahora que lee superando «ese vacío». Cita el resumen que Marcuse hace de la cul-

⁷ Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, 2 vols., Frankfurt, 1965.

⁸ Raymond Williams, «On Reading Marcuse», *Cambridge Review* 90, 30 de mayo de 1969, pp. 366-368, reimpresso en Eric Homberger, Wiliam Janeway y Simon Schama (eds.), *The Cambridge Mind. Ninety Years of the Cambridge Review 1879-1969*, Londres, 1970, pp. 162-166.

tura afirmativa y declara: «Ésta es exactamente mi propia conclusión» sobre «el origen y el funcionamiento esenciales de la idea de cultura desarrollada en Inglaterra después de la Revolución Industrial, en una época en la que estábamos muy cerca, en especial a través de Coleridge y Carlyle, del pensamiento alemán al que los argumentos de Marcuse hacen referencia». Y en esto, dice con aire de júbilo, hay «una sensación de encuentro, tras una larga separación»⁹.

Gran cercanía, una larga separación, pero después la euforia del encuentro y el reconocimiento. Los camaradas heterogéneos resultan ser hermanos, en una línea distinguida. Es un momento poético, en un escritor en el que lo poético, quizá de manera sorprendente, ejerce una presión constante. Y la afirmación histórica central es no obstante vigorosa en esa explicación. A pesar de todas las diferencias que Williams registra, tan hiperbólicamente como se pudiera desear, hay una homología conceptual consecuente entre su pensamiento y el de Marcuse en este punto. En medio del estilo libre indirecto que ambos escritores prefirieron para la ocasión —con resultados debatibles— se abre camino una crítica compartida a lo que Williams llamaba *la idea de la cultura* como formación discursiva fundamental de la civilización burguesa¹⁰. Williams se inclinaba más a afirmar lo afirmativo que Marcuse, que perseguía en su dialéctica una notoria ecuación formal de cultura liberal y fascista. Hay razón, por lo tanto, para lamentar la pérdida de esa expresión del título del libro que conocemos como *Culture and Society*, y la pérdida de la introducción, después de su publicación parcial en 1953, también como «la idea de la cultura», porque ayudaba mucho a aclarar, en su marco frío y distante, que el propósito de esta obra era también la destrucción¹¹.

Este paralelismo objetivo entre el primer Williams y la crítica de la cultura efectuada por Frankfurt es históricamente específico, no sólo un eco de una sociedad capitalista desarrollada en otra, y no tan cronológicamente forzado como podría parecer. El estudio de la cultura afirmativa por parte de Marcuse data de 1937. El borrador del brillante artículo continuador de Adorno, «La crítica de la cultura y la sociedad», se redactó a comienzos de la década de 1940 y se publicó por primera vez a finales de la misma¹². Sembrado en los mismos años de posguerra, entre 1949 y 1952 el trabajo crítico y conceptual esencial de *Culture and Society* estaba hecho, como el ensayo «The Idea of Culture» deja claro¹³. Es bien co-

⁹ E. Homberger et al. (eds.), *The Cambridge Mind. Ninety Years of the Cambridge Review 1879-1969*, cit., pp. 164-165.

¹⁰ Paul Jones plantea una tesis similar en un estudio reciente: *Raymond Williams's Sociology of Culture. A Critical Reconstruction*, Londres, 2004, pp. 62-68, aunque en el contexto de una discusión del método, la práctica de la crítica inmanente.

¹¹ Arnold Williams, «The Idea of Culture», *Essays in Criticism*, III, 3, 1953, pp. 239-266.

¹² Theodor Adorno, *Prisms* [1955], Londres, 1967, pp. 19-34.

¹³ Véase Dai Smith, *Raymond Williams. A Warrior's Tale*, Cardigan, 2008, pp. 332-401, respecto a la gestación de *Culture and Society*.

nocida la deuda de la Escuela de Frankfurt con las primeras obras de Lukács. También vale la pena resaltar a este respecto que, entre los diversos pensadores que Williams invoca en su libro *Marxism and Literature*, aquel cuyo trabajo se aproxima más firmemente al núcleo del libro, es Lukács, y no el Lukács del realismo novelístico sino precisamente el autor de *Historia y conciencia de clase*, un precursor compartido en un claro linaje posromántico del pensamiento cultural marxista.

El comunismo y la tradición inglesa

¿Qué puede decirse, entonces, de las significaciones políticas del proyecto? Las asociaciones más reveladoras del libro, sus asociaciones formativas, estaban con el Partido Comunista. Esto era algo que ya se estaba desvaneciendo del reconocimiento más amplio a mediados de la década de 1950, cuando el atlantismo consolidó su control. Con la adopción y la renarración de *Culture y Society* por la Nueva Izquierda de los primeros tiempos, se hizo fácil de imaginar. La visión cultural correspondiente al nuevo programa político del Partido Comunista, *The British Road to Socialism* [La senda inglesa hacia el socialismo], fue una reunión concertada de la cultura nacional. En la revista literaria *Arena*, fundada con ese fin, esto adoptó dos formas relacionadas: un rechazo polémico de «la amenaza estadounidense a la cultura literaria» y, en continuidad directa con los Frentes Populares de entreguerras, un esfuerzo sistemático por definir un pasado nacional legitimador para el comunismo. Así, en el estudio más largo en la historia de la revista, Jack Lindsay presentaba enfáticamente a Coleridge como pensador inglés y —con conspicua referencia a Hegel— como dialéctico¹⁴. Edward Thompson acudió a William Morris en busca de iluminación para «las cuestiones morales de hoy»¹⁵. He aquí uno de los intertextos de *Culture and Society* y, de manera bastante extraña, una garantía para todo aquello presente en el libro que respalda una familiar lectura continuista del mismo. Es ciertamente extraño que la inglesidad de *Culture and Society*, tan a menudo confundida como signo de discurso leavisiano, resultase ser signo de afinidades comunistas mucho más sustanciales.

La relación, sin embargo, no era tan simple, porque la parte esencial del argumento crítico de Williams, como del de Marcuse antes que él, divergía radicalmente de las suposiciones adoptadas por el frentismo popular. La aseveración hecha por Marcuse de que existía una profunda cercanía entre la cultura liberal y la fascista fue una ofensa contra las creencias humanistas del discurso oficial y de los simpatizantes del comunismo a mediados de la década de 1930. De manera similar, si bien de un modo mu-

¹⁴ Jack Lindsay, «Samuel Taylor Coleridge (I), *Arena* II, 6, febrero-marzo de 1951, pp. 36-49; «Samuel Taylor Coleridge (II), *Arena* II, 7, abril-mayo de 1951, pp. 29-43.

¹⁵ Edward Thompson, «William Morris and the Moral Issues Today», *Arena* II, 8, junio-julio de 1951, pp. 25-30; también «The Murder of William Morris», *Arena* II, 7, abril-mayo de 1951, pp. 9-27.

cho menos drástico, la explicación comunista británica de la cultura inglesa no estuvo bien servida por la declaración de intenciones inicial de Williams, que él planteó tan claramente como pudiera desearse, en términos condenatorios que ningún comunista podía confundir: «Deseo mostrar la emergencia de la *cultura* como una abstracción y un absoluto»¹⁶. El juicio teórico del capítulo sobre «Marxismo y cultura» es igualmente inconfundible: la deuda marxista inglesa con el romanticismo inglés ha sido significativa y significativamente perjudicial¹⁷. *Culture and Society* es, por lo tanto, complejo en su orientación y en su discurso. Inmerso en una cierta corriente de pensamiento social inglés, pero compartiendo finalmente menos con el liberalismo cultural inglés que con la orientación cultural comunista del momento; comunista, pero en un espíritu crítico intransigente que recuerda el izquierdismo teórico de la década de 1930, incluidos, debería decirse, los escritos de Christopher Caudwell, que habían sufrido, post mortem, el más hiriente de todos los juicios particulares de Williams¹⁸.

Culture and Society parece aportarnos a todos ciertas pruebas de nuestras interpretaciones discrepantes y a veces conflictivas de lo que tiene que decir, y dice, pienso, como consecuencia de su propósito polémico central, que no era el de desarrollar la idea de cultura como posición o punto de ventaja sino revelarlo como el espacio de lucha que históricamente había sido. Esto supone afirmar continuidades allí donde se decía que había ruptura, y división, incluida la autodivisión, allí donde tácitamente se suponía coherencia. Un ejemplo debe bastar para ilustrar este procedimiento y las ambigüedades que alimentó. Williams está analizando el socialismo de Morris, en un contraste explícito con el laborismo y el fabianismo. Cita las clarividentes ideas de Morris sobre la adopción de medidas socialistas para un orden modificado de gobierno capitalista y, al hacerlo, las reivindica para lo que él denomina «la tradición», la línea que descende de Burke a Arnold. Aquí, diría yo, se encuentra el Williams más tendencioso, pero no es ahí donde recae mi énfasis. Lo más asombroso de este párrafo y de otros similares es la perfecta ambigüedad de su gesto hacia un lector. Es un gesto de inclusión, de asociación, ¿pero con qué espíritu? Para un tipo de lector al menos, el espíritu es afirmativo, constructivo, y en esa interpretación radica toda una tradición interpretativa de *Culture and Society*. Pero a otro tipo de lector –el tipo que probablemente estuviese más vívidamente presente para Williams en el frío de comienzos de la década de 1950– el espíritu tal vez le pareciese provocativo, la afirmación una intrusión discordante en una selección compuesta de valores unidos como «cultura». El hecho de compartir, si verdaderamente es eso, es un bochorno calculado, una comprobación políticamente dirigida de la fluidez presuntuosa de la idea de cultura que circulaba en la Gran Bretaña de posguerra.

¹⁶ R. Williams, *Culture and Society*, cit., p. 17.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 236 ss.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 268-269.

Culture and Society *ahora*

Para empezar, podemos decir que ese gesto es tan necesario ahora como lo era antes, aunque los términos del compromiso han experimentado una alteración crucial. No es que las condiciones de Williams —que eran las de las relaciones de clase básicas— se hayan vuelto obsoletas. A pesar de todos los cambios, el ordenamiento capitalista de la vida social no ha cambiado. (Hasta las brillantes afirmaciones de que todo ha cambiado por completo tienen un leve parecido con la década de 1950). Pero en aspectos importantes *Culture and Society* está ahora alejado de las percepciones contemporáneas de interés y posibilidad culturales, como sucesivas oleadas de contemporáneos llevan décadas diciendo. Me limito aquí sólo a un tipo de caso, que se ha vuelto ineludible, y que, por cierto, él mismo anunció hace cincuenta años, pero sin entrar en el espacio discursivo del libro.

Hay un momento al principio de *Culture and Society*, en las páginas iniciales del primer capítulo, en el que Williams cita a Edmund Burke acerca de la verdadera constitución de una nación. He aquí a Burke:

Una nación no es una idea de extensión local, y de agregación individual momentánea; sino que es una idea de continuidad, que se extiende en el tiempo así como en los números y en el espacio. Y ésta es una opción no sólo de un día, o de un conjunto de personas, no es una opción tumultuosa y frívola; es una elección deliberada de los tiempos y las generaciones; es una constitución hecha por lo que es diez mil veces mejor que la elección, hecha por peculiares circunstancias, ocasiones, temperamentos, disposición y hábitos morales, civiles y sociales de las personas, que se revelan sólo en un largo espacio de tiempo.

Williams vuelve entonces a su análisis, informando de que «inmediatamente después de Burke, este complejo [...] se llamaría “el espíritu de la nación” [y] a finales del siglo XIX, se llamaría una “cultura” nacional». Y añade: «El examen de la influencia y el desarrollo de estas ideas corresponde a mis últimos capítulos»¹⁹. Es un momento elocuente. «Estas ideas»: ¿qué ideas? El lema de Burke es la *nación*, y Williams lo repite dos veces en la primera frase de su comentario. Pero por el contexto está claro que su traducción conceptual espontánea del término es «sociedad», específicamente «sociedad orgánica». Tiene buenas razones para hacerlo. Ése es en gran parte el significado que le da Burke. Pero la sociedad concebida de este modo ya es más que un orden colectivo o un sistema, que lo meramente social. Es, precisamente, la sociedad *nacional*, o la sociedad en cuanto nación. Las «personas» de Burke son sobre todo padres y madres e hijos e hijas, generaciones en el modelado de una familia extensa. Su ser social es inherentemente étnico, y enfáticamente, porque la preferencia ético-política de Burke está grabada en piedra. Esta constitución orgánica, dice, está «hecha por lo que es diez mil veces mejor que la elección».

¹⁹ *Ibid.*, pp. 30-31.

He aquí una idea de cultura que, de hecho, Williams no sostuvo en sus capítulos posteriores, o, incluso, en *The Long Revolution* [*La larga revolución*], a pesar de la importancia teórica que allí atribuía al «sistema de generación y educación»²⁰. En esta idea de cultura, la familia es el pilote, el símbolo y la plantilla de la sociabilidad. Su modo colectivo común es, como fue para Burke, la nación, en asociación más o menos marcada con la etnia y la raza. En su carácter más general, es la idea de cultura entendida como diferencia de costumbres. Esto, al contrario que los significados familiarizados en la crítica literaria, la sociología y los estudios culturales, es el sentido con carga política de la cultura –su dominante– que circula hoy en controversia pública, en buena medida en Reino Unido.

La cultura en cuanto diferencia de costumbres

La cultura siempre es cultura, por supuesto. Ése es su opaco encanto. Esta vez, lo que está en juego en la tautología es la *diferencia de costumbres*. Ambos parámetros son esenciales: la costumbre, o todo lo que se entiende por costumbre, tiene primacía sobre otros modos de validación social, y su valor es la diferencia. Así, la cultura es lo que diferencia a una colectividad en el modo de autovalidar la herencia directa, cuyo valor, a su vez, es precisamente que vincula a la colectividad en la *diferencia*. Lo más esencial de la cultura en este sentido –su privilegio o su destino– es la etnicidad. Esto a menudo es más obvio en el caso de las poblaciones racializadas, pero ciertamente no sólo en ellas. La gran excepción contemporánea es la *Ummah* supraétnica del islam, que no obstante se etniza espontáneamente en países como Reino Unido y Francia, cuyas poblaciones musulmanas se fundaron de hecho en las migraciones poscoloniales, regionalmente compactas y de gran escala. Hoy en día la cultura consiste ante todo en las costumbres que no compartimos con los otros.

La cultura como diferencia de costumbres no es, en ningún aspecto definitivo, una tercera variedad que deba enumerarse junto con las elevadas reservas minoritarias defendidas por la crítica cultural, y las formas y prácticas populares valoradas por los estudios culturales. Muestra rasgos esenciales de ambos. Es una forma de aseveración del principio cultural que es normativa, al menos respecto al colectivo particular que identifica –cómo somos propia y realmente «nosotros»– y en ciertos casos hace afirmaciones universales, como en el ejemplo resaltado del islam purista. Al mismo tiempo es popular, más o menos, en sus recursos humanos y en su atractivo, entendido como defensa necesaria contra las intrusiones del otro circundante y

²⁰ Otros lo hicieron, de distintas maneras. Richard Wollheim, en su panfleto titulado *Socialism and Culture*, advertía contra la atribución del centro cultural a la familia, sosteniendo que esto favorecería inevitablemente «el conservadurismo y el conformismo» (Fabian Tract 331, Londres, 1961, pp. 12-13). Sólo unos años después, Juliet Mitchell situó a la familia en el centro estratégico de su pensamiento feminista en un innovador ensayo titulado «Women: the Longest Revolution», NLR I, 40, noviembre-diciembre de 1966, pp. 11-37.

presuntuoso, lo que adopta muchas formas: racismo e intolerancia, pero también liberalismo, modernidad, ateísmo, materialismo, egoísmo, inmoralidad, americanización, etcétera. Y si el discurso de cultura entendida como diferencia de costumbres combina así rasgos de los dos, no se debe a que personifique una especie de resolución dialéctica. Por el contrario, se debe a que la cultura en este sentido es la primera forma, la matriz de la que surgieron las variedades familiares de la crítica cultural (e, indirectamente, los estudios culturales). El humanismo elevado de Leavis fue activado por un imaginario eidético de la costumbre nativa. En Thomas Mann, la continuidad fue todavía más pronunciada. La cultura —es decir, la sensibilidad nacional— es lo que nos identifica; el resto es civilización.

La cultura en este sentido encontró su primer intérprete filosófico en Herder, a finales del siglo XVIII, y ha tenido innumerables partidarios cultos desde entonces. Pero nadie fue su autor, en ese reductor sentido libresco. Dichas culturas se han hecho y sostenido con la participación activa de muchos millones de personas, y este modo de explicar el tema sugiere algo más que la recurrencia inerte que da a entender el término *costumbre*. Herder hablaba de *tradición*, término por el que entendía un proceso en el que las colectividades adaptan su herencia a condiciones cambiantes²¹. La tradición en este sentido es inventiva. Sin embargo, el significado diario de la palabra nos cuenta su propia historia. La tradición es inventiva y buena parte de lo que inventa es precisamente «tradición», una continuidad simbólicamente garantizada por la observancia de la costumbre reconocida. Éste, como a menudo se ha dicho, es un fenómeno completamente moderno. Como percibía Marx, es el contradiscurso espontáneo de la propia modernidad capitalista, tan viejo y al menos con tantos años de vida por delante²². Lo que él difícilmente podía imaginar, sin embargo, es que ciento cincuenta años después, tras el ascenso y el retroceso de los movimientos obreros socialistas en todos los continentes y el florecimiento y la decadencia del nacionalismo laico en todos los territorios coloniales, la cultura sería tan ampliamente honrada como piedra de toque del bienestar social.

La solución multicultural

Es una ironía dialéctica de la idea de cultura el que se abriera camino hacia el centro del discurso público en Reino Unido gracias en buena parte al funcionamiento de políticas oficiales cuyo fin ha sido, en cierto sentido, contenerla: el grupo de políticas y preceptos llamado multiculturalismo, que tomó forma a partir de la década de 1970 como parte de una nueva estra-

²¹ J. G. Herder, «Ideas for a Philosophy of the History of Mankind» (Libro IX), en *J. G. Herder on Social and Political Culture*, editado y traducido por F. M. Barnard, Cambridge, 1969, p. 313.

²² Karl Marx, *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, Harmondsworth, 1973, p. 162 [ed. cast.: *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*, 2 vols., Barcelona, Eritica, 1978].

tegia para gestionar las relaciones raciales. El énfasis de lo que a continuación se dice acerca del multiculturalismo es crítico y, señalado eso, empiezo por dos reconocimientos igualmente enfáticos. En primer lugar, el discurso multiculturalista –la designación más exacta de mi tema– ha sido en sí un fenómeno de múltiples voces, y ningún conjunto de generalizaciones como éstas puede esperar captar sus muchas inflexiones²³. Mis comentarios son un intento de registrar y evaluar algunas características y tendencias clave de estas variantes liberales dominantes. En segundo lugar, el irreducible valor positivo del multiculturalismo es que ha personificado, en la vida pública británica, un intento insólito de reconocer y aceptar el hecho histórico de que existe una sociedad multirracial. Ha sido una condición favorable importante, aunque a veces ambigua, de la lucha contra el racismo. Por ahora, podríamos decir, cierto tipo de multiculturalismo es el horizonte de todos los pensamientos y las prácticas progresistas en su esfera. Nada que necesite decirse, desde la izquierda, en crítica al multiculturalismo liberal puede eliminar esa evolución crucial de la política y el sentimiento, el alcance de una nueva urbanidad que sea adecuada a nuestras condiciones de vida reales a este respecto²⁴. Pero las críticas se han hecho todo el tiempo, y merecen recapitulación en un momento en el que ese discurso ha entrado en un periodo de aguda ansiedad.

La idea del multiculturalismo siempre fue cuestionable como línea de solución a la crisis que suscitó su adopción, la del racismo y las luchas contra él. La cultura es una representación anodina de la raza, que es una relación históricamente constituida de desigualdad organizada, dominación y subordinación. Hablar insulsamente de una pluralidad de culturas en coexistencia es oscurecer el dominio histórico de una de ellas, el de la anglo-británica, y un conjunto de efectos sociales continuados que no son principalmente «culturales». Pero en el múltiple cultural en el que el discurso liberal representa la población de Reino Unido, el tema principal ha sido la «diversidad», como si eso fuese una garantía de igualdad, y como si ciertos tipos de diversidad no fuesen consecuencia de una desigualdad duradera. (De igual modo, la exclusión social se deplora ahora como un mal obvio, como si el objetivo de la inclusión plena en el Reino Unido neoliberal fuese el límite exterior de la aspiración social de todos nosotros, y como si la propia «exclusión» no fuese en realidad una variedad estructural de su otro beneficioso, la inclusión.) La promoción de la cultura como una relación social definitoria ha tendido a oscurecer las articulaciones de la formación étnica y de clase, que difieren crucialmente de una parte del paisaje multicultural a otra. Los resultantes patrones de éxito o fracaso, ajuste o punto muerto, convergencia interétnica o aserción parti-

²³ Respecto a un análisis investigador del complejo juego de intereses del multiculturalismo, y una afirmación de la «cordialidad» social, véase Paul Gilroy, *After Empire. Melancholia or Conviviality*, Abingdon, 2004.

²⁴ La expresión «una nueva urbanidad» es de Tom Paulin: véase su libro *Ireland and the English Crisis*, Newcastle, 1984, p. 22.

cularista, quizá estén al menos tan relacionados con situaciones de clase genérica o con cambios históricos en la división del trabajo como con las especificidades de la herencia cultural.

Esta deficiencia es en parte la del liberalismo en general: en cuanto se excusa a las relaciones sociales capitalistas de un cuestionamiento fundamental, el progreso sólo puede adoptar la forma de mejores oportunidades vitales para individuos escogidos. Pero en este contexto los individuos se especifican como miembros de comunidades, y a este respecto la idea de cultura desempeña su propia función contradictoria en el funcionamiento del multiculturalismo. La idea, como yo empecé por decir, valora la diferencia a expensas de los elementos comunes interculturales. Sea cual sea la realidad biográfica (individual o colectiva) de nuestra formación, lo que se considera cultura es lo que nos distingue de otros con los que en realidad podemos compartir tanto o incluso más. El tipo de diferencia que cuenta es la costumbre: diferencia confirmada y recibida. Por eso la apelación multiculturalista a la diversidad tiene el efecto paradójico de promover los estereotipos de las costumbres incluso al mismo tiempo que deplora sus efectos negativos. Para el sector comercial del múltiple cultural hay en esto una lógica irresistible: los mercados especializados en autenticidades son potencialmente incontables, y sin prejuicio del emergente mercado de los híbridos, que tiene aún más potencial. La palabra basura «vibrante», sin la que ninguna descripción del multiplexor metropolitano suena a la perfección, pertenece al vocabulario del turismo e incluso en boca de los bienintencionados degrada el ideal multiculturalista de un hogar compartido a una imagen teñida de exotismo para todos.

La diferencia de costumbres se confirma con más fuerza en el plano de la religión, ya sea como doctrina, como práctica, como observancia espiritual o como conducta sancionada. El efecto culminante de esta lógica discursiva, allí donde las contingencias de herencia y situación la favorecen, es el de fortalecer el tradicionalismo, la defensa sistemática de las relaciones y las prácticas tradicionales, y confirmar a sus beneficiarios como líderes naturales de poblaciones invariablemente denominadas comunidades. Los vínculos de la comunidad rara vez están meramente confinados, aunque pueden apretarse hasta llegar a la estrangulación. Los sostienen afectos no forzados así como, en contraste, temores a un mundo ajeno indiferente y hostil. Pero normalmente hay que pagar un precio por este tipo de cohesión, y los que menos probabilidades tienen de pagarlo son los varones heterosexuales de cierta edad y posición social. Los empresarios importantes, los políticos bocazas, los clérigos, todas las figuras paternas que se pronuncian una y otra vez como las voces de autoridad de «sus» comunidades, a expensas de las voces disidentes, resistentes: las de las feministas, muy notablemente, y de otros activistas independientes de las comunidades, y también de no líderes o activistas de todo tipo, que quieren vivir y amar sin amenazas en algo que se acerque más a sus preferencias. Éste es el rostro monocultural del multiculturalismo, de una política a través de la cual, como explica Rahila Gupta, «el Estado firma un contrato más o menos informal

con los líderes más poderosos de la comunidad minoritaria, privando del poder a las mujeres y cambiando la autonomía de las mujeres por la autonomía de la comunidad»²⁵. Las propuestas que ahora circulan de establecer un liberalismo modificado, que reconozca tanto los derechos del grupo como los individuales, santificarían dicho intercambio en el plano de la filosofía política y el precepto cultural²⁶.

Más allá de la cultura

Tal es hoy, en Reino Unido y en otras partes, la dinámica de la idea de cultura. La *idea*, no las realidades complejas que presume de interpretar y reglamentar en las comunidades minoritarias negra, morena y blanca de Reino Unido. No hay que yo sepa una minoría relevante en la que esta idea de cultura, se formule como se formule, domine de manera extensa y efectiva. (Por otra parte, su existencia inquieta y fluctuante en la psique colectiva de la mayor parte de la población –y en el discurso liberal oficial– estructura la experiencia de todos los que viven en Reino Unido)²⁷. Dificilmente capta la realidad histórica de la formación multicultural e intercultural en Reino Unido en la actualidad, una realidad para la que, ciertamente, la idea de cultura promueve una falsa descripción y un fútil o peligroso prospecto general. Lo que he intentado describir, con todo el extremismo debido, es la lógica de un discurso con una autoridad –credibilidad, al menos– pública y un ímpetu mucho mayores que sus reservas sociales reales. Y respecto a una explicación en los términos más generales de por qué se da esto, podemos volver a *Culture and Society*, y a un famoso párrafo de su «Conclusión»:

La idea de cultura es una reacción general a un cambio general e importante en la condiciones de nuestra vida común. Su elemento básico es un esfuerzo de evaluación cualitativa total [...] El cambio general, cuando se ha hecho claro, nos devuelve a nuestros diseños generales, a los que tenemos que apren-

²⁵ Rahila Gupta, «Wake Up, Activists Are Pounding on the Doors of Ivory Towers», *Times Higher Education Supplement*, 28 de mayo de 2004. Véase Rahila Gupta (ed.), *From Homebrakers to Jailbreakers. Southall Black Sisters*, Londres, 2003.

²⁶ Por ejemplo, véase Bikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Basingstoke, 2000.

²⁷ Fue David Goodhart, director del mensual *Prospect* y autocalificado «miembro sensible de la elite liberal», quien dio al sueño multiculturalista oficial una imagen de pesadilla («Discomfort of Strangers», *The Guardian*, 24 de febrero de 2004, pp. 24-25, reimpreso de *Prospect* del mismo mes), sugiriendo que la solidaridad social se estaba tensando en Reino Unido hasta el punto de ruptura. En la controversia que se produjo, sobre el telón de fondo de una prohibición legislativa de llevar símbolos religiosos en las escuelas públicas francesas, las sugerencias de que la propuesta de Constitución europea honrase formalmente las raíces cristianas de su región central, la resistencia civilizada en las altas instancias –de Francia y de otros lugares– a conceder la pertenencia plena en la Unión a la «musulmana» Turquía, y todo esto en una coyuntura sostenida de «guerra contra el terror» británico-estadounidense, la idea de cultura se convirtió en una fuerza (y contrafuerza) política, y sigue siéndolo.

der a mirar de nuevo y como un todo [...] La elaboración de una idea de cultura es una lenta recuperación del control²⁸.

Lo primero que se debe señalar es que «la idea de cultura», recordada por Williams, es en un aspecto básico diferente del fenómeno aquí esbozado. En la primera, el esfuerzo de descubrimiento es evidente y a veces dominante, pero en la segunda es el modo cultural contrastivo –la transmisión– lo que prevalece, y domina la retórica incluso allí donde las realidades políticas son históricamente más complejas. El acceso al control es un acceso a la continuidad, al patrimonio cultural, la tradición, la costumbre. Pero hecha esa salvedad grande y desalentadora, vemos que las generalidades distantes de Williams se mantienen a lo largo de los años transcurridos entre Burke y el presente. ¿Qué son las verdades –religiosas, étnicas, nacionales– patrocinadas bajo la idea de cultura sino esfuerzos de «evaluación cualitativa total», con soluciones a juego?

Williams se centró en la posición de que la literatura podía tener un acceso precoz a las realidades emergentes, en las formas apropiadas a sus propios tipos. En esta ocasión, estuvo a punto de concluir algo aparentemente similar, aunque menos claramente afirmativo, sobre la idea de la cultura. Es, dijo, «una reacción general a un cambio general y grande en las condiciones de nuestra vida común». Ésa es su gran importancia histórica, pero también su insuficiencia. Una «reacción» es algo menos deliberado que una «respuesta», y no es, en absoluto, una categoría clasificadora apta para el proceso de aprendizaje del que él habla como fase posterior del cambio. La idea de cultura es una revelación en el sentido en el que un síntoma psíquico es revelador: insistente en su registro de una situación real pero no una explicación sencilla y suficiente de ésta²⁹. La idea de cultura no es tanto lo que debe aprenderse como la advertencia de que hay no obstante algo que aprender. Ése es el argumento más general del clásico de Williams; un argumento que, cincuenta años después, todavía nos afecta.

²⁸ R. Williams, *Culture and Society*, cit., p. 85.

²⁹ En otra parte, en un cuaderno, escribió: «La teoría de la cultura es una respuesta profunda a una profunda alteración de la vida común de excepcional complejidad, pero ésta es su importancia» (citado en D. Smith, *Raymond Williams. A Warrior's Tale*, cit., p. 443). La preferencia de *pero* sobre *y* plantea una sugerencia crucial.