

Tres abordajes de la tradición en la perspectiva de Raymond Williams.

Mauricio Castro.

Cita:

Mauricio Castro (2019). *Tres abordajes de la tradición en la perspectiva de Raymond Williams. XIII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-023/581>

Tres abordajes de la tradición en la perspectiva de Raymond Williams

Autor: Mauricio Castro

Resumen:

Los conceptos de Raymond Williams fueron innovadores a mediados del Siglo XX para la teoría literaria. Sus aportes desbordaron ese campo de estudios y todavía son considerados marco teórico fructuoso por analistas sociales en todo el globo. Entre sus contribuciones, figuran aquellas que hacen alusión a los modos en que el presente dota de sentido al pasado, y con que los sujetos representan su tiempo con significaciones añejas. Tradición selectiva, emergente, residual, precisamente señalan distintos modos de producción de sentido para las maneras de “vivir el mundo” -como gustaba a Williams describir cultura-, donde prácticas y sentidos tradicionales conviven con contextos actuales. El presente estudio propone tres vectores por los que comprender las operaciones analíticas que el autor galés conjugaba en estos conceptos relativos a la temporalidad: uno de ruptura con un modo de entender las nociones marxistas (que a la vez relanzaba una línea por la que suscribir otra tradición que diera lugar a un “materialismo cultural”); otro analítico, que se encargaba de abordar tradiciones particulares; por último, uno de reelaboración conceptual, que apuntara a conocer las relaciones entre la actividad de la tradición y la subjetividad.

Palabras clave: *tradición, Raymond Williams, estructuras del sentir, cultura, materialismo*

Tres abordajes de la tradición en la perspectiva de Raymond Williams

*Vivo en conversación con los
difuntos, y escucho con mis
ojos a los muertos.*

*Si no siempre entendidos, siempre
abiertos, o enmiendan, o
fecundan mis asuntos*

Francisco de Quevedo

Los conceptos de Raymond Williams fueron innovadores a mediados del Siglo XX para la teoría literaria. Sus aportes desbordaron ese campo de estudios y todavía son considerados marco teórico fructuoso por analistas sociales en todo el globo: ya Beatriz Sarlo o Mariano Zarowsky, ya María Elena Cevasco o Tanius Karam Cárdenas como Armand Mattelart o Terry Eagleton, solo por dar unos pocos nombres.

Entre las contribuciones de Williams, figuran aquellas que hacen alusión a los modos en que el presente dota de sentido al pasado, y con que los sujetos representan su tiempo con significaciones añejas. *Tradición selectiva, emergente, residual*, precisamente señalan distintos modos de producción de sentido para las maneras de “vivir el mundo” –como gustaba a Williams describir *cultura*–, donde prácticas y sentidos tradicionales conviven con contextos actuales.

Resulta sesgado siquiera mencionar al autor galés sin hacer alusión al proyecto de Williams por ordenar un marco teórico que facilitara el abordaje material de la cultura o, como prefería llamar él, un

“materialismo cultural”, o un estudio material de la historia de las ideas, o del espíritu¹. A la par que esa formación teórica, cada vez que los trabajos presentan a Williams, destacan una serie de aspectos que son más que simples datos color de un relato biográfico, al aparecer como retratos coherentes del propio proyecto teórico-político del autor: las críticas que propuso al racionalismo y al empirismo imperantes en Gran Bretaña; los cuestionamientos impartidos a los direccionamientos teóricos y políticos que daban los referentes marxistas; su militancia en la educación para adultos de sectores trabajadores; los estudios en comunicación que fortalecieron la labor del Círculo de Birmingham y el establecimiento de la escuela de *Cultural Studies* –cuya institucionalización académica Williams mismo llegaría a criticar–; y muy especialmente, la función social de la crítica literaria, con el lugar privilegiado específico que esta mantuvo por Siglos en Inglaterra. Aun si detallar cada una de estas menciones sobre el autor, no es el objetivo del presente trabajo, más adelante, a medida que sea oportuno, clarificaremos con mayor profundidad a qué refiere cada uno: en qué sentido su elaboración teórica iba a contrapelo con los análisis empiristas, por qué las diferencias con la dirección del Partido Comunista, etcétera.

Si, como dijimos, estos señalamientos forman parte de una especie de cuadro coherente, al menos en las menciones habituales que se incluyen en la carta de presentación de este autor², es porque son introducidas como ilustrativas del concepto de hegemonía, noción central que Williams recupera de Antonio Gramsci para el estudio de la cultura³. El relato de esa actividad política-intelectual del autor, suele situarse como explicativa de la lógica con que él mismo ubicaba a la construcción de hegemonía en la cultura. Entonces, esa narración de puntos importantes de su vida no es ubicada a la par de su participación como artillero en la Segunda Guerra Mundial, o tal o cual interpretación hecha sobre las ficciones que escribió, sino que figuran como acciones dirigidas en una disputa contra sentidos hegemónicos: del racionalismo, de las lecturas dominantes que se hacían de Marx y de la noción de *socialismo*, y así.

Su hincapié en las prácticas y la circulación de sentidos como continuos procesos en una disputa por la hegemonía, definida como “dominación por consenso” más que por coacción, “continuamente renovada, recreada, definida y modificada, (...) continuamente resistida, limitada, alterada, desafiada por presiones que de ningún modo le son propias”⁴, lo condujo a armar una red conceptual para dar cuenta de esas estabilidades y tensiones puestas en juego desde los propios actores sociales. En esa red, construcciones teóricas como institución, tradición, formaciones, lo dominante, residual y emergente, dan cuenta del intento de ordenar herramientas con las que analizar la complejidad de las posibilidades de emergencia de

¹ Véase, p.e. el Prólogo de la editorial New leftbooks a la edición de *Culture & materialism*. La traducción de dicho Prólogo se encuentra con el título “Sobre este libro” en: Williams, R. (2012), *Cultura y materialismo*, Buenos Aires, La Marca editora.

² Véanse, p.e.: Mattelart, A. y Neveu, É., *Introducción a los estudios culturales*, Paidós, Barcelona, 2004; o Cevasco, M. E., *Para leer a Raymond Williams*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, Colección “Intersecciones”, 2003;

³ Aun si Williams recién hacia la década del 70 retoma explícitamente de Gramsci los problemas relativos a la hegemonía, él mismo sugiere que, en cierta medida, la noción siempre había sido articuladora de sus observaciones.

⁴ Williams, R., *Marxismo y Literatura*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009, p. 155.

una contrahegemonía, como alternativa vivida a los procesos sociales establecidos. Esta disputa por el sentido, no era tomada por Williams solo como el eje de lo que se puede o no se puede hacer, o lo que se construye como ‘bien’ y ‘mal’, en sentido moral, ni siquiera ya como el orden de qué significan las cosas, las palabras y su porqué en términos lógicos, a la manera en que el racionalismo considera la acción de los sujetos, como movida por fines que los actores determinan individualmente según sus cálculos intelectuales, y que pueden clarificar y explicar. Prioritariamente, para Williams, se trataba de acercarse a las luchas donde entra en juego la construcción hegemónica, a través del nivel de lo vivido, del sentir concreto de los sujetos, que cobra forma en el proceso social donde se dirime la misma hegemonía. Desde su teoría, es necesario “reconsiderar la idea misma de conciencia. Lo que ordinariamente se extrae como visión del mundo es, en la práctica, un compendio de doctrinas: más organizada y más coherente de lo que la mayoría de la gente de la época hubiera podido formular”⁵. Para el autor británico, el inconveniente no estaría dado por el hecho de que la gente de la época aun no formulara de forma suficientemente organizada, como por la desatención a los niveles vividos de esas personas concretas, donde los sentidos anulan la distancia con los hechos. Es por esta reconsideración sobre la idea misma de conciencia que el autor acuñaría la noción de *estructuras del sentir*⁶, en respuesta a esa lectura dominante que el racionalismo hacía del término “conciencia”.

La prolífica obra de Williams recorre una incontable cantidad de dimensiones relativas a la cultura que, aun si siempre tuvieron como fuente concreta la experiencia británica, nunca dejaron de aspirar a sembrar nociones capaces de florecer en otros territorios. Trabajos como el de Tanius Karam Cárdenas⁷ o Héctor Gómez⁸, que se encargan de organizar en épocas los estudios williamsianos, según sus objetos de estudio, coinciden que su mirada excede una separación formal en temas y requiere ser pensada como un continuo trabajo crítico que nunca dejó de estar en formación, a la vez que como un proyecto político intelectual que, lejos de ser una tarea aislada, incluyó a otras figuras de renombre, como Edward Thompson, Richard Hoggart y Stuart Hall. Allí pueden dilucidarse preocupaciones nucleares que, si Williams nunca abandonó, sí cabe destacar que se encargó de historizar cuidadosamente, apuntando a comprender los sentidos, modos y valores sociales que correspondían a su formación, a su mayor estabilidad e institucionalización, las formas en que en determinadas épocas pasarían a complementarse con otras prácticas y significaciones,

⁵ Williams, R., “Sociología y Literatura” en *Cultura y materialismo*, Ibid., pp. 44 y 45.

⁶ *Structures of feeling* es en ocasiones traducido al español por “estructuras del sentir”, o en otras por “estructuras del sentimiento”. También Williams utiliza los términos *feeling*, *emotion*, *experience*, alternadamente, si bien con distintos autores puede diferenciarse sentir de sentimiento o de experiencia. Incluso admite que “una definición alternativa (a estructuras del sentir) sería estructuras de la *experiencia*, que ofrece en cierto sentido una palabra mejor y más amplia, pero con la dificultad de que uno de sus sentidos involucra ese tiempo pasado que significa el obstáculo más importante para el reconocimiento del área de la experiencia social que está siendo definida”. *Marxismo y literatura*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009, p. 181, itálicas en el original.

⁷ Karam Cárdenas, T. (2009): “Las relaciones entre comunicación y lenguaje en la obra de Raymond Williams” en *Razón y palabra*, n°66, ISSN 1605-4806, disponible en <http://www.razonypalabra.org.mx/N/n66/index66.html>

⁸ Gómez Héctor (2007) “La Sociología Cultural como fuente histórica científica de la Comunicología posible” en Galindo, Jesús et al. *Comunicación, Ciencia e Historia. Las fuentes científicas históricas del pensamiento comunicacional*. Madrid: Mc Graw Hill.

tanto como a su derrumbe. Esos interrogantes van desde cómo el sentido de comunidad de la clase trabajadora inglesa, sus costumbres de afrontar necesidades colectivamente, hacia mediados del Siglo XX daba claros indicios de ceder terreno al individualismo y la significación del progreso privado, que sustenta “la versión de la sociedad como una escalera (...) que debilita el principio de progreso común, (...) que endulza el veneno de la jerarquía”⁹; así, no puede decirse que esa preocupación se encuentre totalmente separada de los modelos de las empresas de comunicación que Williams estudia en *Communications* (1962) y en *Culture* (1981), a los que contesta con otras formaciones culturales que pueden propiciar tipos más participativos y democráticos de estructuras organizativas y productivas. Entonces, un aspecto clave es que Williams, más que preguntar “¿qué es tal o cual fenómeno?”, siempre se encargó de atender al proceso del que forman parte el conjunto de sentidos y prácticas que constituyen al fenómeno, cómo cobró relevancia, contra qué otros sentidos disputó, con cuáles logró condensarse, cuáles fueron las condiciones para que valoraciones fueran emergentes, dominantes y desplazadas como residuales.

Nos proponemos aquí aportar a las miradas que se nutren con la perspectiva teórica de Raymond Williams. Fundamentalmente nos abocaremos a indagar en cómo la temporalidad y la subjetividad son dimensiones centrales al nivel de las luchas por establecer los sentidos legítimos, que para Williams eran insoslayables para la comprensión de los procesos sociales desde un materialismo cultural.

En este punto, podemos también afirmar que el concepto de tradición selectiva asumirá, en la teorización y los análisis del autor, el encargo de tomar a su cargo la dimensión temporal para el sentido vivido, de un modo similar al que el de estructuras del sentir le permitió situar el nivel de la adhesión de los sujetos a los sentidos establecidos en las disputas de la hegemonía. Basta un breve repaso de las motivaciones que, confiesa Williams, fueron disparadoras para la escritura de su libro *Palabras Clave. Un vocabulario de la Cultura y la Sociedad*: tras cuatro años y medio en un regimiento de artillería en la Segunda Guerra Mundial, le parecía que, a su regreso, lo único que podía decir sobre las personas en referencia al momento anterior a su partida era: “no hablan el mismo idioma”¹⁰. Mediante un compendio de palabras (claves) que analiza en perspectiva, busca comprender las variaciones en los sentidos de “todo un modo de vida”¹¹, y no de un sistema de conceptos doctos. Este retrato con que el propio Williams elige narrar qué le movilizó a desarrollar su investigación, puede igualmente ser ilustrativa del lugar que Williams concibe para la temporalidad en los procesos culturales. Sin detrimento de esto, afirmamos que en Williams es posible diferenciar dos modos de tratamiento del orden temporal: por un lado, uno relativo a la temporalidad de “todo el proceso social vivido, organizado prácticamente por significados y valores específicos y dominantes”¹², como modo que Williams encuentra para definir a la cultura; por otro, decimos que, en el concepto de tradición, Williams logra sintetizar distintos proyectos relativos a la tarea del investigador.

⁹ Williams, R., *Cultura y sociedad. 1780-1950. De Coleridge a Orwell*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, p. 270.

¹⁰ Williams, R. (2003). *Palabras clave. Un vocabulario de la Cultura y la Sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 15.

¹¹ *Ibidem*, p. 17.

¹² Williams, R. (2009). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta, p. 149.

Aunque Williams nunca realizó tal diferenciación, y es claro que jamás él separaría tajantemente al teórico de la cultura de la que forma parte, también es cierto que reiteradas veces él se encargó de destacar que, así como en el novelista y el poeta, también en el crítico se encuentra una “sensibilidad personal” diferida, que tiende a establecer una cierta distancia con sus experiencias, para así abrirse a alguna “sólida herencia explicativa del proceso creativo en su conjunto”¹³.

Esa diferenciación que Williams establece entre experiencia y explicación es otra idea-fuerza que recorre toda la obra del autor. Si no siempre declarada, sí reiteradamente tematizada y complejizada, ya para cuestionar a los teóricos idealistas y racionalistas que confundían sus interpretaciones con el modo vivido de los sujetos, ya para elaborar un concepto como *estructuras del sentir*, en pos de lograr situar la injerencia de la subjetividad en la cultura vivida y experimentada por un grupo, que es precisamente aquello que el analista se propone observar, a partir de esa distancia relacional, brecha temporal. Para Williams, tener en claro que esa distancia es una construcción analítica, fue siempre indispensable y, en efecto, lo que aquí nos proponemos, es señalar que con esa operación el autor sintetizaba toda una serie de esfuerzos que, a la manera del “intelectual francotirador” (en palabras de Edward Said), era en Williams una estrategia para incidir en la arena polemológica del campo intelectual británico. Para hacer justicia con un autor que se propuso sentar las bases para un materialismo cultural y que constantemente prestó atención a cómo la dimensión experiencial interviene en las ideas que un individuo o un grupo social puede llegar a establecer, es indispensable destacar que desde su juventud Williams tuvo participación en la arena intelectual a la manera de un polemista militante, así como tomaría su labor educativa dedicada a la alfabetización de adultos. En la obra de Williams reconocida como aquella de mayor reflexión conceptual, él mismo declaró: “yo desarrollé mi propia idea de estructuras de sentimiento en respuesta a esta sensación de distancia”. Williams construye el concepto para distanciarse de una tradición de pensamiento, para discutir con autores de su tiempo y lo que estos representan, pero a su vez, él señala que la estructura de sentimiento del intelectual polemista no debe traspolarse a otros espacios de la cultura. En ese sentido, Williams reconoce a la tradición dominante en las Ciencias Sociales de Inglaterra, y discute con ella por la incompreensión que esta tiene de los modos de la cultura popular (de la que, además, Williams se sentía parte, como hijo de un trabajador ferroviario militante del partido laborista). No obstante, Williams no

¹³ Citado en Smith, D. (2011). *Raymond Williams. El retrato de un luchador*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, p. 129. Esto deja más claro los inicios del materialismo cultural de Williams, donde su militancia universitaria, influida por la compañía de figuras como Eric Hobsbawn y Maurice Dobb, se cruzaba con sus ensayos y escritos ficcionales donde arriesgaba hipótesis sobre los vasos comunicantes entre la economía y la creatividad. Es así que en un temprano ensayo de 1940, en su época de universitario, Williams escribía que “el poeta o novelista debe ser considerado un hombre entre otros hombres dentro de un mundo de fuerza económicas reales. (...) Pero no debemos detenernos aquí: también debemos considerar por qué el escritor es un escritor. Esto es, debemos considerar la cualidad que lo hace, si no distinto, al menos diferente de los demás hombres. Tenemos que proporcionar una explicación adecuada del proceso creativo que se da entre la experiencia y la expresión” Williams ya había planteado que era necesaria una nueva “combinación de técnicas”: “aliar el conocimiento del economista, del psicólogo, del lingüista y del sociólogo”.

resigna a la abstracción como herramienta del intelectual para la creación de conceptos, y es así que forja su propia terminología, donde el concepto de tradición tenderá a poder explicar el proceso vivido: desde sus trabajos tempranos, al pensar la tradición como “grados de adhesión e interacción cambiantes”¹⁴, se proponía abordar las costumbres que reanudan los sujetos desde una concepción que pusiera en consideraciones sus afectividades, más que entendiéndolas como definidas por decisiones explícitas.

Llegado este punto, proponemos organizar tres ejes de análisis para comprender las operaciones analíticas que el crítico británico conjugaba en estos conceptos relativos a la temporalidad: uno de ruptura con un modo de entender las nociones racionalistas, en general, pero en las cuales eran incluidas las de la corriente que dominaba el marxismo británico, afín a los designios soviéticos (con esta operación, veremos, a la vez relanzaba una línea por la que suscribir otra tradición que diera lugar a un análisis de la dialéctica de la cultura); otro analítico, que se encargaba de abordar tradiciones particulares; por último, uno de reelaboración conceptual, que apuntara a conocer las relaciones entre la actividad de la tradición, la cultura y la subjetividad.

Un amigo y biógrafo de Raymond Williams, como Dai Smith, destaca que la actitud crítica de quien llegaría a ser el más reconocido marxista de Gran Bretaña, ya era apreciable a temprana edad, pues él “había rechazado confirmarse en la Iglesia en 1935 (con apenas 13 años de edad) y en 1936 no quiso integrarse en el Partido Laborista”¹⁵, dos ritos a los que todo el mandato de su pueblo empujaba, y aquel joven galés ya cuestionaba con afilados interrogantes. Aunque no es una etapa de la vida de Williams que suela destacarse, cabe decir que, en cambio, la actitud crítica con la política soviética no se asentaría desde el inicio, y que incluso durante sus años como estudiante universitario, solía emparentar a los objetivos del estalinismo con efectivas prácticas comunistas. Con todo, su herejía con los mandatos del Partido tampoco demoraría demasiado en llegar.

Respecto al primer eje, cabe remarcar que Williams hallaba fructuosos los aportes de Marx al abordar la historia a partir de las condiciones materiales en las que las personas –o *individuos*, según las referencias que hace el propio Williams– vivían, antes que por las ideas que tuvieran de sus condiciones de existencia. No obstante, Williams critica la errada comprensión a la que había llegado el marxismo de su época, que haría de esta propuesta materialista histórica de Marx, un determinismo mecánico que reducía las condiciones materiales de existencia a una base económica con centro en la propiedad de la tierra y los medios de producción, y a los sujetos, sus vidas y relaciones, a efectos segundos. Por esto es que, cuando Williams trata de forma directa este problema, aclara que “cualquier aproximación moderna a una teoría marxista de la cultura”, en lugar de “(...) comenzar por la proposición de una base determinante y una superestructura determinada(...), sería de todo punto preferible si pudiéramos comenzar a partir de una proposición que en el origen era parejamente tan central como auténtica: la proposición de que el ser social

¹⁴ Williams, R.: (2001) *Cultura y sociedad. 1780-1950. De Coleridge a Orwell*, Buenos Aires, Nueva Visión, p. 264

¹⁵ Smith, Dai (2011). Raymond Williams. El retrato de un luchador. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, p. 89

determina la conciencia”¹⁶. Este punto de partida lleva a Williams a detenerse largamente en el que entiende como el más difícil problema para una teoría cultural marxista: el de la determinación. Allí el autor cita casos de la tradición teórica marxista de su época, en los que con la idea de determinación se hace un uso abstracto –en el cual “algún poder (Dios, la Naturaleza o la Historia) controla o decide el resultado de una acción o un proceso más allá o prescindente de la voluntad o el deseo de sus agentes”¹⁷–. Distingue de esa *determinación abstracta* al *determinismo inherente* que corresponde al materialismo dialéctico –“en el cual el carácter esencial de un proceso o las propiedades de sus componentes son sostenidos para determinar (para controlar) su resultado”¹⁸–, y que encuentra en autores (aún con las diferencias puntuales que admite con aspectos de sus formulaciones) como Lukács, Goldmann, Gramsci, y un listado de otros que, de manera retrospectiva, Williams traza llegando hasta el propio Marx.

Un gesto esencial, que encontramos en esa primera arista, es el de criticar a la ortodoxia mecanicista, al tiempo que se reivindica una perspectiva de autores con cuyos aportes es posible nutrir una tradición materialista de la cultura. Ese doble movimiento de crítica que descubre una tradición al tiempo que nutre su negación, es decir, a la par que pone en formación otra tradición, es el que también impulsó los estudios de tradiciones literarias y artísticas en Williams. Señalamos que lo que aquí caracterizamos como una segunda arista desde la que tratar el problema de la tradición en Williams, no es otra cosa que la concreción en análisis de la crítica teórica del autor que hemos definido como un primer eje. Según Williams adujera en *Cultura y sociedad*, esa es la política que cabe a la crítica materialista, reconocer aquellos valores y significados que corresponden a lo que llama “individualismo”, y que considera sentidos centrales de la lógica de dependencia capitalista en la lucha por la hegemonía –“una idea de la sociedad como un área neutral dentro de la cual cada individuo tiene la libertad de buscar su propio desarrollo y su propio beneficio como un derecho natural”¹⁹–, para distinguirlos de aquellos que considera que responden a un “sentido de comunidad” –“una idea que, ya la llamemos comunismo, socialismo o cooperación, no considera a la sociedad ni como neutral ni como protectora, sino como el medio positivo para toda clase de desarrollos, incluido el individual”²⁰–. Este aspecto es remarcable en lo que puede decirse sobre los estudios de tradiciones que realizara Williams, debido a que, ora al atender a significados sobre los que se apoyó la hegemonía que sostendría las transformaciones que la Revolución Industrial implicó para las formas de vida de los sectores desposeídos de los medios de producción (*La larga revolución y Cultura y sociedad*), ora al estudiar las formas en que escribe o lee literatura y publicidades esa clase (*Lectura y crítica*), en ellos mantiene el horizonte de consolidación de una “cultura alternativa” a “la versión de la sociedad como una escalera”²¹, correlato del avance de la desarticulación de los modos de organización que podrían provocar

¹⁶ Williams, R., *Marxismo y literatura*, Op. Cit., p. 103.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 116.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 117.

¹⁹ Williams, R., *Cultura y sociedad*. *Ibíd.*, p. 266.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibíd.*, p. 270.

resistencia a la cultura dominante, que ampliaba las jerarquías de la empresa a cada vez más esferas de la vida.

Encontramos que los ejes que proponemos se anudan en el doble movimiento de la crítica material; de analizar críticamente significados, prácticas y valores, esto es, descubrir su lugar en la vida material y contrastarlos en la lucha por la hegemonía: el afianzamiento de sentidos que reproducen la dominación de unos sobre otros, por un lado, la construcción de una cultura alternativa con sostén en un sentido de comunidad que tienda a “la equidad en la distribución material”²²—donde Williams incluye la “participación en los medios de decisión”²³—, por otro. El autor sitúa en lugar central la tradición ya que entiende que se trata de esos significados, valoraciones y prácticas que reproducen o contradicen, en mayor o menor medida. Desde sus primeras obras (e incluso, con más énfasis sobre el final de su vida), Williams hizo alusión a sus experiencias en el campo de la educación, como demostraciones de la ventaja que radica en que las personas logren valorar y servirse de prácticas que encuentran en su pasado, con el fin de transformar formas presentes. El autor no ahorra esfuerzos en mostrar que ese proyecto de (auto)crítica, difiere en todo de la autofobia y el conformismo.

La obra de Williams, entonces, es rica en complejidad y contradicción —las tensiones entre cultura “alta” y “popular”, entre tradición y Modernidad, entre lo local y la experiencia de su dislocación, entre lo público y lo privado, el pueblo y la metrópolis. Según hace en su análisis de las variaciones en los significados de la vida urbana y rural, en *El campo y la ciudad*²⁴ Williams quería analizar la transformación de las estructuras económico-culturales, del mismo modo que en *Hacia el año 2000*²⁵ se preguntaba por cómo la experiencia vivida era articulada por sectores sociales (incluso aquellos en paulatino deterioro de sus ingresos) como “un viaje esperanzado”, a la manera de una mirada optimista hacia el futuro.

Si afirmamos que aquí se presenta un desafío teórico, es en tanto exige darse los medios por los que despejar conceptos que permitan abordar los interrogantes referidos a la selección como “proceso de dar forma a una tradición, una comunidad de experiencia, que es siempre una organización selectiva del pasado y el presente”²⁶. En este punto importa prestar atención a que “este proceso de selección siempre tenderá a relacionarse e incluso a ser gobernado por los intereses de la clase dominante”²⁷: ninguna clase dominante conseguirá reinar duraderamente sin orientar las selecciones hacia los valores y prácticas que sostienen su hegemonía. Rápidamente podría afirmarse que ese es el objeto de una teoría material de la cultura: la lucha por los sentidos que hace efectiva la hegemonía.

Tal como hemos destacado, las tres operaciones con el concepto de tradición selectiva que encontramos en Williams se hallan entrecruzadas en su elaboración teórica. Por esto es que, atendiendo desde el que

²² *Ibidem*.

²³ *Ibid.*, p. 261.

²⁴ Williams, R.: (2017) *El campo y la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo.

²⁵ Williams, R. (1984). *Hacia el año 2000*. Barcelona: Crítica.

²⁶ *Ibid.*, p. 270.

²⁷ *Ibid.*, p. 273.

hemos caracterizado como un tercer eje, relativo a la reflexión sobre los conceptos, también estos articulan una crítica a la tradición intelectual dominante, a la vez que son reelaborados a la luz de las tradiciones particulares que analizan.

Los desarrollos conceptuales de Raymond Williams, en palabras del autor, han sorteado las concepciones estancas de los términos, así como las posturas que desatienden ya al sentido que las cosas tienen para los sujetos, ya a los constructos teóricos por los que estudiar las cosas mismas, despojadas del sentido que estas tienen para sus actores sociales. Si así fuera, entendemos que la tradición no responde únicamente a objetos exteriores, sino que la subjetividad se halla comprometida y, entonces, estructuras y representaciones no se comportan solamente como oposiciones, salvo para errados artificios de pensamiento.

Desde el comienzo de sus estudios, para elaborar sus conceptos el autor realizó una historiografía de las palabras a las que recurría. Al acudir a sus investigaciones, nuestro interés no es reponer la genealogía de los términos, ni reiterar sus hallazgos sobre los cambios perceptuales que abordó en la sociedad inglesa en determinados tiempos históricos (de la introducción de la perspectiva en las artes pictóricas; del paso de la lectura grupal en voz alta a la individual en silencio; del consumo familiar de medios masivos) sino extraer sus aportes para situar apropiadamente al concepto de tradición. Desde aquella genealogía de las palabras, Williams mostraba cambios en el uso que individuos les daban, proponiéndose comprender los sentidos por los que vivían. El autor muestra que, etimológicamente, la palabra 'tradición' enraza con el verbo latín *tradere*: "entregar", "dar". Obsta a la figura de la entrega, otra traducción latina, la de "traición" para el sustantivo *traditionem*. En el marco de los estudios de Williams, la transmisión no es un traspaso lineal; con esas consideraciones Williams explica que toda tradición implica selección, se apropia de significados y valores anteriores sin dejarlos inmunes, en algún punto, traicionándolos, no como resultado de un plan, sino por propiedad misma de la apropiación. En su concepción, sentidos pasados no determinan al presente, sino que en el presente, el pasado cobra sentido²⁸. "Apenas hacen falta dos generaciones para que algo sea tradicional", explicaba Williams, y consideraba que "ese es el sentido de tradición como proceso activo"⁴⁶. La tradición no resulta de un pasado que se arrastra, sino de un proceso activo por el que los sujetos viven el mundo y lo transforman.

La teoría material de la cultura que elaborara Williams estudia sentidos que entran en disputa, que ocupan lugares dominantes, que son emergentes o que sobreviven como residuos de tiempos pasados, una estructuración que es correlato de la dominación, de la lucha por la significación. Entonces, es posible afirmar que la lucha por el sentido se despliega sobre la arena de la definición: ¿cómo ha de comportarse una mujer, hombre, niño?; ¿qué implica trabajar?; ¿qué es bueno o malo? Desde el inicio de su obra Williams entendió que una perspectiva tal debía atender a cómo "la conciencia práctica define y redefine

²⁸ Williams, R. (2003). *Palabras clave. Un vocabulario de la Cultura y la Sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión. Ver palabra clave *tradición*, p. 319

continuamente sus propios límites”²⁹, el modo concreto en que las personas viven sus vidas, ya que ellas pueden definir las motivaciones de sus acciones por subterfugios, al tiempo que sus prácticas reproducen sentidos que no son los que tematizan.

Por esta razón el autor distinguía “conciencia práctica” de “conciencia oficial”³⁰, como también de “actividad” propiamente dicha, “esto es, un esfuerzo consciente orientado hacia su realización”³¹. Así, no debemos esperar hallar la selección de la tradición como correspondencia lineal con lo dicho explícitamente por las personas, “ya que la conciencia práctica es lo que verdaderamente se está viviendo, y no sólo lo que se piensa que se está viviendo”³², que incluso puede funcionar como subterfugio u ocultamiento de la conciencia práctica. Williams mostró la necesidad de distinguir estos órdenes de sentido para conocer cómo participan en las formas de dominación cultural.

Un ejemplo de su compromiso con la tarea de desentrañar los hilos que intervienen en la lucha por los sentidos, puede leerse en la crítica que, en *Cultura y sociedad*, hace a las prácticas del habla en Inglaterra:

“se otorgó a ciertos sonidos *selectos* una autoridad cardinal que no deriva de ninguna ley conocida del lenguaje, sino del mero hecho de que son habitualmente emitidos por personas que, por otras razones, tienen influencia social y económica. La transformación de este tipo de *selección* arbitraria en un criterio del inglés “bueno”, “correcto” o “puro” no es otra cosa que un subterfugio. Las comunicaciones modernas contribuyen al crecimiento de la uniformidad, pero la *selección* y aclaración necesarias se realizaron, en líneas generales, en terrenos muy irrelevantes para el lenguaje”.³³

Se advierte cómo, para Williams, que se constituyan criterios de lo bueno y lo correcto, no es sino el resultado de la lucha o dinámica cultural; la naturalización práctica por la interiorización de la selección movilizadora en la disputa por la hegemonía”³⁴. Así, su análisis de las prácticas del habla es situado en los procesos de consolidación de la hegemonía, como lo es presentar un “lenguaje

²⁹ Williams, R.: (2012) “Problemas del materialismo”, en *Cultura y materialismo*, La marca editora, Bs.As., p. 144

³⁰ Williams, R., *Marxismo y literatura*, ibíd., p. 178.

³¹ Williams, R., “Problemas del materialismo”, ibíd., p. 145. No es de extrañar que en este ensayo, que viera la luz un año después de *Marxismo y literatura*, Williams apunte sus interrogantes a “contemporáneas culturas burocráticas”, principalmente sirviéndose de la lectura del psicoanálisis que hace Timpanaro.

³² Williams, R., *Marxismo y literatura*, ibidem.

³³ Williams, R., *Cultura y sociedad*, ibíd., p. 264. Las *cursivas* son nuestras.

³⁴ Largamente podríamos explayarnos respecto a las arenas de lucha (de género) que en los años recientes se han abierto en Argentina con el avance de la utilización del “lenguaje inclusivo”, que, con las aclaraciones “todos, todas, *todes*”, o directamente intercambiando letras “o” por “x”, propone no subsumir la totalidad de las palabras al uso masculino y presentar batalla a los usos de lenguaje oficial en una dirección que incluya en la escena pública, desde las palabras mismas, la diversidad, las exclusiones y las relaciones de poder solapadas en los signos. Tal trabajo no debería dejar de considerar las resistencias conservadoras que reaccionan a esta selección que batalla contra las significaciones de “corrección” y “pureza” hegemónicas, así como los vínculos entre estos argumentos defensores de la conjugación oficial, con las posiciones sociales desde las que son enunciados; las variaciones en los subterfugios, o las caídas/reforzamientos de las defensas, con la temporalidad en la que la lucha de sentido se despliega.

dominante” como si tratara incuestionablemente de una “literatura nacional, como nunca ha dejado de serlo la inglesa”³⁵.

Para comprender mejor la dinámica de la selección que estructura la tradición, proponemos tres preguntas surgidas ante la cita anterior: ¿la selección de la tradición consiste en una actividad de la conciencia que cabe pensar como actividad de decisión voluntaria?; ¿cuál es la dinámica de la influencia que encuentra autoridad en quienes ocupan lugares (sociales y económicos) dominantes?; ¿cuáles son esos terrenos que el lenguaje (o mejor diremos, echando mano a otros términos que facilita Williams, “el discurso oficial”) no atiende o considera irrelevantes, pero que son sobre los que se realiza la selección? Esta triple interrogación no está manifiestamente resuelta en las primeras obras de Williams, pero advertimos que eso no implica que el autor no hubiese ya señalado en esa dirección. En efecto, podemos suponer que las tres preguntas conducen hacia un nodo común en que el terreno que el discurso oficial desatiende al justificar sus formas de ser en lo “correcto” o “puro”, concentraría también las dinámicas por las que ciertas personas se consolidan como influyentes, y mostraría que la selección no tiene por fuente la decisión voluntaria, pues la admiración por esas personalidades influyentes, así como las afirmaciones de “pureza”, “corrección”, no podrían ser el resultado de deliberaciones racionales, sino más cercanas al gusto y a los sentimientos. La concepción de grados de adhesión e interacción supera el obstáculo de una teoría determinista o lineal a partir de la clase, que indicáramos más arriba. Este aspecto es el que, en palabras de Williams, distingue su teoría material de la cultura de “una teoría burda, ya sea en términos de clase o de normas”³⁶. Al mismo tiempo, Williams encuentra que la tradición como grados de adhesión le permite sortear los subterfugios de la conciencia, las explicaciones que las personas dan a sus prácticas, valores y significaciones, para dar con las interacciones que estas mantienen al interior de la cultura, de la lucha por el sentido. Esto es así porque la finalidad de conocer las relaciones concretas y su injerencia en las condiciones de dominación, le conduce a no circunscribir la tradición a la conciencia oficial, sino a ubicarla como articulación con los límites que continuamente define y redefine en tensión con la conciencia práctica.

Esto nos permite vislumbrar que el terreno al que Williams refiere no es el de la conciencia tética o la decisión. El autor toma distancia de un voluntarismo al comprender que se trata de una adhesión a sentidos, aprehendidos en la interacción con distintas posiciones sociales y económicas. Esa adhesión, como modo inmediato con que los individuos experimentan sus ámbitos de vida, es la que Williams buscó organizar en el plano teórico con su concepto de estructuras del sentir. En ese sentido, cabe señalar a la tradición selectiva como la dimensión de sentidos históricos e históricamente estructurados. En varios de sus estudios históricos, el autor hace hincapié en los sentidos hegemónicamente asociados a la tradición oficial, íntimamente vinculada a la tradición seleccionada por lo dominante, pero no se

³⁵ Williams, R., *Marxismo y literatura*, ibíd., p. 180.

³⁶ Ibídem.

detiene en nombrarlos, sino en dar cuenta de las estrategias por las que lo dominante define a la conciencia oficial en los espacios donde ejerce su fuerza, con la capacidad de convertir en instituciones formaciones seleccionadas, o de someterlas a negociación. Como ejemplo de esto, en *La larga Revolución*, Williams pone en evidencia al nuevo público que tiene origen con el teatro isabelino y toda la literatura interdependiente con él, tan fomentada como resistida durante el Siglo XVIII, y naturalizada hasta el punto de perder atractivo, durante el XIX. Si bien desde *Cultura y Sociedad* y *La larga revolución* se lee aquí y allá cómo una estrategia tendiente a la producción de la adhesión encuentra solidez al conseguir dar con “la ventaja adicional de ser consonante con otro elemento importante de la estructura del sentimiento”³⁷, los primeros desarrollos del concepto de forma directa datan de *Preface to film* (1954)³⁸. Allí el acento es presentar una alternativa a las clasificaciones ideales y atemporales con que las tradiciones británicas de crítica artística y literaria interpretaban de modo idealista. Ante la infecundidad que declara para los esquemas teóricos que ubican al gusto y la interpretación de las obras por parte del público bajo la égida de la razón y la decisión, entiende que con la noción de estructuras del sentir se da un acceso “para lo que no hay una contraparte externa” y que “sólo puede ser percibido a través de la experiencia de la propia obra de arte”³⁹. En ese momento y con tales proposiciones, Williams reforzaba su afirmación sobre que el arte (incluidas las variedades más disímiles de bienes culturales) ofrece series de productos para interrogar por las formas concretas de vivir el mundo que tuvieron distintas sociedades a lo largo del tiempo. John Higgins dirá que es esto lo que lleva a Williams a presentar al concepto de estructuras del sentir como “una epistemología para conseguir la comprensión de toda la sociedad”⁴⁰, superando las “formas cerradas e ideales” que propusiera el racionalismo, para incluir los procesos en formación pertinentes a las variaciones en las emociones, la sensorialidad y el pensamiento concreto.

En último término, podemos aquí caracterizar que, en esta diferenciación particular entre la experiencia de la adhesión de las estructuras del sentir con la explicación de esta que el analista propone, puede hallarse buena parte de la apuesta epistemológica con que Williams discute contra la versión del marxismo de su contexto. Él no devalúa ni menosprecia la dimensión de la experiencia vivida, sino que la entiende como condición necesaria que habilita la explicación, tanto como materia sobre el que cualquier hegemonía o formación contraria deberá apoyarse. La crítica no es “contraparte externa” al sentir, sino relación distintiva, que abre a otras operaciones con los sentimientos estructurados⁴¹. Por

³⁷ Williams, R., *La larga revolución*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, p. 67.

³⁸ Cáceres Riquelme, J. y Herrera Pardo, H., *Las formas fijas y sus márgenes: sobre “estructuras de sentimiento” de Raymond Williams*, artículo publicado en Revista Universum N°29 Vol.1, I Sem. 2014, pp. 173-191, disponible en http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-23762014000100010

³⁹ Williams citado por Cevasco, M. E., *Para leer a Raymond Williams*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, Colección “Intersecciones”, 2003, p. 160

⁴⁰ Higgins, J., *Raymond Williams: literature, marxism and cultural materialism*. New York: Routledge, 1999, p. 44.

⁴¹ Al respecto, señalamos la necesidad de estudiar en mayor profundidad las relaciones entre la dimensión afectiva y la del pensamiento o la reflexión. Allí puede distinguirse toda una serie de resistencias, negaciones y repudios (según

ello, la de Williams permaneció siempre como una crítica orientada a la transformación socio-histórica. Así, sobre el final de su vida, en una conferencia dictada en la Universidad de Bristol en 1987, titulada “¿Cuándo fue el Modernismo?”, Williams indicaba que “si queremos escapar de la fijeza histórica del posmodernismo, debemos hallar una tradición alternativa que contraponerle, [y que pueda orientarse] a un futuro moderno en el que la comunidad pueda ser nuevamente imaginada”⁴².

En cierto sentido, esa relación diferencial con la tradición que Williams entendía que podía habilitarse con el plano teórico, también aparecía transfigurada al nivel literario en las producciones ficcionales del autor. Es de esa manera que leemos las últimas palabras que Williams daba al cierre de *Border Country*, una obra en la que –de modo novelístico, aunque no por ello menos autobiográfico, allende los nombres modificados–, con los conflictos de la historia, repasaba los años de juventud en su pequeño pueblo (no es un dato menor que el personaje principal, Harry Price, fuera el guardavía de la villa, al igual que su padre, Harry Williams, en su natal Pandy):

“Recuerdo cuando salí por primera vez (...) y contemplé el valle desde el tren. En cierto sentido, simplemente acabo de terminar el viaje.

Estaba destinado a ser un viaje difícil.

Sí, ciertamente, sólo ahora me parece el final del exilio. No regresar, pero sí sentir que el exilio se acaba. La distancia se mide y eso es lo que importa. Midiendo la distancia volvemos a casa.”⁴³

les nombra el psicoanálisis), como límites para la transformación de los sentidos adheridos. He encarado la tarea en mi tesis de grado de la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación, titulada “Subjetividad, temporalidad, tradición. Crítica de la economía libidinal del tiempo”.

⁴² Williams, R. (2018) *La política del modernismo*. Ediciones Godot.

⁴³ El círculo allegado a Williams, como sus biógrafos, coinciden en que “todo su trabajo lo escribió porque lo había vivido”. Smith, D. (2011). *Raymond Williams. El retrato de un luchador*, Op. cit., p. 31.

Bibliografía

Cáceres Riquelme, J. y Herrera Pardo, H. (2014) *Las formas fijas y sus márgenes: sobre "estructuras de sentimiento" de Raymond Williams*, artículo publicado en Revista Universum N°29 Vol.1, I Sem., pp. 173-191, disponible en http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-23762014000100010

Cevasco, M. E. (2003) *Para leer a Raymond Williams*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, Colección "Intersecciones".

Gómez, Héctor (2007) "La Sociología Cultural como fuente histórica científica de la Comunicología posible" en Galindo, Jesús et al. *Comunicación, Ciencia e Historia. Las fuentes científicas históricas del pensamiento comunicacional*. Madrid: Mc Graw Hill.

Higgins, J. (1999) *Raymond Williams: literature, marxism and cultural materialism*. New York: Routledge.

Smith, Dai: (2011) *Raymond Williams. El retrato de un luchador*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.

Karam Cárdenas, T. (2009): "Las relaciones entre comunicación y lenguaje en la obra de Raymond Williams" en *Razón y palabra*, n°66, ISSN 1605-4806, disponible en <http://www.razonypalabra.org.mx/N/n66/index66.html>

Mattelart, A. y Neveu, É. (2004) *Introducción a los estudios culturales*, Paidós, Barcelona

Williams, Raymond:

(1962) *Communications*. London: Penguin.

(1981) *Culture*. London: Fontana.

(1984) *Hacia el año 2000*. Barcelona: Crítica.

(2001) *Cultura y sociedad. 1780-1950. De Coleridge a Orwell*. Buenos Aires, Nueva Visión

(2003) *La larga revolución*. Buenos Aires, Nueva Visión

(2003) *Palabras clave. Un vocabulario de la Cultura y la Sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

(2009) *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

(2012) *Cultura y materialismo*, La marca editora, Bs.As.,

(2017) *El campo y la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo.

(2018) *La política del modernismo*. Ediciones Godot.