

Significados, sentimientos y crítica de la modernidad.

El problema de la experiencia en las obras de Raymond Williams y Edward P. Thompson

Autor:

Vedia, Esteban

Tutor:

Mudrovcic, María Inés

2016

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia

Posgrado

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Facultad de Filosofía y Letras

SIGNIFICADOS, SENTIMIENTOS Y CRÍTICA DE LA MODERNIDAD.
EL PROBLEMA DE LA EXPERIENCIA EN LAS OBRAS DE RAYMOND
WILLIAMS Y EDWARD P. THOMPSON.

Tesis presentada para acceder al grado de Doctor en Historia por la Universidad de
Buenos Aires.

Esteban Vedia

Directora: Dra. María Inés Mudrovcic.

Co-Director y Consejero de Estudios: Dr. Elías José Palti.

Buenos Aires, 2016.

AGRADECIMIENTOS

Muchas personas e instituciones han participado de una u otra forma en la realización de esta Tesis y no está de más advertir que los fallos u omisiones que contuviere son de mi entera y única responsabilidad. La investigación cuyos resultados presento no hubiera sido posible sin los estipendios a los que accedí por medio de dos becas de posgrado. Una correspondiente al FONCYT (2009-2012), dependiente del Ministerio de Ciencia y Tecnología de la Nación, y otra correspondiente al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (2013-2015). Tanto la Universidad de Buenos Aires como la Universidad Nacional del Comahue, me han brindado innumerables facilidades para que mi investigación prosperara y llegará a término. Agradezco a las autoridades de todas estas instituciones y a todos aquellos que oportunamente evaluaron mis solicitudes y antecedentes.

Sin embargo, ninguna de estas instancias habría sido posible sin la participación activa de quien ha sido mi Directora, la Dra. María Inés Mudrovic. Su atenta y celosa mirada sobre todos mis borradores, ha sido no sólo una fuente invaluable de mejoras y reformulaciones, sino un aprendizaje permanente. Su generosidad, que ha traspasado orientaciones intelectuales y filiaciones ideológicas, no sólo me ha abierto las puertas de la investigación sino también las de la docencia. Al mismo tiempo, gracias a ella, he entrado en contacto y me he beneficiado de las agudas observaciones del Dr. Elías José Palti, quien ha fungido de Co Director y Consejero de Estudios ante la Universidad de Buenos Aires. Gracias a ellos he modificado, sin beneficio de inventario, mi propia concepción de la filosofía y de la historia.

Merecen especial mención mis compañeros de investigación en la Universidad Nacional del Comahue, especialmente el Dr. Daniel Scheck, la Dra. Mariana Castillo Merlo y la Prof. María Emilia Arabarco, quienes acompañaron afectuosa y pacientemente todos los pasos de este proceso. Asimismo deseo agradecer al Prof. Sergio Szyniak, al Dr. Pablo Scatizza, a la Dra. Marta Carrario y a la Dra. Andrea Rodríguez, quienes, junto a los estudiantes de la Facultad de Humanidades, han compartido de forma amistosa y solidaria mi práctica docente.

Por último, deseo agradecer a mi pequeño mundo afectivo. Primero, mis amigos: Beto, Guille, Cory, Angi, Ani, Mete, Lucas, Javi, Santi y otros, con quienes la vida me ha anudado en recorridos asombrosos. A mi hermano, Camilo Vedia, y su esposa, Carla Porcelli, quienes no sólo me albergaron durante mis largas estadías en Buenos Aires durante estos años, sino que me dejaron entrar en su vida y en la de sus dos tesoros, mis sobrinos Joaquín y Lola. Todas las palabras serán insuficientes para agradecerle a mi compañera de la vida y de aventuras, amiga, oidora, lectora y correctora, Gabriela Rojas Rodríguez, cuya fuerza y coraje frente a la adversidad no ha dejado de asombrarme desde el primer día que la conocí a ella y a su hijo, Gerónimo Márquez, con quién ensayo día a día las formas de traducir la palabra amor en libertad. Por

último, deseo agradecerle y dedicarle esta Tesis a mi madre, Clara Miriam Vera, sin cuyo sostén material y emocional nada de esto hubiera sido posible.

Esteban Vedia, Neuquén, julio 2016.

ÍNDICE

<i>Introducción</i>	7
I. Historizar la experiencia.....	15
1. <i>Introducción</i>	15
2. <i>Texto y Contexto</i>	16
3. <i>Historia conceptual y experiencia</i>	21
4. <i>Metáforas e inconceptualidad</i>	28
5. <i>Conclusiones</i>	32
II. La experiencia en cuestión.....	35
1. <i>Introducción</i>	35
2. <i>Historia y experiencia: críticas desde el giro lingüístico</i>	37
3. <i>Contextos</i>	48
4. <i>Hacia el giro experiencial</i>	59
III. Raymond Williams y la experiencia.....	65
1. <i>Introducción</i>	65
2. <i>Lenguaje y comunicación</i>	70
3. <i>Significados</i>	82
4. <i>Arte y Literatura</i>	90
1. <i>Novela</i>	94
2. <i>Teatro</i>	103
3. <i>Tragedia</i>	114
5. <i>Estructuras de sentimiento</i>	141
1. <i>El campo y la ciudad como estructura del sentimiento</i>	156

6. <i>Críticas de la New Left</i>	175
7. <i>Reformulación, continuidades y conclusiones</i>	194
IV. Edward P. Thompson y la experiencia.....	217
1. <i>Introducción</i>	217
2. <i>Experiencia y conciencia</i>	218
3. <i>Desplazamientos</i>	250
1. <i>Experiencia como aprendizaje</i>	251
2. <i>El sentimiento como respuesta a la experiencia</i>	267
3. <i>Experiencia como experiencia vivida</i>	272
4. <i>Experiencia como testimonio</i>	276
4. <i>Defensa de la experiencia</i>	280
5. <i>Conclusiones</i>	296
V. <i>Experiencia como crítica de la modernidad</i>	307
1. <i>Introducción</i>	307
2. <i>La apuesta socialista de Raymond Williams</i>	308
3. <i>La industrialización como interiorización y como vivencia</i>	322
4. <i>Bloqueos y límites del registro de la experiencia</i>	329
<i>A modo de Conclusión</i>	335
<i>Bibliografía</i>	343

INTRODUCCIÓN

El tema de esta tesis se encuentra inserto en el debate que se ha producido alrededor de la noción de experiencia desde, por lo menos, principios de la década de 1980. Con una repercusión especial en el ámbito de la teoría y la filosofía de la historia, dicho debate ha alcanzado una pluralidad de campos que van desde los estudios de la memoria hasta la crítica literaria, pasando por los estudios de género y el vasto territorio de los estudios culturales, sin dejar de tener en cuenta su impacto directo en la historiografía. En el contexto de dichos debates, de la multiplicidad de desplazamientos en juego, se han delimitado dos sentidos de la noción de experiencia que han acaparado la atención mayoritaria de los críticos y comentaristas: (a) la experiencia es aquello cuya historia es contada, o bien, (b) la experiencia como algo propio de quienes están contando la historia.

Si bien el último significado en juego ya había sido tematizado por la hermenéutica filosófica, fue el primero el que suscitó más críticas y polémicas, principalmente desde el llamado *giro lingüístico*. Desde esta perspectiva, con una enorme diferencia en los detalles, se ha llegado a sostener que la apelación a la experiencia por parte de los historiadores era una operación fundacionista, esencialista, y que no indicaba otra cosa que un sustrato ideológico discursivamente constituido.

En tal sentido, una de las tradiciones que fue invocada tempranamente como punto de referencia crítico ha sido el marxismo inglés, especialmente la versión humanista-culturalista de Edward P. Thompson y Raymond Williams. Tal es el caso de Joan W. Scott, quién toma estos autores como un indicador de un uso común de la noción de experiencia en el campo historiográfico, un uso que sería transversal a escuelas teóricas y afiliaciones ideológicas. Sin embargo, en el debate posterior esta referencia a los marxistas culturalistas británicos se ha recortado bien como una indagación acerca de la filiación intelectual de este intercambio conceptual -algo así como una disputa acerca de quién era genuinamente marxista- o bien como una interrogación acerca de sus contextos semánticos. Si bien aquellos que se hacen la pregunta de si la apelación a la noción de experiencia es exógena o no a la tradición marxista, están mayoritariamente motivados por una dimensión política, no pocas veces dejan notar que esas disputas implicaban algunas cuestiones teóricas significativas. Tal es el tipo de trabajo que, en buena parte, han encarado los historiadores del marxismo y el socialismo británico, incluyendo a no pocos biógrafos.

Sin embargo, tanto unos como otros, se han dedicado de manera muy marginal al estudio de los alcances que la noción de experiencia ha tenido efectivamente dentro de las obras de Edward P. Thompson y Raymond Williams. Dicho de otra manera, si bien la noción se ha contextualizado en el mapa intelectual británico, no ha sido exhaustivamente tratada en el marco específico de las obras de estos autores. Esto llama la atención, en tanto que la mayor parte de los comentaristas reconocen la

INTRODUCCIÓN

capital importancia del término en los escritos de estos dos autores, aunque tal reconocimiento no haya implicado trabajos que resuelvan esta ausencia.

En una dirección opuesta, esta tesis está justamente dedicada a la reconstrucción de los distintos sentidos que ha adquirido la noción de experiencia en las obras de Raymond Williams y Edward P. Thompson. Prestando especial atención a cómo estos distintos sentidos han posibilitado innovaciones temáticas y conceptuales. Es decir, establecer el lugar que ocupó tal noción en la renovación que produjeron estos proyectos intelectuales en sus campos efectivos de acción. Asimismo, esta tesis tiene la pretensión de que esa labor sea puesta en la perspectiva de iluminar teóricamente el debate contemporáneo en torno a la experiencia. De forma tal que, apoyado en la (re)lectura de los sentidos de experiencia que emergen de las obras de Raymond Williams y Edward P. Thompson, sostengo que se puede construir una interpretación alternativa de esta noción, que supere la negatividad en la que han quedado sus críticos y comentaristas. Una reconstrucción y reformulación heurísticamente valiosa para el campo historiográfico, una noción que escapa de las polaridades en las que ha caído el debate contemporáneo.

Así, al menos en parte, esta tesis podría ser caracterizada como una reconstrucción del tratamiento de la experiencia por parte de Raymond Williams y Edward P. Thompson. En cuanto tal, y obligadamente en la medida que roza con el campo de la historia intelectual, debe atender a la noción de contexto y sus implicancias. Clásicamente tematizada en los trabajos de Quentin Skinner, la aplicabilidad de esta noción para un caso como el presente tiene el problema que, justamente, la mayoría de las acepciones de contexto suponen alguna noción de experiencia. Resultando de ello que, de asumir global y incuestionadamente esta perspectiva, se supondría justamente aquello que se quiere develar, la experiencia.

El mismo caso resultaría, como se verá, si se siguieran las coordenadas alternativas de la escuela alemana de Historia Conceptual (*Begriffsgeschichte*) de Reinhart Koselleck. Una opción radical a este problema es la que toma Martin Jay: prescindir de cualquier tratamiento contextualizado de la experiencia. Opción que, sin embargo, no está exenta de reparos. Ofrece cierta potencia, asimismo, rescatar los aportes de Hans Blumenberg en torno a las posibilidades de una metaforología y de la inconceptualidad como formas de aproximación a la semántica histórica. No tanto porque aquí se tematice la experiencia como una metáfora absoluta, concepto rector algunos trabajos de Blumenberg, sino porque el sentido hallado en el proyecto del filósofo alemán habilita poner en tensión la pretensión de univocidad y coherencia que supondría un enfoque que busque hacer de la experiencia un concepto.

Se tratará, en cambio, de emprender una especie de estratigrafía semántica, concebida como una búsqueda orientada a la multiplicidad de sentidos presentes, diversos, no semejantes y, no pocas veces, contradictorios. Un recorrido pensado y

INTRODUCCIÓN

transitado tanto como proceso de reconstrucción e interpretación, como de producción de nuevos sentidos. Una escritura que no niega, sino que asume, el carácter performativo de toda descripción. Un trabajo que busca aproximarse a estos significados como la problemática tensión que acaece entre las palabras y las cosas. De modo que la experiencia, en tanto huella o rastro, es rescatada tanto como un índice problemático de esta tensión, como una herramienta analítica por medio de la cual, Edward P. Thompson y Raymond Williams, quisieron responder a distintos dilemas teóricos. Concretamente, los problemas específicos que la teoría marxista presentaba ante pares conceptuales como base y superestructura o ser social y conciencia.

Si bien el tratamiento de la experiencia, a la manera de Martin Jay, podría escapar a la contextualización, las críticas formuladas a esta noción en el marco del giro lingüístico, no. De allí que la radical y potente crítica de la historiadora norteamericana Joan W. Scott pueda pensarse como una intervención intelectual específica, producida en el particular marco de la recepción de la teoría posestructuralista en el mundo académico anglosajón. Al tiempo que, su conexión con la categoría de identidad puede tematizarse como la pretensión de la ampliación, en clave política, de dicho marco de referencia. Como antes lo había hecho con la categoría de género, de la cual fue una de sus impulsoras más nóveles, la crítica de la experiencia fue el medio con el que Joan W. Scott quería impulsar un programa de crítica y renovación de la historiografía anglosajona. Proponiéndose, de tal forma, socavar uno de los pilares teóricos de la práctica historiográfica del siglo XX: la experiencia.

Con ello Joan W. Scott llamó la atención sobre los vínculos entre experiencia e identidad, pero especialmente en cómo la experiencia había sido el fundamento epistémico sobre el cual se había erigido una crítica de la historiografía tradicional. Su objeción no podía ser más devastadora: ella, la historiadora (cuasi) fundadora de la categoría de género, desafiaba a los y las historiadores/as de los sujetos subalternos (los negros, las mujeres, los homosexuales, los trabajadores, los pueblos coloniales, etcétera), sosteniendo que los supuestos sobre los que construían sus propuestas eran los mismos que los de la historiografía positivista tradicional, cambiaban el objeto pero no el método.

Sin embargo, el enfoque de Joan W. Scott perdía de vista que los significados de experiencia puestos en juego por Raymond Williams y Edward P. Thompson estarían participando de un escenario de debate centrado en torno a cuestiones muy específicas, tal como se indicó antes: el papel de la relación entre el ser social y la conciencia dentro de la formulación del arsenal teórico marxista. Eso era aquello que ellos explícitamente plantean y buscaban resolver. Pero también, en el planteo de los británicos intervienen nociones cuyo origen y sentido, especialmente el de experiencia, plantean cuestiones que exceden los marcos de dicha tradición. De modo que estarían tomando algunas nociones sin problematizarlas o, mejor dicho,

INTRODUCCIÓN

problematizándolas dentro de un marco de referencia conceptual específico, sin vislumbrar todos sus alcances e implicancias teóricas. Habría, entonces, de este modo, una intención crítica hacia el cuerpo conceptual del marxismo que sólo parcialmente, o no plenamente, se vuelve crítica hacia sí misma.

El gesto radical que apela a la experiencia queda de esta forma doblemente problematizado. En primer término, por inscribirlo dentro de la tradición del marxismo, en el sentido de la reforma del sistema de categorías de éste. En segundo término, por no separar este gesto o intención de la categoría de experiencia misma, es decir, poniéndola en tensión sólo de manera parcial y tardíamente. En el fondo, el problema reside en que la propia categoría de experiencia, por lo menos en algunos de los sentidos que ellos la utilizan, terminaría participando de un horizonte conceptual que se inscribiría dentro de un marco de dicotomías que dominan el debate filosófico de comienzos de siglo XX: para decirlo convencionalmente, la oposición entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, replicada luego en la clásica distinción entre explicación y comprensión. En definitiva, lo que ellos estaban haciendo era adecuar el pensamiento marxista a las nuevas coordenadas del discurso filosófico que se instala en la primera mitad del siglo XX. En este sentido ambos seguirán siendo, aunque no linealmente, pensadores del siglo XX corto, para usar la periodización popularizada por Eric Hobsbawm.

De manera complementaria, las trayectorias intelectuales de Raymond Williams y Edward P. Thompson pueden ser también iluminadas como una crítica del capitalismo en términos de experiencia, como modo de vida. En el contexto de sus trabajos, a la experiencia hay que comprenderla como un concepto clave en la crítica de la modernidad capitalista en términos de cómo los significados, los valores y los sentimientos son vividos. Incluso, en la medida que esta crítica puede ser concebida como una especie *sui generis* de semántica histórica, se revela que en ella se articula un análisis crítico de los mecanismos sociales del poder, las formas del cambio político y el peso hegemónico de la autoridad cultural.

A pesar de ello, esta crítica de la modernidad capitalista asumió cierta limitación insular, británica. Se desarrolló específicamente como una crítica de las mutaciones experienciales acontecidas entre los siglos XVII y XX, es decir, en momentos de la emergencia y consolidación del capitalismo industrial inglés: objeto, marco espacial y límite temporal de sus trabajos. Con todo, esta forma de tematizar la experiencia les permitió, a lo largo de una serie de trabajos de muy diversa índole, producidos en el contexto específico de la emergencia de la *New Left* británica durante la segunda posguerra del siglo XX, ubicar la emergencia y continuidad del sistema capitalista como una ruptura radical en las formas de vivir y sentir, distinguiéndose de las formas de pensar. Transformando esta problematización en una crítica radical del capitalismo en miras de su subversión, es decir, dotando de una potente dimensión ético-política a su

INTRODUCCIÓN

trabajo intelectual, lo cual les valió un reconocimiento y una fama que traspaso con mucho el mundo académico. En esta senda es que el análisis por medio de la experiencia se piensa, también, como una crítica de la modernidad capitalista a través de sus formas de vivir, sentir y pensar.

Sin negar su dimensión discursiva, pero sin absolutizarla ni reducirla a la misma, sostendré que la experiencia es una herramienta heurística que tiene la potencia de conectar los significados y los valores -tal y como están siendo sentidos y vividos, es decir, en toda su riqueza y variabilidad subjetiva- con la forma en cómo éstos nos son culturalmente legados, es decir, en toda su fijeza estructural. De modo que, finalmente, de esa forma, la noción de experiencia permitiría presentar el proceso social-individual de la construcción de significados, tratando de dar cuenta de buena parte de su complejidad histórico-subjetiva. De ahí que la experiencia puede ser pensada como una vía regia para captar la tensión productiva que acaece en la relación del mundo de las palabras y el mundo de las cosas, es decir, como una forma de acercarse a la producción histórica de significados.

La experiencia, con tensiones que le son inherentes e irresolubles, lejos de borrar las huellas del discurso, busca reconectar el mundo de los significados y valores con aquello que excede lo propiamente discursivo. Al contrario de algunos cultores del giro lingüístico, que reproducen la dicotomía lenguaje-mundo, aunque sólo sea para situarse en la polaridad del lenguaje, la experiencia, al habilitar problematizar los significados y los valores, y la totalidad de la cultura como un índice y factor de los mismos, tal y como están siendo vividos. Tensiona aquella dicotomía, al tiempo que trata de captarla.

A partir del trabajo realizado sobre las obras de Raymond Williams y Edward P. Thompson, pero desbordando los sentidos allí encontrados, sostengo que la experiencia no necesariamente se constituye como una forma de aprehensión prediscursiva de la realidad, directa y no mediada, sino más bien, en tanto herramienta heurística, articula una forma discursiva donde el lenguaje indica su propia y radical limitación. Indica un lugar no discursivo, un más allá del discurso, aunque casi indecible e inhallable, al que sólo podemos aproximarnos de manera siempre problemática. Delimita los contornos de un complejo espacio social donde los significados, cultural e históricamente construidos, son puestos en práctica, tensionados, excedidos, desbordados y finalmente modificados de una forma social-individual, indicando con ello algo así como las fuentes sociales-individuales, históricas, sincrónicas y diacrónicas, de toda significación. En este sentido es que la experiencia misma, como no-concepto, marca y nos remite a la propia e inevitable inadecuación de las palabras y las cosas, es decir, aquello que excede al lenguaje, aunque más no podamos captarlo por medio de su negatividad, de manera indiciaria.

INTRODUCCIÓN

La crítica del giro lingüístico no sólo es limitada, sino también limitante. Limitante porque al reducir la experiencia a discurso o ideología, priva al conocimiento histórico de una herramienta que si bien es imperfecta, abre la puerta a un mundo nuevo de sentidos y relaciones, iluminando un conjunto de conexiones y significados. Lo despoja, de ese modo, de una herramienta que aspira a develar la íntima relación de lo sentido y lo vivido con lo significado. Tal crítica es limitada, también, porque al sostener que los sentidos de experiencia desconocen la dimensión discursiva no comprende que, tanto para Raymond Williams como para Edward P. Thompson, aunque con importantes matices, los estratos de experiencia son ya, en su totalidad, aunque no excluyentemente, formas significantes.

Renegar de la experiencia es privarnos de reconocer que en su propia persistencia, como tópico recurrente de la historiografía, indica la inadecuación permanente y paradójica de las palabras y las cosas, del lenguaje y el mundo, del conocimiento y la realidad. Si se permite que la experiencia habilite, productivamente, dirigirse a la tensión entre lo sentido y lo significado, se pone el foco sobre choque del mundo de las palabras con el mundo de las cosas, permitiendo construir un conocimiento histórico sobre el mismo.

La dualidad entre la dimensión ético política y la de la crítica semántica, presente en el ejercicio de la experiencia, permite ofrecer un potencial heurístico poco explorado para el campo de la historiografía. Poco explorado, no en el sentido específico de la utilización de la noción de experiencia, sino sobre todo por el gesto intelectual y el proyecto ético político desde el que estarían formuladas. Interrogando acerca de los medios y los alcances de una actualización de tal proyecto. Se trata sobre todo de hacer consciente el trasfondo ético que porta la noción, como de resaltar su potencialidad para problematizar la compleja relación entre las palabras y las cosas dentro del propio conocimiento histórico. Se trata de hacer notar que la noción de experiencia implicaría, por lo menos en algunos de sus sentidos, una toma de consciencia acerca de los procesos sociales de la producción de sentidos. Permitted llamar la atención sobre las formas en que se establecería, asimismo, una relación recíproca entre la experiencia pasada (precipitada) y la experiencia presente (emergente), vinculando hasta cierto punto aquellos sentidos que en el debate reciente han quedado diferenciados y hasta divorciados.

Así es que la experiencia pasada, cristalizada, por así decirlo, en significados y formas, condicionaría y posibilitaría la adquisición de experiencias presentes. Pero, sin embargo, algunas de estas experiencias conllevarían ya modificaciones en las formas y en los significados, rompiendo así los límites de estos, en cuanto a sus capacidades de interpretar la experiencia. De modo que aquello que en una generación puede ser percibido como una pobreza de experiencia puede ser alternativamente codificado como el agotamiento semántico de las palabras, o dicho de otra manera, como la

INTRODUCCIÓN

emergencia de una nueva experiencia de la cual las viejas formas significantes tienen poco o nada que decir.

La tarea del historiador de la experiencia, de ser pensable tal proyecto, podría ser entonces la de ofrecer las conexiones entre este proceso social-discursivo de construcción de significados y sus vínculos con la historia en general. Es decir, indicar los puntos de contacto y ruptura entre las formas de un lenguaje y los significados específicos del mismo, tratando de dar cuenta de la compleja formación de las subjetividades y de la semántica desde la cual tanto actuamos como nos interpretamos.

El trabajo está organizado en cinco capítulos. En el Capítulo I se esbozan los elementos básicos de la concepción metodológica que guió la investigación de esta tesis. Primero, una discusión en torno a los límites del concepto de 'contexto' en los marcos de un trabajo como éste; luego, una evaluación crítica de la propuesta de una historia conceptual (*Begriffsgeschichte*) de Reinhart Koselleck; por último, una reflexión en torno a la pertinencia de las propuestas de una *metaforología* y de una teoría de la *inconcepción* de Hans Blumenberg. En el Capítulo II se tratará de dar cuenta tanto de las críticas que recibió la noción de experiencia por parte de la corriente postestructuralista, como del contexto específico en que estas críticas emergieron.

En los Capítulos III y IV se desarrollará el grueso del trabajo de análisis de las obras de Raymond Williams y Edward P. Thompson. Al contrario tanto de aquella crítica formulada desde el *giro lingüístico* que sostiene que sus concepciones obvian y niegan la dimensión discursiva de la experiencia, como de aquellos que sólo se limitan a indicar la no pertenencia de la *experiencia* a la tradición marxista, sostendré que justamente en dicho carácter exogámico del concepto reside la potencia iluminadora del mismo hacia dentro de la tradición. Potencia iluminadora en la que entraba no sólo la discursividad sino otras formas simbólicas que justamente eran las que les permitieron tratar de romper la dualidad objeto-sujeto en la que consideraban se había estancado tal tradición.

En el caso de Raymond Williams los ejes a seguir serán las relaciones entre experiencia y sus concepciones en torno al lenguaje y comunicación; las relaciones entre experiencia y los significados; entre experiencia y el arte y la literatura, especialmente con la novela, el teatro y la tragedia; el concepto de estructuras del sentimiento; la crítica de la experiencia, especialmente en el debate con la *New Left*; su intento de reformulación de su concepción teórica, tratando de prescindir de la experiencia, y por último las continuidades que se podrían detectar a pesar de dicho intento. Mostrando, en el caso de Edward P. Thompson, las relaciones entre experiencia y conciencia, la idea de la experiencia como aprendizaje y como respuesta, como testimonio directo,

INTRODUCCIÓN

su distinción con la experiencia vivida y, al final, su defensa de la experiencia ante la recepción de la obra de Louis Althusser en el espacio de la *New Left*.

Finalmente, en el Capítulo V intento relacionar el papel de la noción de experiencia, en tanto categoría analítica y soporte teórico, en los proyectos intelectuales de Raymond Williams y Edward P. Thompson, con la idea de que el eje de estos proyectos intelectuales es la crítica radical, cultural y política de la modernidad capitalista. Esta hipótesis la sostengo alrededor de tres ejes. Primero, la revisión de la concepción de socialismo de Raymond Williams. Segundo, la cuestión de la industrialización capitalista a partir de las nociones de vivencia e interiorización. Y tercero, la discusión, que cruza a ambos autores, del problema de los bloqueos y límites en la capacidad de registrar la experiencia.

I. HISTORIZAR LA EXPERIENCIA

1. INTRODUCCIÓN

El presente capítulo busca abrir una reflexión en torno a la forma y los medios de encarar un trabajo que, como éste, busca problematizar el concepto de experiencia.

El primer apartado parte de una indagación. ¿Cuáles pueden ser las posibles razones que impulsaron a Martin Jay a desechar la noción de contexto en su historia intelectual de la experiencia? Para ello, partimos de la misma noción de contexto, tal y como la formulara clásicamente Quentin Skinner, para revisar las críticas que se le han formulado y evaluar si la propuesta de ‘acontecimiento intelectual’, que se ensaya como posible respuesta, supone una solución efectiva. Esta problematización es relevante en tanto que toda noción de contexto supondría ya alguna concepción de experiencia, por lo cual es problemático apelar a tal noción de contexto como guía teórico metodológica para un trabajo como el presente.

En el segundo apartado, y dado que la noción de ‘acontecimiento intelectual’ anteriormente indicada supone también una apelación a una noción de experiencia, se explorarán algunos de los elementos básicos de las propuestas de Reinhart Koselleck, para quien la experiencia ocupa un lugar central. Primero, su tesis del paso, durante la Ilustración, de las *Histories* a la *Geschichte*, paso por el cual la historia se transforma en una categoría trascendental que unifica las condiciones de posibilidad de la historia misma con las de su conocimiento. A partir de ello, se discutirá el tratamiento de la experiencia y su gemela opuesta, la expectativa, en tanto que categorías formales y dado que aparecen como nociones básicas en la comprensión de la temporalidad histórica. Interesará saber, particularmente, cómo propone tematizar la relación entre las palabras y las cosas, el lenguaje y el mundo, y, más específicamente, cómo queda ubicada, en esta relación, la experiencia.

También en el segundo apartado exploraré cuál es la relación establece entre la historia conceptual y la historia social, qué definición ofrece de concepto y si la experiencia es susceptible de ser tratada como concepto y que relaciones se pueden establecer entre un concepto y su contexto extralingüístico. Destacaré que para Reinhart Koselleck la historia conceptual, tal y como la concibe, debería apuntar a romper el círculo vicioso entre las palabras y las cosas, recuperando el elemento de tensión que hay entre ambos planos, advirtiendo así la distancia, a veces infranqueable, que existe entre las situaciones sociales y el uso lingüístico que desemboca en ellas o las rebasa.

En el tercer apartado recorreré algunos de los planteos de Hans Blumenberg. Entendiendo que en ellos reside el gesto que se pretenderá recuperar en el tratamiento de la noción de experiencia: la tensión entre un concepto y su contexto.

Contra el impulso cartesiano que todo pretende conceptualizar, donde la historia de los conceptos asumiría un mandato de limpieza conceptual, a Hans Blumenberg le interesan las formas traslaticias de hablar, aquellas que modifican el sentido aceptado, aquellas que serían superables lógicamente o resultarían meramente provisionales, como la metáfora.

Llegado a este punto, la propuesta de la metaforología de Hans Blumenberg, aunque se radicaliza en la inconceptualidad, encuentra un punto extremo: la postulación de la existencia de horizontes históricos de sentido. Postulación que aparece para tratar resolver esa tensión entre las palabras y las cosas.

En las conclusiones discutiré que el tratamiento de la experiencia en este trabajo será distinto al de la historia conceptual koselleckiana: no se puede asumir, como en ese planteo, la experiencia como una categoría metahistórica. En todo caso, lo que se buscará establecer es cómo opera la noción de experiencia en el conjunto de dos proyectos intelectuales marcados por la crítica de la modernidad y la centralidad de dicho término. En este sentido, la propuesta de Hans Blumenberg, que parecería alejarse del programa de la historia conceptual *a la* Koselleck, rechazando la pretensión cartesiana de univocidad, resultará de utilidad en tanto no se pretende limpiar y pulir una noción hasta tornarla un concepto, sino al contrario, indicar la problemática que emerge de su uso.

Se sostendrá que, aunque la experiencia no sea estrictamente una metáfora, es útil encararla como índice de las inconsistencias del paso del contexto al texto, del mundo de la vida a los textos, a las palabras, y viceversa, de los textos al mundo de la vida, por ello el tratamiento de la experiencia, en esta Tesis, se enfocará en las variaciones semánticas de dicho termino dentro de los textos de los autores trabajados.

2. TEXTO Y CONTEXTO

La noción de contexto en la historia intelectual fue clásicamente formulada por el historiador inglés del pensamiento político, Quentin Skinner.¹ La misma parte de un interrogante básico: ¿cuáles son los procedimientos adecuados que hay que adoptar cuando se intenta alcanzar la comprensión de una obra? Para responder hace una extensa revisión de las dos respuestas que han encontrado a esta pregunta. Una es el camino textual y la otra es el camino contextual. La primera opción es aquella que se ha preocupado por el estudio de las obras que contendrían las ideas intemporales y universales. El problema de esta opción es que habría terminado por desarrollar una serie de mitologías: la mitología de las doctrinas, la mitología de la coherencia, la mitología de la prolepsis y, finalmente, la mitología del localismo. En todas, aunque de muy diversa manera, sostiene, se encuentra la tendencia de estudiar al texto como

¹ Skinner, Quentin, "Significado y comprensión en la historia de las ideas", *Prismas*, n° 4, 2000, pp. 149-191.

algo susceptible de ser comprendido desde y sobre sí mismo, de manera cerrada y autosuficiente.

La opción contraria, la del contexto, pretendía estudiar a las ideas como una respuesta a circunstancias inmediatas, es decir, estudiar los textos en el contexto de otros sucesos, que los explicarían. En esta opción, el peligro residiría en sostener, más allá de que el estudio del contexto social puede contribuir al proceso de la comprensión de un texto, que las ideas de un texto determinado deben entenderse en términos de su contexto social. Aquí lo que propone Quentin Skinner es una distinción entre significado y comprensión. Donde comprender presupondría aprehender no sólo el significado de una manifestación, sino también la fuerza ilocucionaria prevista en tal manifestación. Con ilocucionario se está poniendo el énfasis en la finalidad o intención del hablante e implicaría, primero, que para poder entender un significado, es necesario poder captar las intenciones del agente, y segundo, que del estudio del contexto social de un texto puede no captarse la fuerza ilocucionaria y, por lo tanto, no captarse el enunciado. “El *quid*, en suma, es que persiste una laguna inevitable: aun cuando el estudio del contexto social de los textos pudiera servir para *explicarlos*, esto no equivaldría a proporcionar los medios de *comprenderlos*.”²

Estaría reconociendo así que la captación tanto de la fuerza ilocucionaria como del significado es central para la comprensión de los textos, pese a lo cual el estudio de su contexto social puede no aportarlo. El problema es que el contexto sería capaz de producir distintos actos ilocucionarios. La conclusión de Quentin Skinner es que podría no alcanzar con investigar lo que quería decir el enunciado, ni tampoco lo que habría querido decir si nos apoyamos en su contexto. De lo que se trata es indagar acerca de cómo se quisieron decir tales cosas y qué vínculos se pueden establecer entre un conjunto de enunciados situados en un contexto general común. Se trata de insistir en que la comprensión de textos supone tanto la aprehensión de aquello que se quería significar, como aquello que se pretendía que fuera tomado de ese significado. La pregunta que debería guiar tal concepción de contexto sería: ¿qué es lo que podría haber pretendido comunicar el autor de un texto en la enunciación del mismo? El objetivo sería recuperar la intención completa o total de un autor. De esta concepción se seguiría una metodología que apuntaría a:

“...bosquejar toda la gama de comunicaciones que podrían haberse efectuado convencionalmente en la oportunidad en cuestión a través de la enunciación del enunciado dado y, luego, a describir las relaciones entre éste y ese contexto *lingüístico* más amplio como un medio de decodificar la verdadera intención del autor.”³

² Ibid., p. 185.

³ Ibid., p. 188.

Un método lingüístico que trataría de recuperar las intenciones. Desde este punto de vista el contexto social debería tener un lugar, pero como parte de esta concepción básicamente lingüística. El contexto deberá operar como marco general y último, que colabora en la tarea de esclarecer qué significados son convencionalmente identificables y permitiría acercarse, asimismo, a la pregunta en torno a cómo habría sido posible que un sujeto de enunciación pretendiera comunicar tales significados en una sociedad históricamente específica.

Esta propuesta de contextualización no permanecería sin críticas y para dar cuenta de ellas, se retoman los aportes del historiador Martin Jay.⁴ Revisando algunos de los trabajos de Quentin Skinner y sus detractores, plantea que el énfasis de la contextualización apuntaría a situar a los intelectuales y textos en sus contextos inmediatos de generación y recepción. Asimismo Quentin Skinner habría llamado la atención sobre la dimensión performativa de los textos: estos eran también actos comunicativos que dependían de las convenciones y los usos de su época para ser eficaces. Independientemente de que el significado trascendiera la intención del autor, la intencionalidad autoral debía ser entendida como situada dentro de un contexto discursivo. La defensa de la contextualización, sostiene Martin Jay, habría ganado influencia, incluso, más allá del campo de la historia intelectual, de ahí que las objeciones hacia tal propuesta trasciendan esta esfera disciplinaria específica.

La primera objeción de la que da cuenta Martin Jay es aquella que apunta a la circularidad que supone la propuesta de que un texto debe remitirse a un contexto para poder explicarse, en la medida que el contexto, como se vio antes, es también lingüístico y en ese sentido, textual. La segunda objeción apunta a lo que se podría indicar como la contemporaneidad hermenéutica del intérprete: siempre interpretamos un texto desde nuestro presente. El recurso de la teoría de los actos de habla, a la que apela Quentin Skinner, por caso, sería un ejemplo de este tipo. Dicha objeción implicaría, asimismo, que no hay contextualización neutral posible. Estas son siempre imperativas. La réplica, por otro lado, supondría que habría formas de evitar estos efectos potencialmente negativos de la contemporaneidad, aunque dichas formas queden siempre en manos del intérprete. La tercera objeción apunta a la pregunta acerca de cómo ha de establecerse cuál sería el contexto realmente pertinente para un texto, lo que también incluiría el problema del paso de una escala a otra (micro-macro). ¿Cómo ha de establecerse la relevancia de un contexto o una escala de análisis por sobre otro? Otra objeción es la que remite a cierta restricción en la definición de los efectos ilocutivos del texto. Aquí el problema es cómo dar cabida a cualquier contexto que dé cuenta de algo más que las intenciones, como sería el caso del concepto de ideología, en tanto trata de dar cuenta de aquello que excedería lo consciente. La última objeción de la que da cuenta sería aquella que remite al

⁴ Jay, Martin, "La explicación histórica: reflexiones sobre los límites de la contextualización", *Prismas*, n° 16, 2012, pp. 145-157.

problema de las interacciones discursivas (no sólo las monológicas, sino las dialógicas y plurilógicas) en la teoría de los actos de habla. La cuestión es cómo situar las interacciones multidireccionales que producen los significados que emergen de (o bloquean) un acontecimiento, tales como las cualidades agónicas o competitivas de muchos actos de habla, voces que no buscan consensos y que producen contextos fracturados.

A estas objeciones se suma otra, referida al estatus de la realidad histórica que la contextualización buscaría explicar. Es una precisión que busca distinguir los textos, acciones o personajes que son susceptibles de ser contextualizados y aquellos que no. Para ello Martin Jay se aboca a ciertas reflexiones en torno al problema de los acontecimientos, proponiendo retomar la diferenciación entre acontecimiento y suceso o incidente que formulara Claude Romano.⁵ Los acontecimientos, en esta acepción, no serían reductibles a su contexto, traerían consigo, en cambio, una carga de posibilidades nuevas. Serían una forma de apertura, fundadores de mundo y, en ese sentido, origen de los significados por los cuales se los interpreta. En ellos, usando en este caso el vocabulario de los actos de habla, “el efecto perlocutorio de los textos que califican de acontecimiento culturales es irreductible al intento ilocucionario de sus actores.”⁶

El nacimiento sería el ejemplo típico de acontecimiento, en tanto excede no sólo las intenciones de quienes lo han generado, sino que excede al sujeto mismo del nacimiento en la medida que todavía no es tal, ni siquiera una identidad. En este sentido, los acontecimientos, en esta definición, sean o no intelectuales, artísticos o de otro tipo, excederían el contexto, persistiría en ellos una resistencia a ser explicados por un contexto previo, o a ser vinculados a una cadena causal. Sin embargo, esta definición, conviene Jay, es restrictiva ya que sólo se incluirían en ella un pequeña pero importante minoría. La que, sin embargo, sería suficiente para indicar los límites de la contextualización y tendría validez para el ámbito de la historia intelectual.

El caso sería el de aquellas ideas radicalmente nuevas que trascienden el contexto de su generación. Cabe aclarar que estos acontecimientos intelectuales serían raros y difíciles de identificar, toda vez que la mayoría de los sucesos históricos son ‘intramundanos’, no fundadores de mundo, los principios de la contextualización serían aceptables, es decir, tales sucesos serían susceptibles de ser comprendidos en su contexto de origen y recepción inmediato. Pero hay otra posibilidad:

“En el caso de las ideas que con justicia podemos llamar *acontecimientos intelectuales*, o de los raros personajes que son legisladores intelectuales de su

⁵ Cf. Romano, Claude; *L'Événement et le Monde*, París, PUF, 1998; y *L'Événement et le Temps*, París, PUF, 1999. Citado por Martin JAY, *ibid.*, p. 151.

⁶ Jay, Martin, *ibid.*, p. 153.

época, podría ser aconsejable refrenarnos de acotar nuestra mirada a los contextos de los cuales emergieron.”⁷

Este planteo tendría sus límites, los límites de la propia posibilidad, del todavía no de un acontecimiento. Esto no debería conducirnos, sostiene Martin Jay, a sobrevalorar las posibilidades de la interpretación textual.

Lo interesante aquí, en mi opinión, es que para resolver el problema acerca de lo singular del acontecimiento, lo posible contenido en él, su atribución de un todavía-no de significación que lo remite temporalmente hacia el futuro, excediendo radicalmente su contexto de producción, Martin Jay deba buscar resolver estos límites en la apelación, tomada de Claude Romano, como ya se indicó, a cierto tipo de ‘experiencia’, algo que nos indicaría *a posteriori* su radical singularidad, y lo deba hacer emparentándolo con la aún más problemática noción de ‘experiencia sublime’ de Frank Ankersmit.⁸ De no mediar esta apelación, problemática por todos los supuestos que aparecen en las nociones de experiencia, cosa que el propio Martin Jay se ha encargado de alertarnos, en mi parecer, esta noción de acontecimiento sería susceptible, en principio, del tipo de objeciones de relativismo que, como se indicó antes, se le formulaban a la concepción contextualizadora.

¿Qué criterio se podría usar con justicia, para usar la expresión citada arriba, para distinguir un acontecimiento? Cuando menos esta apelación de acontecimiento, que se sustenta asimismo en una apelación a la experiencia y a cierta noción no explicitada de justicia, es extremadamente problemática por todos los supuestos que acarrea y que son los que justamente se quieren poner en tensión aquí.

Tal vez valga la pena aventurar como hipótesis que estas reflexiones sobre la contextualización y su reformulación sean el fundamento por el cual Martin Jay opta por desechar cualquier tipo de tarea contextualizadora del propio concepto de experiencia. Más allá de dar algunas coordenadas muy generales sobre el debate contemporáneo en torno a la noción de experiencia, opta por negarse a establecer extensivamente uno o varios contextos de la noción experiencia, siendo esta como es, central al pensamiento occidental moderno. Hacerlo implicaría ya, en su opinión, elegir o definir alguna noción de experiencia, atento que, en mucho de sus usos, esta remite a la vinculación de un significado con aquello que lo excedería, su contexto, aquello que estaría más allá del lenguaje.⁹

¿Acaso la invocación del subtítulo del libro de Martin Jay, que evoca la tesis de que la experiencia es un tema universal, permita pensar que su tratamiento a-contextual, si

⁷ Jay, Martin, *Ibid.*, p. 155. La cursiva es del original.

⁸ Cf., Ankersmit, Frank, *Sublime Historical Experience*, California, Stanford University Press, 2005, p. 317 y ss.

⁹ Jay, Martin, *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*, Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 18.

cabe el término, apuntaría a que la experiencia es una de ‘aquellas ideas que podemos llamar acontecimientos intelectuales’? Sin asumir ninguno de sus postulados, ni definirme sobre el carácter de *Cantos de Experiencia*, ésta parece ser una conjetura por lo menos atendible a la hora de pensar algunos de los por qué de tan radical opción.

En tal sentido, parece pertinente explorar las propuestas de Reinhart Koselleck para la historia conceptual, justamente porque en ella la experiencia juega un papel central y es sistemáticamente tematizada.

3. HISTORIA CONCEPTUAL Y EXPERIENCIA

Para comenzar a esbozar los planteos de Reinhart Koselleck en torno a la historia conceptual, hay que partir de una de las hipótesis que guía todo su trabajo. Él postula que durante la Ilustración operó una transformación fundamental: las historias (*Histories*) se transformaron en la historia (*Geschichte*), un singular colectivo, un concepto acuñado durante este periodo que unifica la historia acontecida, los hechos históricos, por así decirlo, y el conocimiento de los mismos. Aspectos separados hasta entonces: la historia se transforma en una categoría trascendental que unifica las condiciones de posibilidad de la historia misma con las de su conocimiento.

En su concepción, la experiencia es una categoría formal que posibilita tanto las experiencias particulares e incluso la experiencia del futuro, la expectativa. Experiencia y expectativa es el par de categorías que hacen la historia posible y pensable. Esto aparece con claridad en el capítulo final de *Futuro Pasado* (1979), donde espacio de experiencia y horizonte de expectativa, aparecen como categorías básicas en la comprensión de la temporalidad histórica.¹⁰ A diferencia de otras categorías del conocimiento, estas no brotan de las propias fuentes ni describen realidades históricas. Para Reinhart Koselleck estas son categorías formales de las que no se puede deducir ni lo que se experimenta ni lo que se espera, operan en el plano de las condiciones antropológicas de la historia: la historia es constituida mediante las experiencias y las esperanzas de las personas. Pero, a diferencia de otras categorías del conocimiento histórico, tales como “señor-siervo”, “amigo-enemigo”, “fuerzas productivas-relaciones de producción”, etc., que proceden del mundo de la vida, experiencia y expectativa: “reclaman un grado más elevado, ya apenas superable, de generalidad, pero también de absoluta necesidad en su uso. Como categorías históricas equivalen en esto a las de espacio y tiempo.”¹¹ En este sentido serían un

¹⁰ Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, España, 1993. pp. 333 y ss. Palti, Elías. J., “Koselleck y la idea de *Sattelzeit*. Un debate sobre modernidad y temporalidad”, *Ayer*, nº 53, año 2004 (I), pp. 63-74. Schinkel, Anders, “Imagination as a Category of History: An Essay concerning Koselleck’s Concepts of *Erfahrungsraum* and *Erwartungshorizont*”, *History and Theory*, vol. 44, Nro. 1, Feb. 2005, pp. 42-54.

¹¹ Koselleck Reinhart, *Futuro pasado...*, op. cit., p. 335. En “Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico-antropológico” dice: “los modos de la experiencia humana preceden formalmente a

dato antropológico previo, una condición humana universal sin la cual la historia no es posible ni pensable.

Serían las condiciones de posibilidad de la historia y de su conocimiento porque tematizan la relación entre el pasado y el futuro, tanto en el presente como en el pasado y el futuro mismos, siendo adecuadas para definir la especificidad del tiempo histórico, remitiendo a la temporalidad del hombre y a la temporalidad de la historia. Como categoría metahistórica o antropológica, la experiencia remite a un pasado presente, recordado e incorporado, en ella abrevan tantos los modos conscientes e inconscientes de saber, como así también está contenida y conservada la experiencia ajena. La expectativa es personal e impersonal, apunta a lo no todavía experimentado, al futuro hecho presente. Pero la experiencia y la expectativa no son conceptos simétricos, que remiten el uno al otro, dado que pasado y futuro nunca llegan a coincidir, ya que las expectativas (experiencia anticipada) no son enteramente deducibles de la experiencia pasada.

La diferencia específica reside en que las expectativas dependen de las experiencias, si las expectativas no se cumplen, se produce una nueva experiencia, si éstas irrumpen, se produce un nuevo horizonte de expectativa por el quiebre del anterior. La experiencia nueva, ganada, adquirida, rompe los límites de las experiencias precedentes sobre las que se apoyan las expectativas. Esta tensión, dice Reinhart Koselleck, es lo que empuja “de ese modo y desde sí misma al tiempo histórico.”¹² El tiempo histórico quedaría establecido como resultante de la tensión entre las experiencias y las expectativas por medio de las cuales vivenciamos al tiempo, conocemos el pasado y tenemos expectativas sobre el futuro.

Como indique antes, la experiencia y la expectativa, en tanto categorías formales posibilitarían las experiencias efectivas, pero, ¿cómo tematizar las relaciones entre la experiencia y conocimiento histórico? Específicamente, ¿Cómo tematizar el cambio de experiencia y sus relaciones? En “Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico-antropológico” (1988)¹³, Reinhart Koselleck parte, en primer lugar, de una aclaración semántica en relación al término experiencia. Rescata, siguiendo a Jacob Grimm, el contenido procesual del término que contenía tanto el

todas las adquisiciones concreta de experiencia. Sólo así pueden hacerse experiencias concretas, acumularse y ser modificadas.” En Koselleck, Reinhart, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Paidós, España, 2001. p. 81. Para una discusión crítica de su sistema categorial y el contexto neo kantiano en el que fue formulado ver Palti, Elías J., “Introducción” en Koselleck, Reinhart, *Los estratos...*, op. cit. José Luís Villacañas coincide con Palti en que en la formulación koselleckiana de experiencia hay una vuelta a la ortodoxia kantiana. (cf. Villacañas, José Luís: “Histórica, historia social e historia de los conceptos políticos”, *Res Publica*, Nro. 11-12, pp. 69-94.) Para la obra de Reinhart Koselleck y el proyecto de una historia conceptual consultar también Chignola, Sandro: “Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política. Sobre el problema del léxico político moderno.”, *Res Publica*, Nro. 11-12, año 2003, pp. 27-67.

¹² Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado...*, op.cit., p. 342.

¹³ Koselleck, Reinhart, *Los estratos...*, op. cit, pp. 43-92.

reconocimiento, la investigación, como el examen, destacando con ello la cercanía al griego *historein*. Sin embargo, en la modernidad se abriría paso un sentido más pasivo, receptivo, neutralizado, del término y con ello se separó de su contenido metódico: la indagación. Especificándose, el término separó la experiencia de la realidad vivida y la actividad intelectual. Llama así la atención sobre el doble sentido kantiano de experiencia, que remitiría tanto a la realidad como a su conocimiento, en oposición a su separación, y que encontraría una analogía en el concepto moderno de *historia*, unificando tanto la realidad experimentada como su conocimiento, resultando que la historia sería verdaderamente una ‘ciencia de la experiencia’.¹⁴

Toda historia, de manera directa o indirecta, trataría de las experiencias propias o de otros. Experiencias que se adquieren y modifican en el tiempo. Reinhart Koselleck establece tres tipos: (a) la experiencia singular, irrepetible, originaria, biográfica, vivenciada por cada individuo,¹⁵ que se basa en la sorpresa ocasionada por la diferencia, mínima, entre el antes y el después, es la experiencia del corto plazo; (b) el conocimiento basado en la repetición y, por lo tanto, el espacio de experiencia específico a una generación, que opera, a diferencia de la singular, como experiencia común a los contemporáneos, como unidades generacionales, políticas y sociales, que almacenan y regulan experiencias únicas o repetidas; es la experiencia del tiempo medio.

Los tipos de experiencias (a) y (b) se solapan, se superponen y los acontecimientos que impactan en la experiencia singular también lo pueden hacer en la generacional, o viceversa. Los individuos tienen experiencias únicas pero al mismo tiempo las articulan generacional, grupal o colectivamente. Hay también cambios de experiencias en el largo plazo, experiencias de trasfondo, que operan diacrónicamente y se escapan a la experiencia de un individuo, grupo u generación, son las experiencias propiamente históricas, (c), que no son perceptibles sino acudiendo a los métodos historiográficos.¹⁶

Primero, para Reinhart Koselleck, estas formas de experiencia son características de toda la historiografía, desde la Antigüedad a la Modernidad. Segundo, los métodos que utiliza un historiador para traducir las experiencias históricas en narraciones siempre deben acreditarse en la experiencia propia del historiador, singular y colectiva a la vez, independientemente de que su objeto quede en el pasado. Por último, las estructuras temporales tienen su correlato, aunque no su correspondencia, en los modos de narración y su metodología, agrupados en tres tipos: el *registro* de la historia, la *continuación* de la historia y la *reescritura* de la historia.

¹⁴ Koselleck, Reinhart, *Los estratos...*, p. 43-46.

¹⁵ En “Las esclusas del recuerdo y los estratos de la experiencia. El influjo de las dos guerras mundiales sobre la conciencia social”, Koselleck identificara las experiencias singulares como vivencias. (Koselleck, Reinhart, *Los estratos...*, op. cit., pp. 135-154.)

¹⁶ Koselleck, Reinhart, *Los estratos del...*, op. cit., p. 51-54.

De ellos, interesa destacar la reescritura porque remitiría a un cambio de experiencia histórica que implica cambios en el método historiográfico, en la determinación de sus hechos y en una nueva fundamentación de los mismos. El hecho de la reescritura, de la reinterpretación, cuyo primer ejemplo es la reescritura de Tucídides contra Herodoto, pone al descubierto la distinción constitutiva de la experiencia de la historia: “la contradicción que aparece siempre entre la historia efectiva y su interpretación verbal.”¹⁷ Y este es el sentido que interesa destacar de la tematización koselleckiana de la experiencia, un reconocimiento de la tensión reflexiva que hay entre lenguaje y realidad. Diferencia inagotable que reconoce la experiencia antropológica originaria, consistente en el hiato que hay entre todos los acontecimientos que constituyen una historia y lo que acerca de ello se dice cuando se articula la misma.

El presupuesto cuasi antropológico es que lenguaje e historia, discurso y acción no coinciden plenamente, que hay una inconsistencia en todo texto que permite la pluralidad de justificaciones. Se vuelve necesario explicar las condiciones de surgimiento de la nueva experiencia y esto puede suceder, dice Reinhart Koselleck, cuando la experiencia se eleva a concepto. Y este paso de la experiencia como categoría formal al concepto de experiencia es lo que se ocuparía justamente la historia conceptual. Lo que hay, desde el punto de vista de la ‘economía de la experiencia’, es un cambio de ‘sistema o umbral de época’.¹⁸ Pero, ¿Cómo evitar la circularidad de apelar a la experiencia para explicar la emergencia de la experiencia? Este, en mi opinión, es el nudo del problema sobre el que llama la atención Martin Jay y que todo aquel que se ocupe de la experiencia debe afrontar.

En “Estratos del tiempo”¹⁹ (1994) continúa su análisis de las diferentes temporalidades de la historia humana. En oposición a las interpretaciones binarias del tiempo como o bien circular, o bien lineal, Koselleck establece que en la experiencia humana del tiempo la singularidad y la repetición se suponen una a la otra. Sin una estructura de repetición es imposible pensar la unicidad y la sorpresa y sin identificar lo singular que se repite no hay posibilidad de pensar la repetición. Pero, a mi entender, lo más significativo aquí es la distinción entre una *experiencia acumulada* (que remitiría a lo que indiqué arriba como modos (a) vivencia singular y (b) experiencia colectiva o

¹⁷ Koselleck, Reinhart, *Los estratos...*, op. cit., p. 72.

¹⁸ *Ibid.*, p. 78 y ss. Allí reconoce al menos cuatro de estos cambios de umbral de época: 1) la experiencia cristiana supra-política que permitió sincronizar la historia a partir del texto bíblico y retrotraer la historia (en particular la caída del Imperio Romano) hasta el pecado original y la historia de la creación; 2) el que operó en el sistema de las ciudades-Estados italianas que permitió la expansión comercial y el (re)surgimiento de un mundo político; 3) la Reforma, que posibilitó asimismo el procedimiento hermenéutico y con ello la pluralidad de lecturas de la historia universal; y 4), por último, la experiencia de la emancipación de los intereses particulares, que se amplió crecientemente de un ámbito al siguiente y justificó el advenimiento del mundo moderno.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 35-37.

generacional) y los *depósitos de experiencia*, que remitirían a la experiencia histórica (c) y que están disponibles *antes* y que seguirán actuando *después*.²⁰

Por último importa destacar el texto “Las esclusas del recuerdo y los estratos de la experiencia. El influjo de las dos guerras mundiales sobre la conciencia social”²¹ donde introduce algunas variaciones en cuanto a su categoría de experiencia y, sobre todo, establece su relación con la noción de “conciencia social”. Esta última, asimilada a la ‘conciencia colectiva’ o una ‘mentalidad colectiva’, “se funda sobre experiencias y supuestos comunes de la conciencia.”²² El ensayo, como lo sugiere su título, está orientado a las relaciones entre las guerras mundiales, la experiencia y la conciencia social. Aquí únicamente me concentro en la parte del mismo referida a la experiencia.

A mi entender, lo más significativo es que Reinhart Koselleck establece que, al haber semejanzas y aspectos comunes en todas las vivencias (de la guerra), estas pueden generar ‘disposiciones comunes de la conciencia’ que se relacionan con ‘acontecimientos estructurados o estructuras de acontecimientos’. Estos acontecimientos son singulares pero ensamblados a una estructura común e influyen de manera común en la conciencia, son experiencias que revolucionan la “administración de las emociones.”²³ Estas disposiciones comunes de la conciencia (o disposiciones previas, como también las llama), actúan como un filtro que determinan el tipo y la manera en que se llevan adelante las experiencias, condicionándolas y limitándolas. Y sólo analíticamente es posible separarlas de la experiencia misma. Como se ve, aquí a la experiencia y la expectativa, que ya actuaban como condiciones de posibilidad de las experiencias concretas, se le suman estas ‘disposiciones’.

Estas disposiciones son el lenguaje, la ideología, la organización política, la generación, el género y la familia y finalmente la pertenencia a una clase o estrato social.²⁴ Aunque estas disposiciones previas puedan ser modificadas por los acontecimientos estructurados, así y todo, serían la determinación más objetiva de la experiencia. Así, se puede interpretar que del choque entre los acontecimientos, que pueden superarlas, y estas disposiciones se producen las experiencias tanto singulares (vivencias) como colectivas o generacionales.

Ahora bien, si la experiencia es tan significativa, cómo establecer la relación entre las palabras y las cosas, el lenguaje y el mundo, etc., y, más específicamente, cómo queda ubicada en esta relación la experiencia. Para clarificar el punto es necesario volver a

²⁰ Koselleck, Reinhart, *Los estratos...*, p. 39-41.

²¹ Koselleck, Reinhart, “Las esclusas del recuerdo y los estratos de la experiencia. El influjo de las dos guerras mundiales sobre la conciencia social,” en *Los estratos del...* op. cit. pp. 135-154.

²² Koselleck, Reinhart, “Las esclusas...”, op. cit., p. 135.

²³ *Ibid.*, p. 137.

²⁴ *Ibid.*, p. 137-9.

Futuro Pasado,²⁵ donde indaga este problema desde la perspectiva de las relaciones entre la historia conceptual y la historia social.

En primer lugar, sostiene Reinhart Koselleck, sería superficial pensar que la historia conceptual se ocupa de los textos y las palabras, mientras que la historia social sólo toma los textos para derivar estados de cosas. La relación sería mucho más compleja. Primera definición: no hay sociedad ni unidad para la acción política sin conceptos en común pero “nuestros conceptos se basan en sistemas sociopolíticos” que no pueden ser reducidos a comunidades lingüísticas.²⁶ Segunda definición:

“una clarificación histórica de los conceptos que se usan en cada momento tiene que recurrir no sólo a la historia de la lengua, sino también a datos de la historia social, pues cualquier semántica tiene que ver, como tal, con contenidos extralingüísticos.”²⁷

Otro problema parece emerger: si toda semántica remite a contenidos extralingüísticos y si los acontecimientos históricos, la historia misma, tiene como condición de posibilidad la experiencia, en tanto categoría formal, entonces, toda semántica también remitiría a esa noción de experiencia. Este, justamente, parece ser el problema de la apelación koselleckiana de la experiencia, la remisión última a una categoría trascendental que opera a un nivel antropológico y que, previa mediación de las ‘disposiciones’, posibilita la producción y adquisición de experiencias concretas.

Entonces, ¿qué son los conceptos y qué nos enseña su historia? En una mirada diacrónica, la historia conceptual descubriría variaciones a largo plazo; tomando la permanencia, la novedad o el cambio como índice de cambios extralingüísticos, que operan como relevantes en la historia social. Para Reinhart Koselleck la historia de los conceptos es restrictiva, se refiere sólo a ellos, que se expresan en palabras. Porque cada concepto, depende de una palabra, pero no todas las palabras son a su vez conceptos políticos y sociales, éstos tienen pretensión de generalidad y siempre son polisémicos.²⁸

“... un concepto tiene que seguir siendo polívoco para poder ser concepto. También él está adherido a una palabra, pero es algo más que una palabra: una palabra se convierte en concepto si la totalidad de un contexto de experiencia y significado sociopolítico, en el que se usa y para el que se usa una palabra, pasa a formar parte globalmente de esa única palabra. (...) En el concepto concurren significaciones y lo significado, al pasar a formar parte de la polivocidad de una palabra la pluralidad de realidad y de experiencia histórica, de tal modo que sólo se comprende en el sentido que recibe esa palabra. Una palabra contiene

²⁵ Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado...*, op. cit., pp. 105 y ss.

²⁶ *Ibid.*, p. 106.

²⁷ *Ibid.*, p. 112.

²⁸ *Ibid.*, p. 116.

posibilidades de significado, un concepto unifica en sí la totalidad del significado.”²⁹

Finalmente: “un concepto reúne la pluralidad de la experiencia histórica y una suma de relaciones teóricas y prácticas de relaciones objetivas en un contexto que, como tal, sólo está dado y se hace experimentable por el concepto.”³⁰

El concepto es más que un índice de su propio contexto, es también un factor suyo, funciona como horizonte pero también como límite tanto de la experiencia posible como de lo teóricamente cognoscible. Así, para este autor, la historia conceptual tal y como él la concibe rompe con el “ingenuo círculo vicioso” entre las palabras y las cosas, en la medida que “entre el concepto y el estado de cosas existe más bien una tensión que tan pronto se supera como irrumpe de nuevo o parece irresoluble.”³¹ Advirtiendo así el hiato que existe entre las situaciones sociales y el uso lingüístico que desemboca en ellas o las rebasa.

Quedan así presentados los elementos para evaluar si este tipo de aproximación teórica es susceptible de ser utilizado para trabajar el propio concepto de experiencia. Particularmente creo que el problema reside en que, al igual que la noción de contexto, este tratamiento pone entre paréntesis aquello mismo que queremos indagar. Concretamente, sería un razonamiento muy dudoso pretender remitir algunos usos específicos de la experiencia, como concepto, a una experiencia particular. Estaríamos dando por sentado justamente aquello que queremos sacar a la luz.

En todo caso, el tratamiento de la historia conceptual, que recién se revisó, parece indicar una pista decisiva que podría emerger del mismo. El hecho de que nos remite, incesantemente, a la compleja relación entre las palabras y las cosas, siendo la experiencia misma una forma de tematizar esta relación. Independientemente de que se asuman o no los supuestos que ella acarrea dentro de la historia conceptual, básicamente la posibilidad misma de la existencia de un plano trascendental a partir del cual el entendimiento se conduce, un plano cuya asunción conduce a muchas de las aporías de pensamiento kantiano y neokantiano, como muchos de los comentaristas que indique anteriormente alertan, independientemente de todo ello, si se puede reconocer que justamente a pesar de sus aporías la apelación a la experiencia ya marca, en sí misma, un área temática capital: la de la búsqueda de las relaciones entre las palabras y las cosas, el eterno remitirse de un significado a su contexto, y viceversa, agregó. Y como tal, este índice, es el que guiará la aproximación a la noción de experiencia dentro de este trabajo.

²⁹ Ibid., p. 117.

³⁰ Ibid., p. 118.

³¹ Ibid., p. 119.

Volveré sobre esto luego de aproximarme a otro autor, Hans Blumenberg, que puede ser de utilidad justamente si lo que se desea es hacer saltar a la luz esa tensión, la de las palabras y las cosas.

4. METÁFORAS E INCONCEPTUALIDAD

El problema del que parte Hans Blumenberg en su cuestionamiento a la historia conceptual, es el de los alcances y límites del programa cartesiano para la filosofía, con la cual la vincula. Si éste se hubiera impuesto, dice, el lenguaje filosófico sería puramente conceptual: “todo *puede* definirse, así que todo *tiene* también que definirse, ya no queda nada lógicamente ‘provisional’...”.³² En ese sentido, las formas traslaticias de hablar, aquellas que modifican el sentido aceptado, serían superables lógicamente o resultarían meramente provisionales. Sólo quedarían como testimonio de aquella *precipitación* que se quería evitar.

En este estado puramente conceptual de la filosofía, una historia de los conceptos sería bien superflua o tendría un valor crítico finito: la destrucción de las opacidades de la tradición. El problema sería que a pesar de que se cumpliría el precepto de la *prevención* habría una pérdida de la presencia exacta, una anulación de la historicidad de lo evocado.

Contra este impulso conceptualizador, Han Blumenberg recupera la formulación de Giambattista Vico, quien contrapone a la ‘desustancialización de la Historia’ cartesiana, la ‘lógica de la fantasía’ que reserva al hombre lo que él mismo ha producido, sus imágenes y construcciones mentales, sus conjeturas y sus proyecciones. Esta nueva forma de valorizar la ‘fantasía’ ubica a la metáfora, al discurso traslaticio, en un lugar desconocido para la Antigüedad. Para ésta, dice Hans Blumenberg, la metáfora era ubicada como un capítulo de la Retórica, no era más que “un medio de conseguir que un enunciado sea *eficaz*”. Y agrega: “[en la Antigüedad] la perfecta congruencia de *lógos* y *kósmos* excluye que el discurso traslaticio pueda producir algo que el *nombre soberano*^{33*} no lleve igualmente a cabo.”³⁴

Lo que el poeta decía se podía expresar, también, de forma conceptual, teóricamente, la diferencia estaba en el cómo se lo decía. A pesar de que en la tradición platónica la retórica quedo reducida a los ‘medios operativos’, nunca se contradijo que estos medios salieran de la propia verdad, cómo tampoco se indagó en torno a si había *algo más* en las formas traslaticias. Y justamente ese algo más, ese *plus* de rendimiento elocutivo, es lo que interesa. Al contrario de anular su potencia, una metaforología es

³² Blumenberg, Hans, *Paradigmas para una metaforología*, España, Ed. Trotta, 2003. p. 42. En adelante, todas las cursivas o destacados son del original excepto cuando se indique lo contrario.

* En griego en el original.

³⁴ Ibid., p. 43.

un: “análisis que tiene que interesarse por averiguar que “carencia” lógica es esa para la que la metáfora hace de sustitutivo”.³⁵

Este análisis del ocultamiento de la metáfora nos lleva a la pregunta central de la metaforología: ¿Cuáles son los presupuestos sobre los que tienen legitimidad las metáforas en el lenguaje filosófico? En primer lugar, en el sentido cartesiano antes descrito, las metáforas, pueden ser los restos del paso del mito al *logos*, índice de la provisionalidad de la filosofía, medida con el puro *logos*, descubriendo lo impropio de la metáfora, del discurso traslaticio. Pero, en segundo lugar, y este es el sentido hipotético que adoptaría Hans Blumenberg, las metáforas pueden ser también elementos básicos del lenguaje filosófico, ‘transferencias’ que no se pueden conducir a la logicidad. Dichas transferencias, que llama metáforas absolutas,³⁶ ocuparían un lugar central en la historia de los conceptos. Como se ve, lo impropio del habla y lo traslaticio ya no serían equiparables.

En este punto trae a colación el parágrafo 59 de la *Crítica del Juicio* de Kant, donde lo que Hans Blumenberg llama *metáforas absolutas* se encontraría como procedimiento de *transporte de la reflexión*,³⁷ procedimiento que indica como poco analizado y que apunta como inspiración inicial de su metaforología. En cuanto a la definición de *metáforas absolutas* sostiene que “[este nombre] sólo significa que muestran su resistencia a la pretensión terminológica, que no se pueden resolver en conceptualidad.”³⁸ No significa, en cambio que no puedan ser sustituidas, reemplazadas o corregidas, al contrario, significa que tienen *historia* más radicalmente que los conceptos porque nos remiten a la “metacinética de los horizontes históricos de sentido”:

“la metaforología intenta acercarse a la subestructura del pensamiento, al subsuelo, al caldo de cultivo de las cristalizaciones sistemáticas, pero también intenta hacer comprensible con que ‘coraje’ se adelanta el espíritu en sus imágenes a sí mismo y cómo diseña su historia en el coraje de conjeturar.”³⁹

Casi dos décadas después va a establecer algunas variaciones en su metaforología, en *Naufragio con espectador*⁴⁰ plantea que la metaforología había sido pensada como una metodología subsidiaria de la historia de los conceptos, sin embargo, acota, habría que “concebir a la metáfora como un caso especial de inconceptualidad.”⁴¹ Así, la

³⁵ Ibid., p. 44.

³⁶ Ibid., p. 44.

³⁷ Ibid., p. 46.

³⁸ Ibid., p. 47.

³⁹ Ibid., p. 47. Para una revisión de la idea de *metáfora absoluta* ver “Hans Blumenberg: mito, metáfora absoluta y filosofía política,” de Antonio Rivera García en *Ingenium*, Revista de historia del pensamiento moderno, Nro. 4, Julio-Diciembre 2010, pp. 145-165.

⁴⁰ Blumenberg, Hans, *Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*, España, Visor, 1995.

⁴¹ Ibid., p. 97.

metafórica no sería ya el ámbito de las concepciones teóricas provisionales, del lugar preliminar en la formación de conceptos o de un lenguaje especializado aun sin consolidar. Sino que pasaría a ser una forma de comprensión de relaciones que ya no puede abarcar la metáfora absoluta.

Como dice, ha cambiado la dirección de la mirada: “esta no se refiere ya, ante todo, a la constitución de lo conceptuable sino además a las conexiones hacia atrás con el mundo de la vida, en cuanto sostén motivacional constante de toda teoría.”⁴² Las metáforas serían las guías que nos conducirían por el proceso de curiosidad teórica, a pesar de reconocer que ya no se puede esperar *la* verdad de la ciencia.

La metáfora es disonante. Pero esa disonancia se integra en la intencionalidad de la consciencia mediante la reinterpretación, la perturbación queda incluida como elemento de autoafirmación. En el ejemplo de Quintillano, *el prado que ríe*, “la metáfora retiene aquello que, desde un punto de vista objetivo, no entra entre las propiedades de un prado pero que sin embargo no es el añadido subjetivo-fantástico del observador.”⁴³ En la interpretación de Hans Blumenberg, la metáfora lleva adelante la atribución de la risa por medio de ubicar al prado en el espacio de un *Lebenswelt* (mundo de la vida): “en el mundo de la vida deben de haberse dado siempre relaciones de retroversión de la intuición, con las cuales pudiese soportarse el ‘forzar’ de la conciencia obrado en la metáfora.”⁴⁴

Este forzar de la conciencia operado por la metáfora es también un incremento en el rendimiento del texto, la metáfora es ya una interpretación *de* un texto. La metáfora no cabe en el procedimiento de autoafirmación del lenguaje teórico, es desdeñable, no cabe dentro de la abstracción. Hay en ellas un “salto” de nuestra intuición, un salto que no permite que las metáforas se resuelvan en características y propiedades definibles.⁴⁵

Pero, ¿Qué significa entonces la inconceptualidad? En primer lugar, cabe aclarar que para Hans Blumenberg la metáfora remite a lo estético porque este atributo le otorga ambigüedad, la excluye elegantemente, por así decirlo, de los cánones de un lenguaje que tiende a la univocidad. A la exclusión de univocidad se suma la característica de lo inefable, lo inenarrable. De lo que se trata, dice,

“[no es poner] descriptivamente en discusión la existencia de correlatos de una declarada ausencia del lenguaje sino del esfuerzo, que forma parte de la

⁴² Ibid., p. 98.

⁴³ Ibid., p. 99-100.

⁴⁴ Ibid., p. 100.

⁴⁵ Ibid., p. 101.

historia de nuestra conciencia, de representar con el lenguaje nuestra propia inefabilidad.”⁴⁶

Las metáforas pueden ser vistas como el esfuerzo de decir algo inefable, o hasta no dicho, no sobre una situación de hecho, sino sobre la totalidad de las mismas, y en este sentido pueden ser una ganancia considerable. La inconceptualidad no coincide con la no visibilidad, sino que son fórmulas, por ejemplo bajo forma del mito, para decir algo que no se podría haber dicho de otra manera. Desde el punto de vista de la historia de los conceptos, la metaforología “ha registrado y descrito las dificultades que se presentan en el momento previo a la formación de los conceptos y en el entorno que rodea el núcleo duro de una definición clara y distinta, si bien en definitivo alejamiento de ella.”⁴⁷

Entonces, la metaforología y la inconceptualidad no tendrían que ver con decisiones irracionales, con la elección privilegiada de ciertos símiles realizados sin un fundamento suficiente. Si así fuera, argumenta, sería la metaforología la que describiría esta situación, no la que la generaría, y en todo caso, se trataría del esfuerzo por racionalizar esa carencia. La fórmula, abstracta, no alcanzaría a dar cuenta de la totalidad, la inconceptualidad apuntaría más que a la forma a la figura, el símbolo, la metáfora por caso, se aleja de aquello que representa, el concepto se vuelve sobre la intuición: “lo decisivo es que este órgano elemental de relación con el mundo hace posible el alejamiento de la percepción y de la ‘presentificación’ como libre disponibilidad de lo que no está presente.”⁴⁸

Parece pertinente, sin embargo, traer a colación las reflexiones críticas de Elias J. Palti sobre el sistema categorial de Hans Blumenberg. Comentando sus posiciones en torno al cambio conceptual sostiene que éste, para tratar de explicar el mismo, recurre a un complejo modelo que bien podría pensarse como un sistema de posiciones, o funciones, y reocupaciones. Modelo de acuerdo al cual, cada época precedente deja una serie de posiciones vacías que la nueva época deberá llenar con sus propias elaboraciones. Y sería justamente la fundamentación de este sistema de categorías y sus interrogantes a lo que Hans Blumenberg nunca respondió. Dice Elias J. Palti:

“En *Trabajo sobre el Mito*, Blumenberg intenta analizar los fundamentos filosóficos de este proceso, enfocando también su atención en las <<condiciones trascendentales de posibilidad de la vida histórica>> -en la misma veta neokantiana que prevaleció en *La Legitimidad de la Edad Moderna*- esta vez, sin embargo, para descubrir, sin ambigüedades, que la más básica y determinante condición de nuestra existencia histórica ya está definida *a priori* por nuestra constitución biológica y su crónico desajuste con respecto al

⁴⁶ Ibid., p. 106.

⁴⁷ Ibid., p. 109.

⁴⁸ Ibid., p. 113.

HISTORIZAR LA EXPERIENCIA

medioambiente natural (una idea ya sugerida en su primera obra, aunque nunca explícitamente establecida).”⁴⁹

Estos planteos, sostiene Palti, lo conducen al callejón sin salida de todos los filósofos de la historia neokantianos. Asumiendo provisionalmente esta lectura, podríamos decir que Blumenberg terminaría, paradójicamente, a pesar de todos sus esfuerzos, en una posición teórica cercana a la de Koselleck: la defensa de un sustrato antropológico universal.

La tarea, no ya de la historia de los conceptos sino de una metaforología que se radicaliza en la inconceptualidad, es pararse sobre la distancia misma que nos marca lo impropio y lo traslaticio, ubicarse sobre el proceso discursivo mismo que indica la propia inadecuación de la tarea de querer captar con palabras el mundo. Más que la simetría, la concordancia y la adecuación, se busca lo contrario, no para reducirlo a concepto, ni siquiera para marcar su inadecuación sino, al contrario, para pararse en esa distancia misma como una distancia productiva, de iluminación de sentido de esa misma tensión.

5. CONCLUSIONES

Apelar a los contextos de un texto o un significado puede ser, bajo ciertos recaudos, una estrategia legítima y productiva. Sin embargo, como se acaba de mostrar, sea en la propuesta de una historia intelectual tal y como la formula Quentin Skinner o en el de la historia conceptual de Reinhart Koselleck, ambos marcos promueven distintos conceptos de experiencia. Por lo tanto, suponen aquello que, justamente queremos poner en tensión.

Más allá de sus supuestos kantianos o neokantianos, la teoría formal de la experiencia tiene el valor de indicarnos que una búsqueda de este tipo apunta justamente a indicar la inadecuación y la distancia entre los procesos de significación, de puesta en palabras, y la referencia a la que justamente quieren remitirnos. Llamar la atención sobre ese proceso de permanente reescritura es lo que considero su aporte más significativo en este contexto. Misma evaluación puede hacerse sobre el aporte de Hans Blumenberg quien, a través de la metaforología primero y la inconceptualidad después, llama asimismo la atención sobre el valor de aquella inadecuación de las palabras con el mundo, tratando de recuperar el gesto implícito presente en aquello que no podía haber sido dicho de otra manera.

Hans Blumenberg parece alejarse del programa de la historia conceptual, tal y como la entiende Reinhart Koselleck. ¿Acaso encontraría allí una versión de la misma pretensión cartesiana de univocidad? Este último elige el camino que propone la

⁴⁹ Palti, Elías José, “In memoriam: Hans Blumenberg (1920-1996), An Uneded Quest”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 58, Nro 3, July 1997, p. 521-22.

experiencia y la expectativa como condición antropológica de posibilidad de toda historia, el primero opta por tomar a la metáfora como índice de las inconsistencias del paso del mundo de la vida a los textos, a las palabras. Aunque parece terminar, como se indico recién, en una posición cercana a la de Reinhart Koselleck, a pesar de llegar por otro camino. No es mi voluntad indicar aquí que opción parece mejor, ni si efectivamente la invocación a una condición humana universal constituye el tan mentado callejón sin salida. Sólo pretendo, en cambio, reivindicar el trasfondo teórico que yace tras los aportes de estos autores y situarlo como vía regia para pararse frente a esa formidable tensión, la de la relación entre las palabras y las cosas, problemática última, me anticipo, a la que parece remitir la noción de experiencia.

Este tratamiento parece significativo en la medida de que trata de captar ese *plus* de rendimiento elocutivo. Aunque formulado en un contexto filosófico específico, tal planteo aparecerá como heurísticamente productivo para historizar un término tan problemático como la experiencia, donde el elemento disruptivo, como el caso de las metáforas, más que su relación con la logicidad, su rendimiento elocutivo y la inevitable apelación a un más allá del lenguaje, parecería estar presente. Aunque lejos se estará de postular que la experiencia cumple el papel de una metáfora absoluta, sí se asumirá que por su invocación a la inasible relación entre las palabras y las cosas, ubicándose ora del lado de las cosas, ora de las lado de las palabras, la experiencia no puede resolverse, a riesgo de perder buena parte de su potencia, en la pura conceptualidad.

Ambas tematizaciones guiarán nuestra lectura del tratamiento de la experiencia en las obras de Raymond Williams y Edward P. Thompson. No importará tanto, como se verá más adelante, resaltar las inconsistencias, las superposiciones o incluso la falta de definiciones, se tomarán éstas, y sobre todo los distintos desplazamientos de sentidos y usos justamente como una indicación de lo problemático de las relaciones entre el mundo de los significados y el mundo de la vida.

Interesará resaltar ese vínculo, explícito a veces, implícito otras tantas, de las vinculaciones contextuales, sin asumir éstas como plenas, sino más bien cómo índice problemático, resistente a la conceptualización. Es decir, se busca destacar especialmente como la experiencia funciona, en el contexto de la obra de cada autor, como índice problemático de la búsqueda de una relación entre las palabras y las cosas. Se pretende reivindicar el trasfondo teórico de la triple polarización conceptualidad-inconceptualidad-contextualización como vía regia de pararse frente a esa formidable tensión de la relación entre las palabras y las cosas, es decir, como forma del tratamiento de la experiencia a partir de un hilo conductor que tome este término como un índice de tensión entre lenguaje y mundo, como una guía hacia la curiosidad teórica y como una forma de captar lo inefable, en el sentido que Hans Blumenberg da ese término, que hay en la apelación de la experiencia.

HISTORIZAR LA EXPERIENCIA

Ese será el camino que se seguirá, no para definir un nuevo concepto de experiencia, ni tan siquiera establecer una defensa de alguna definición específica, sino para recuperar, a través de esa multiplicidad de sentidos, la productividad de un término que, como se vio tanto en la Introducción como en los tratamientos precedentes, conduce siempre, a un espacio lleno de posibilidades en que se producen los procesos de significación, espacio que, como se espera ilustrar, es en el que se puede situar el tratamiento a la experiencia en Raymond Williams y Edward P. Thompson.

II. LA EXPERIENCIA EN CUESTIÓN

1. INTRODUCCIÓN

Como se ha indicado, el 'giro lingüístico' fue la plataforma desde la cual se levantó la crítica contra la noción de experiencia, en la medida que se la comenzó a considerar como constituida por el lenguaje.¹ Este argumento fue polémicamente situado en 1987 por el norteamericano John E. Toews, en un extenso artículo de reseña llamado "Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of the Meaning and the Irreducibility of Experience."² Allí, en el contexto de la discusión acerca de los alcances y los límites del *giro lingüístico* en la historia intelectual, analizaba una docena de libros editados a mediados de la década de 1980 en Estados Unidos.³

Toews partía del desafío teórico que proponía transformar la historia intelectual en una historia de los significados, dando cabida con ello a los planteos de los impulsores del *linguistic turn*, en el sentido de reconocer al mundo cultural, el espacio privilegiado

¹ El 'giro lingüístico' y los debates que ha producido, incluyendo su deriva 'narrativista', ha generado una enorme masa de bibliografía, algunas referencias son: Ankersmit, Frank R., *Historical Representation*, Stanford, Stanford University Press, 2001; Appleby, Joyce; Hunt, Lynn and Jacob, Margaret, *Telling the Truth about History*, New York, W. W. Norton & Co, 1994; Attridge, Derek; Bennington, Geoff, and Young, Robert (eds.), *Post-Structuralism and the Question of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; Berkhofer, Robert E., Jr., *Beyond the Great Story: History as Text and Discourse*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995; Clark, Elizabeth A., *History, Theory, Text, Historians and the Linguistic Turn*, Cambridge University Press, Massachusetts and London, 2004; Danto, Arthur C., *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965; Domanska, Ewa, (ed.), *Encounters: Philosophy of History after Postmodernism*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1998; Iggers, George, *La Ciencia Histórica en el Siglo XX. Las tendencias actuales*, Barcelona, Idea Universitaria, 1998; LaCapra, Dominick, *Rethinking Intellectual, History: Texts, Contexts, Language*, Ithaca, Cornell University Press, 1983; McDonald, Terrence J. (ed.), *The Historic Turn in the Human Sciences*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996; Palti, Elías J., *Giro Lingüístico e historia intelectual*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1998; White, Hayden, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1973; White, Hayden, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978.

² Toews, John, "Intellectual History after the Linguistic Turn. The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience", *American Historical Review*, vol. 92, Nº 4, 1987, pp. 879-907.

³ Los libros reseñados eran: Agnew, Jean-Christophe, *Worlds Apart: The Market and the Theater in Anglo- American Thought, 1550-1750*, Cambridge, 1986; Hollinger, David A., *In the American Province: Studies in the History and Historiography of Ideas*, Bloomington, Ind., 1985; Jay, Martin, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas*, Berkeley, Calif., 1984; Jelavich, Peter, *Munich and Theatrical Modernism: Politics, Playwriting and Performance, 1890-1914*, Cambridge, Mass., 1985; LaCapra, Dominick and Kaplan, Steven L., eds., *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*, Ithaca, N.Y., 1982; LaCapra, Dominick, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, Ithaca, N.Y., 1983; LaCapra, Dominick, *History and Criticism*, Ithaca, N.Y., 1985; Megill, Allan, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley, Calif., 1985; Pocock, J. G. A., *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, 1985; Poster, Mark, *Foucault, Marxism and History: Mode of Production versus Mode of Information*, Cambridge, 1984; Rorty, Richard, Schneewind, J. B. and Skinner, Quentin (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge, 1984; Skinner, Quentin (ed.), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge, 1985.

de la experiencia, como una producción retórica. El problema que él identificaba era que, detrás de la asunción de que la historia intelectual era parte de un estudio interdisciplinario de los significados, el cual se enfocaría en las formas en que los significados eran constituidos en y a través del lenguaje, parecían esconderse cuestiones más importantes.

En primer término, algo en lo que se podía estar de acuerdo, es que el lenguaje ya no podía ser considerado un simple medio, relativa o potencialmente transparente, para la representación o expresión de la realidad que yacía fuera del mismo. Pero de allí, y este era el segundo aspecto, a aceptar aquellas teorías semiológicas en las que el lenguaje es concebido como un sistema auto-contenido de signos, cuyos significados son determinados por sus relaciones mutuas y no por una relación trascendental o extralingüística con un sujeto o un objeto, había un largo paso que Toews no estaba dispuesto a dar. El punto contencioso estaría en un compromiso no plenamente asumido con una forma extrema de la teoría semiológica del significado, compromiso que comenzaba a poner en tensión el estatuto mismo de la experiencia:

“Tal compromiso pareciera implicar que el lenguaje no sólo moldea la realidad experimentada sino que la constituye, que diferentes lenguajes crean diferentes mundos, inconmensurables; que la creación de significados es impersonal, operando ‘a espaldas’ de los usuarios del lenguaje, cuyas acciones lingüísticas pueden meramente ejemplificar esas reglas y procedimientos del lenguaje, un lenguaje que ellos habitan pero no controlan; y que todos los usuarios de un lenguaje especializado de alguna cultura (científica, poética, filosófica) están similarmente determinados por sus objetos putativos, los cuales los constituyen.”⁴

Contra este desafío se elevaban las preocupaciones tradicionales de la historiografía por los orígenes extralingüísticos de los significados y del referente, como así también, la reafirmación, en detrimento de la relativa autonomía cultural de los significados, que son los seres humanos quienes todavía crean y recrean el mundo de significados, en el que ellos mismos se mueven, y que este mundo de significados no es una creación *ex nihilo* sino una respuesta y una organización frente al cambiante mundo de la experiencia, “irreductible, en última instancia, a las formas lingüísticas en las cuales aparece.”⁵ Consiguientemente, para Toews al menos, la historia intelectual no podría ser identificada con una hermenéutica en la que no existe nada más allá de los significados, sino que por el contrario habría que buscar por qué algunos significados surgen, persisten o colapsan, en un tiempo particular y en un espacio sociocultural específico.

⁴ Toews, John, “Intellectual History...”, op. cit., p. 882.

⁵ Ibid., p. 882.

Finalmente reconoce que el *linguistic turn* ha enriquecido la comprensión histórica acerca de las complejas formas en que los significados son construidos, transmitidos y transformados en el heterogéneo y complejo mundo de significados que llamamos cultura, recordándonos que tanto el reduccionismo psicológico como el reduccionismo sociológico han sido fuertemente cuestionados. La historia de los significados, de manera tranquilizante para el historiador intelectual, reconoce Toews, ha afirmado la autonomía y la realidad de su objeto. Pero, en contrario, para él habría emergido una nueva forma de reduccionismo: “la reducción de la experiencia a los significados que la moldean,” algo casi comparable con una nueva enfermedad intelectual, “la hubris de los hacedores de mundo que reclaman ser los hacedores de la realidad.”⁶

En sus conclusiones, ya dejaba ver como en el desafío contra la experiencia no sólo implicaba un reto epistemológico, sino también la amenaza de la pérdida de un término que tenía un componente ético para la empresa historiográfica:

“La renovada atención sobre el componente experiencial en la dinámica de las polaridades mutuamente implicadas en una experiencia significativa, no es simplemente una cuestión de reclamar el balance perdido en las recientes oscilaciones producidas entre reduccionismos opuestos. Es esencial para nuestra autocomprensión, y también para el cumplimiento del objetivo historiográfico de conectar memoria con esperanza, que reconozcamos y examinemos el reciente alejamiento de la experiencia como una respuesta específica a eventos y desarrollos particulares en la historia de nuestra experiencia, una respuesta, sin duda, cargada, limitada y moldeada por la herencia de un mundo de significados ya constituidos, en el cual y desde el cual esta experiencia fue construida.”⁷

Esta fervorosa y contradictoria defensa de la experiencia no iba a permanecer incólume, en 1991, casi de manera simultánea, historiadores como Joan W. Scott y Patrick Joyce, volvían sobre el contencioso problema de la experiencia, recogiendo una discusión que, como veremos, se desarrolló en varios ámbitos al mismo tiempo.

2. HISTORIA Y EXPERIENCIA: CRÍTICAS DESDE EL GIRO LINGÜÍSTICO

Patrick Joyce⁸ va a introducirse en el debate en torno a la experiencia desde dos tópicos claves para la historia social: la noción de clase y un término asociado a éste, la conciencia de clase, preocupado, ante todo, por sus usos abusivos y ahistóricos. Pero teniendo en cuenta, claramente, que se introducía en un espacio contencioso con unas de las principales autoridades en la historia social inglesa: Edward P. Thompson. Para

⁶ Ibid., p. 906.

⁷ Ibid., p. 907.

⁸ Joyce, Patrick, *Visions of the People: Industrial England and the Question of the Class 1848-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

este autor no se trata de retirar el término clase, sino de tensionarlo a partir de las formas en que los trabajadores industriales de la segunda mitad del siglo XIX percibían el orden social y cómo se situaban dentro del mismo. Estas 'visiones' serían entonces captadas por Joyce a partir de un estudio del lenguaje que ellos mismos usaban. Lenguaje que, es importante aclararlo, en su perspectiva, abarca mucho más que las fuentes documentales escritas, incluye también ficciones populares, baladas, teatro y comedia popular, e incluso historietas. Pero también incluye signos no verbales como estilos de vestir, usos del tiempo libre, juegos y distintas formas de conductas.

Todo ello puesto al servicio de pensar cómo y dónde se fue generando el discurso en torno a la clase. En ese sentido, por ejemplo, para Joyce la identidad de clase no es tanto el motivo del crecimiento de los sindicatos, sino más bien al contrario: es el crecimiento de las distintas instituciones del movimiento obrero, entre ellas los sindicatos, las que permiten, por medio de un conjunto de discursos, ubicar la emergencia de la identidad de clase.

Más allá del debate específico que propone, que puede conservar su vitalidad, el tratamiento de la cuestión de la experiencia es todavía asistemático y disperso en la propuesta de Joyce. En todo caso, lo importante de este trabajo, en un argumento que estaba siendo presentado simultáneamente por Joan W. Scott, como se verá enseguida, es que la experiencia sería constituida por el lenguaje:

“El aparentemente simple reconocimiento de que la categoría de ‘experiencia’ (de la cual la conciencia de clase provendría, como algunos historiadores sostienen, incluyendo a E. P. Thompson) no es un hecho anterior y constitutivo del lenguaje sino que es activamente constituida por el lenguaje, ha sido reconocido, cada vez más, como algo que tiene implicancias de gran alcance.”⁹

El problema que aborda Joyce es cómo el lenguaje fue constituyendo las identidades y los significados que pueden ser agrupados dentro de la dimensión de la conciencia de clase. Poniendo en tensión la noción de clase, remarca que el capitalismo necesita obtener altos niveles de compromiso y obediencia voluntaria, desplazándose de ese modo hacia las formas simbólicas de la hegemonía. Insiste en las connotaciones negativas que la misma noción de clase tenía para los sectores populares, para destacar que recién va a ser percibida de manera positiva luego de 1914. En su opinión, el concepto de clase no puede abarcar los variadas y complejos aspectos de la cultura de los sectores obreros o populares, de ahí que su propuesta sea una defensa de las categorías de pueblo (*people*) y populismo (*populism*). Conceptos que se basan en unos discursos y en unas nociones que son más inclusivas, remitiendo a una dimensión más universal, yendo más allá de lo económico: ‘populares’ son tanto los esposos y las esposas, los familiares, los votantes, los feligreses de una iglesia o los

⁹ Ibid., p. 9.

miembros de un equipo de fútbol, como también los miembros de la clase obrera industrial. Todos quedaban así englobados dentro del pueblo. Finalmente, y a pesar de sus aportes específicos, el problema de la experiencia queda sin resolver o, mejor dicho, queda apenas enunciado.

Este no iba ser el caso de la historiadora norteamericana Joan W. Scott, quien con su influyente artículo "The Evidence of Experience"¹⁰ iba a llegar a reformular los términos del debate mismo. El primer problema que encara allí es el de la visibilidad de los sujetos a partir de la experiencia, su papel mediador en éste devenir o convertirse visible. Toma como ejemplo la autobiografía de Samuel Delany, *The Motion of Light in Water* (1988), la que le permite dirigirse al problema de la escritura de la historia de la *difference*, de la designación del otro, la forma en que se atribuyen características que distinguen categorías de personas desde sistemas normativos raramente especificados.

De los recuerdos de Delany, un escritor de ciencia ficción, gay y afroamericano, Scott llama la atención sobre su reacción frente a los saunas en los años sesenta.¹¹ Una experiencia de la que este escritor obtuvo un sentido de poder político, una experiencia que decía algo, una posibilidad política. No tanto el descubrimiento de una identidad, sino el significado de la participación en un movimiento. No únicamente la existencia de una práctica, sino su número, su cantidad, la visibilidad de un movimiento que desafía las nociones prevalecientes. Algo que abriría nuevas posibilidades, por medio de la ruptura del silencio público acerca de estas prácticas sexuales alternativas, ocultas por la historia.

Para Scott emerge así el problema de la metáfora de la visibilidad como transparencia literal, lo que, en su parecer, es clave en el proyecto de Delany. El ver aparece entonces como lo que permite comprender la relación entre lo personal y lo político y, al mismo tiempo, permite representarlo. El conocimiento sería obtenido a través de la visión y la visión no sería más que la aprehensión de un mundo de objetos transparentes. En esta perspectiva, lo visible es privilegiado frente a la escritura que le está subordinada.

Una forma que sería extensiva a los historiadores, los cuales, por medio de esta clase de comunicación, habrían asumido la misión de documentar las vidas de aquellos omitidos y dejados de lado por la historia. Esto ha producido, dice Scott, una enorme cantidad de evidencia previamente ignorada. Pruebas acerca de esos otros, llamando la atención sobre prácticas y dimensiones ignoradas por la historia tradicional.

¹⁰ Scott, Joan W., "The Evidence of Experience", *Critical Inquiry*, Vol. 17, No. 4, Summer 1991, pp. 773-797.

¹¹ Básicamente lo que rememoraba Delany era la exposición abierta y masiva de la identidad *gay* en estos espacios, en oposición a prácticas clandestinas, reprimidas y realizadas en lugares oscuros, feos y decadentes como estacionamientos de camiones, baños de estaciones de servicio, etc.

Asimismo, habría ocasionado una crisis de la historia ortodoxa, multiplicando no sólo los relatos sino los sujetos, insistiendo en que esas nuevas formas de historia estaban escritas sobre puntos de vista y perspectivas fundamentalmente diferentes e incluso irreconciliables con los de la historia tradicional. Al igual que las memorias de Delany, estas historias proveyeron las pruebas de valores y prácticas alternativas a la construcción hegemónica del mundo social: la superioridad política del hombre blanco, la coherencia y unidad de los sujetos, la naturalización de la monogamia heterosexual, la inevitabilidad del progreso científico y el desarrollo económico, etcétera.

Este es el núcleo del argumento de Joan W. Scott: el desafío de historizar la vida de estos otros, excluidos de la historia tradicional, cuyas prácticas cuestionan la representación hegemónica de la vida social, se habría sostenido en una concepción convencional de la evidencia, apoyada básicamente en la autoridad de la experiencia, tanto la del propio historiador como la de esos otros. Sin embargo, esta estrategia habría sido tan exitosa como limitante. Exitosa porque, situándose en los marcos disciplinares de la historia, había cuestionado las narrativas de la vieja historia cuando nueva evidencia fue descubierta.

De modo que la evidencia asumiría un estatus ambiguo. Por un lado, la evidencia sólo sería aceptada como tal en la medida que esta puede ser incluida dentro de una narrativa. Por el otro, tanto el tratamiento retórico de la evidencia como su uso en tanto refutador de otras interpretaciones, dependería de una noción referencial de lenguaje que niega que este sea otra cosa que una reflexión sobre lo real. En el caso de la experiencia como evidencia, la referencialidad es reforzada, ya que se sustenta en el relato del propio sujeto, en lo que este vivió. En este sentido sería incontestable, y como tal, un fundamento en el cual el análisis se apoya. Este sería su aspecto limitante, en la medida que debilita la crítica de la historia de la diferencia. La debilita ya que permanece en los límites epistemológicos de la historia tradicional, perdiendo la posibilidad de examinar las asunciones y prácticas sobre las que se construye la diferencia.

Lo que a su vez tiene un impacto directo sobre la concepción de identidad, ya que ésta terminaría siendo evidente en sí misma, sustentándose en la experiencia de aquellos que se está documentando, naturalizando sus diferencias. Se terminaría descontextualizando a los sujetos, situando la resistencia por fuera de sus construcciones discursivas, cosificando u objetivando su agencia como un atributo inherente a los mismos. Ubicar la experiencia como el origen del conocimiento terminaría convirtiendo a los sujetos individuales como el fundamento de la evidencia sobre la cual la explicación es construida. Cuestiones como la naturaleza construida de la experiencia, la constitución diferencial de los sujetos, la construcción del punto de vista individual, las relaciones entre lenguaje (o discurso) e historia, serían dejadas de lado. En vez de convertirse en un camino para explorar cómo y por qué los sujetos son

LA EXPERIENCIA EN CUESTIÓN

constituidos, en la visión de Scott, la experiencia como evidencia y como evidente, naturaliza el hecho de la diferencia.

Sea en su sentido de metáfora de la visibilidad o en cualquier otro sentido donde su significado sea transparente, la evidencia de la experiencia, al contrario de enfrentarlos, reproduciría los sistemas ideológicos hegemónicos. Imposibilitaría, de esta forma, el examen de cómo estos trabajan por medio de un sistema fijo de categorías (homosexual/heterosexual, hombre/mujer, blanco/negro, etcétera), cómo operan y qué significan, su origen y causa. En el caso de las prácticas homosexuales, éstas serían vistas como el resultado de un deseo naturalizado, o bien abstraído de su regulación social, u opuesto a esta.

En estos relatos la homosexualidad, por ejemplo, sería presentada como un deseo reprimido, una experiencia negada, invisibilizada, silenciada, indicada como anormal por una sociedad que sanciona la heterosexualidad como norma. Pero como este deseo no puede ser negado, porque se basa en la experiencia, la sociedad termina institucionalizando estas prácticas, las visibiliza, aunque no las reconozca. Finalmente la represión se hace posible cuando estas se vuelven amenazadoras. Resistencia y agencia se derivarían así del deseo, y la emancipación sería un relato teleológico de la superación de los controles sociales.

Deseo, homosexualidad, heterosexualidad, feminidad, masculinidad, sexo, en esta historia que hace la experiencia visible, se convertirían en entidades fijas, ahistóricas. En el caso de la homosexualidad, se pierde de vista cómo esta opera, definiendo, por oposición, la heterosexualidad, y con ella todas las prácticas sexuales. Sabemos que estas prácticas existen, e incluso que representan una crítica, pero al tomar por sentada sus identidades, la evidencia de su experiencia, no daríamos cuenta de la extensión de esa crítica, no lograríamos ver como la diferencia es relacionamente constituida.

Por ello, para Scott, se debe atender al proceso histórico por el cual, a través del discurso, se posiciona a los sujetos y se producen sus experiencias. En este sentido, la experiencia estaría discursivamente constituida. Los individuos no serían portadores de experiencia sino que los sujetos estarían constituidos a través de la experiencia. La experiencia no sería el origen de nuestra explicación, no sería la prueba autorizada, por ver o sentir, que fundamenta lo que es conocido, sino lo que necesita ser explicado. Dice Scott:

“La historia ha sido, por largo tiempo, un discurso fundacionalista. Por ello entiendo que sus explicaciones parecen ser impensables si no se toman como dadas algunas premisas, categorías o presunciones primarias. Estos fundamentos (por variados que puedan ser en un momento particular) son incuestionados e incuestionables; son considerados permanentes y

trascendentes. De forma tal que crean una base común para los historiadores y sus objetos de estudio en el pasado, autorizando y legitimando su análisis. Sin embargo, estos análisis no parecen ser posibles de proceder sin ellos.”¹²

Para Scott la experiencia, con sus connotaciones más complejas, a diferencia de ‘los hechos’ o ‘la realidad’, pareciera que sería uno de estos fundamentos, pero que habría sido reintroducida en la escritura histórica como una forma de crítica al empirismo. De manera que el resultado paradójico de este proceso fue que aquellos historiadores más abiertos a las innovaciones interpretativas terminaron estando entre los defensores de la experiencia, situándose dentro de unas premisas epistemológicas tradicionales. Así, al menos para Scott, tanto las historiadoras feministas como los historiadores sociales, culturales, o políticos, terminaron situando a la experiencia como un fundamento irreductible de la historia.

Enunciada su tesis básica, Scott se propone analizar los usos que los distintos historiadores han hecho de la experiencia. Comienza así por Raymond Williams, quien en *Keywords* (1985) habría resumido los sentidos alternativos que habría tenido la experiencia en la tradición anglo-norteamericana. El primero de ellos sería el conocimiento obtenido de los eventos pasados, sea por medio de la observación consciente o la consideración y la reflexión. El segundo sería una forma particular de conciencia, la cual en algunos contextos puede ser distinguida de la razón o el conocimiento.¹³

En torno a estos sentidos, Scott llama la atención sobre la continuidad de la metáfora visual, así como sobre la conexión directa que tendría la experiencia, en el sentido de testimonio directo, con una forma más auténtica de verdad. Por último, también sobre el atributo de la experiencia como forma de referirse a la influencia de las cosas reales, externas a los individuos, y a su reacción a las mismas (lo que no incluiría su consideración y pensamiento). De ello concluye, sin más, que en el tratamiento de Raymond Williams, la experiencia, sea considerada como interna o externa, objetiva o subjetiva, parte siempre de la existencia previa de los individuos.

Cuando es definida como interna sería una expresión del ser individual o conciencia; si es externa, es el material sobre el que luego la conciencia actúa. En todo caso, la experiencia es algo que la gente tiene y no se estaría preguntando cómo las concepciones sobre los sujetos y sus identidades son producidas. En ese sentido, para Scott, operaría más bien como una construcción ideológica que no sólo toma a los individuos como el punto de partida del conocimiento, sino que estaría naturalizando

¹² Joan W. Scott, “The Evidence of Experience”, *Critical Inquiry*, Vol. 17, No. 4, Summer, 1991, p. 780.

¹³ Una discusión más detallada de estos sentidos se lleva adelante en el Capítulo III.

algunas categorías como atributos dadas de los individuos (hombre, mujer, negro, blanco, homosexual, heterosexual).¹⁴

A este supuesto uso, Scott le opone la definición de Teresa de Laurentis, para quien la experiencia sería el proceso por medio del cual la subjetividad de todos los seres sociales es construida.¹⁵ A través de este proceso, uno se sitúa a sí mismo y es situado en la realidad social, comprendiendo y percibiendo como subjetivo, esto es, referido y originado en uno mismo, aquellas relaciones materiales, económicas e interpersonales que son de hecho sociales e históricas. Proceso que opera, en opinión de Scott, básicamente a través de la diferenciación y que tiene como efecto constituir a los sujetos como fijos y autónomos, sujetos que son fuente confiable de conocimiento, lo que provendría de su acceso a lo real por medio de su experiencia, produciéndose así una metalepsis: la sustitución del efecto por la causa.

Según Scott, el concepto de experiencia descrito por Raymond Williams evitaría investigar los procesos de autoconstrucción, impidiendo examinar las relaciones entre discurso, los procesos cognitivos y la realidad, como así también la relevancia de la situación de los sujetos para el conocimiento que ellos producen y los efectos sobre el conocimiento. No se estarían tomando en cuenta cuestiones como la importancia de que si el que escribe es blanco, negro, hombre, mujer, heterosexual o gay, eliminando todo lo concerniente al sujeto de la enunciación. El conocimiento producido es reflejado como algo fuera de este sujeto, legitimado y presentado como universal, accesible a todos. Finalmente, dice, no habría ni poder ni política en estas nociones (de Raymond Williams) de conocimiento y experiencia.

Otro ejemplo de la autoridad de la experiencia sería el de R. G. Collingwood, especialmente expresada en su *The Idea of History* (1946). En ésta, sostiene Joan W. Scott, la posibilidad del historiador de recrear la experiencia va unida a la autonomía del mismo, a su propio criterio, en el sentido de la libertad del científico. Quedaría fuera de la discusión el propio lugar del historiador, quién es y cómo es definido en relación a otros, y los efectos políticos que su historia pudiera tener. La experiencia sería una fuente confiable de conocimiento porque descansaría en el contacto directo entre la percepción del historiador y la realidad, incluso si ha de mediar la imaginación al momento de recrear eventos pasados. La autonomía implicaría asimismo la independencia de construir su propio aparato conceptual, garantizando asimismo la autoridad del conocimiento que produce. En R. G. Collingwood, la experiencia fundamentaría la identidad del investigador como historiador.

¹⁴ Como se verá más adelante esta crítica en clave feminista/deconstructivista no es completamente original, aunque haya sido formulada con sobresaliente claridad y desde un espacio intelectual mucho más influyente, lo cual fue decisivo para el impacto en la discusión posterior.

¹⁵ Cf., Teresa de Laurentis, *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington, Indianapolis University Press, 1984, pp. 103-57.

El ejemplo siguiente es el de Edward P. Thompson, en el cual la experiencia sería un concepto clave para liberar al concepto de clase de las categorías del marxismo estructuralista, la forma en que la estructura puede transmutar en proceso y el sujeto reingresar a la historia. Así, para Joan W. Scott, el concepto de experiencia de Edward P. Thompson, unificaría ideas tales como la influencia externa y el sentimiento subjetivo, lo estructural y lo psicológico, una influencia mediadora entre el ser social y la conciencia. Es más, para el historiador inglés la experiencia sería el ser social, las vívidas realidades de la vida social, sobre todo los dominios afectivos de la familia y la religión, como así también las dimensiones simbólicas de la expresión. Una definición que separaría lo afectivo y lo simbólico de lo económico y lo racional, acentuando una dimensión psicológica de la experiencia: la experiencia como sentimiento. Dimensión que le permitiría, por medio de la experiencia, dar cuenta de la agencia y escapar de las estrechas definiciones de determinación.

Atento que en este sentido thompsoniano la experiencia sería, en última instancia, conformada por las relaciones de producción, como fenómeno unificador, se estarían anulando otras formas de diversidad (étnicas, sexuales, género, etcétera). En opinión de Scott, la concepción de experiencia de Edward P. Thompson inicia el proceso, que culmina y realiza la conciencia social, específicamente la conciencia de clase, como forma identitaria unívoca y uniforme, dominante, producida a través de circunstancias objetivas, quedando obturada la pregunta en torno a cómo esa forma de conciencia obtuvo predominancia.

Otras formas de actividad humanas quedarían excluidas ya que no contarían como experiencia, o al menos no tendrían consecuencias para la organización social y política. Las posiciones de los hombres y las mujeres y sus diferentes relaciones con la política serían tomadas como el reflejo de disposiciones sociales o materiales, en cambio de ser tomados como resultado de las políticas de clase en sí. En vez de preguntarse cómo una forma de experiencia se vuelve predominante por sobre las demás, la experiencia se termina convirtiendo en algo homogeneizante que culmina en la conciencia de clase.

Incluso, dice Scott, el rol del propio Edward P. Thompson sólo emerge como autorizada voz moral y no como el papel central en determinar qué curso sigue la investigación: la experiencia conserva su estatus objetivo. Se olvidaría que la historia (incluida la del propio Edward P. Thompson) es una interpretación, teleológica y selectiva, que legitimaría sólo un tipo de política, tornándola la única posible, legitimando una forma de hacer historia (como reflejo de lo que sucedió, una descripción poco influenciada por el historiador, que sólo se identifica, a través de su visión moral, con las experiencias de los trabajadores en el pasado).

La clase, indica Scott, sería una identidad anclada en relaciones estructurales prepolíticas, de manera que se termina esencializando la categoría. El problema que

buscaba resolver Thompson, desplazando el fundamento desde la estructura a la agencia, por medio de la experiencia, no sería resuelto. La experiencia de la clase obrera sería el nuevo fundamento ontológico de la identidad de la clase obrera, su política y su historia.

Para Scott, este uso de la experiencia tiene el mismo estatus fundacional si sustituimos clase obrera por mujer, negro, lesbiana u homosexual, como habría sucedido en alguna historia feminista por caso. Donde la experiencia sería el fundamento para la crítica de la supuesta objetividad del modo dominante (masculino) de hacer historia. O bien postulando la experiencia como una instancia prediscursiva, donde la realidad es directamente sentida, vista y conocida, estableciendo la incontrovertible autenticidad de la identidad femenina y de su agenciamiento político.

La implicancia política de esto sería que el feminismo, es decir la resistencia política a la opresión, se establece a partir de una equivalencia política literal entre lo personal y lo político, de manera que toda experiencia vivida por la mujer es lo que habilita y precede a la política. Ubicar a la experiencia como algo precedente a la política, en opinión de Scott, no sólo impide vislumbrar las formas en que la subjetividad femenina muta en agencia política, sino que impide comprender que la identidad es un terreno de disputas, sitio de múltiples y conflictivos reclamos, al tiempo que no reconoce el carácter necesariamente discursivo de la experiencia.

Y justamente el carácter discursivo de la experiencia es lo que pone en juego John Toews,¹⁶ que es polémicamente citado Scott. Su argumento se dirigía, como se vio antes, a defender el origen extralingüístico de los significados, remitiendo los cambios semánticos, a pesar del reconocimiento de la relativa autonomía de los significados culturales, a las formas en que los sujetos forman y reforman el mundo de los significados, insistiendo que las palabras no se crean desde la nada sino que son respuestas al, y conforman el, mundo de la experiencia, irreductible a las formas lingüísticas en las cuales aparecen. Posicionado en que la historia persigue la explicación, en el caso de la historia intelectual, de los orígenes, la persistencia y la desaparición de diferentes significados, temporal y socioculturalmente situados.

Scott plantea que Toews distinguiría experiencia de significado, donde este remitiría a aquella, la cual jamás sería definida, convirtiéndose en un término autoevidente, un concepto fundacional, protegido de la relatividad histórico cultural de los demás conceptos. Independientemente de que cuestione el lugar de enunciación del historiador, indica Scott, Toews, al situar a la experiencia como opuesta a (y fuera de) los significados, la experiencia y su acceso a la misma es lo que sitúa de manera privilegiada al historiador frente a la reconstrucción (no problematizada) del pasado. El uso de la experiencia por parte de Toews proveería así a los historiadores un objeto

¹⁶ Cf. John Toews, op. cit.

que puede ser conocido, independientemente de su rol como hacedores de sentido, garantizando no sólo la objetividad de su conocimiento, sino su habilidad de persuadir a otros de su importancia, estableciendo de paso la homogeneidad de la comunidad de los historiadores por medio de un objeto compartido, la experiencia.

Incluso entre aquellos que no comparten una visión objetivista de la reconstrucción del pasado, sostiene Scott, la defensa de la experiencia funcionaría de la misma manera: estableciendo la realidad como un campo externo al discurso, autorizando el acceso al mismo. La evidencia de la experiencia funcionaría como un fundamento, proveyendo tanto un punto de partida para el conocimiento como un tipo de explicación conclusiva, dejando de lado cuestiones referidas al discurso, la diferencia y la subjetividad.

Llegado a este punto, se interroga acerca de las formas y los medios por los cuales la historia podría hacer algo más que construir sujetos por medio de describir sus experiencias en términos de una identidad esencializada, es decir, cómo historizar la experiencia. Así polemiza con la crítica literaria Gayatri Chakravorty Spivak, en cuanto que ésta valoraría un uso 'estratégico' de esencialismo (positivista), justificado en el estatus político especial de los sujetos subalternos.¹⁷ Para Scott no caben estos reparos, los cuales evitarían interrogarse acerca de cómo los sujetos son constituidos – entre otros, por la historia. Al contrario, tanto en los pueblos coloniales y poscoloniales como en los 'otros' de occidente, la imposición de un categórico y universal estatus subjetivo (el obrero, la mujer, el campesino, el negro), ha enmascarado la operación de diferencia en la organización de la vida social. Estas categorías habrían solidificado el proceso ideológico de construcción subjetiva, ocultándolo, naturalizándolo.

De lo que se trata, al contrario, es historizar la emergencia de las identidades no cómo algo inevitable sino como algo sujeto a una dimensión política. Se trataría a la emergencia de una nueva identidad como un evento discursivo, no para introducir una nueva forma de determinismo, no para privar a los sujetos de agencia, sino para rechazar la separación entre lenguaje y experiencia, insistiendo en la cualidad productiva del discurso, situándose en los conflictos de los sistemas discursivos y sus múltiples significados desplegados. Para Scott los sujetos están discursivamente constituidos y la experiencia es un evento lingüístico que no sucede por fuera de los significados establecidos, aunque estos no sean fijos.

Para la historiadora feminista, la experiencia sería la historia de un sujeto y el lenguaje es el sitio de su promulgación, la explicación histórica, por tanto, no debería separarlos.¹⁸ Surge la pregunta, entonces, de cómo analizar el lenguaje. Esta pregunta sería urgente en la medida que, para ella, la disciplina historia se ha construido en

¹⁷ Cf., Spivak, Gayatri Chakravorty; *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York, Methuen, 1987, p. 204.

¹⁸ Scott, Joan W., "The Evidence...", op. cit., p. 792.

oposición a la literatura. No se trata de los diferentes tipos de conocimiento que producirían la historia y la literatura, sino de las diferentes maneras de comprender la relación entre las palabras y las cosas. La propuesta de Scott sería la de una lectura que no asume como directa la correspondencia entre las palabras y las cosas, ni confina esta correspondencia a un significado único, ni busca resolver esta contradicción. Buscaría, en cambio, conceder a lo literario un estatus íntegro en sí mismo, incluso irreductible. Esto no implicaría concederle un estatus fundacionista a lo literario, se previene, sino abrir nuevas posibilidades de analizar la producción discursiva de la realidad.

Con ello Scott introduce la posibilidad de hacer otra lectura del trabajo de Samuel Delany, tomada de la escritora Karen Swann, como ejemplo alternativo de historizar la experiencia. En la reconstrucción biográfica del recuerdo de los saunas, Swann identificaría de otra manera el aspecto visual de la experiencia, más como una metáfora de la mediación entre identidad y política, en vez de un elemento de la identificación de una instancia prediscursiva.¹⁹ Lograría de esta manera un elemento clave en la cuestión de la representación discursiva como forma constitución de la identidad, vinculando las categorías sociales, el lenguaje, los significados y la comprensión personal.

Siguiendo estas indicaciones Scott revaloriza el testimonio de Delany, remarcando aquellos pasajes que justamente indican esos elementos problemáticos de la relación entre las palabras y las cosas, entre las experiencias, las formas de significarlas y también de representarlas por medio de distintas narrativas. Advirtiendo con ello que la forma de historizar la experiencia sería justamente indicando la inadecuación entre los sistemas de categorías y la experiencia que busca ser representada.

Para Scott, finalmente, se trata de modificar la visión filosófica sobre la historia, desplazándose desde una perspectiva apoyada en una experiencia naturalizada que concibe una relación no medida entre las palabras y las cosas, a otra que toma todas las categorías de análisis como contextuales, disputadas y contingentes. Una perspectiva que se interrogue acerca de cómo las categorías de análisis y representación habrían alcanzado su estatus fundacionista, qué efectos tuvo sobre su articulación, qué significó para los historiadores y para los individuos pensarse y pensar el pasado en esos términos y qué significó el uso de esas categorías en el pasado. Es decir, emprender un programa de reforma disciplinar, en suma, concebir otra forma de hacer historia.

No sin cierta amargura, termina reconociendo la imposibilidad de excluir la palabra experiencia del discurso historiográfico, aunque dado su uso esencializador y

¹⁹ Karen Swann, manuscrito inédito, citado por Scott, op. cit., p. 794, nota 40. El trabajo de Swann permanece sin publicar pero muy probablemente haya sido presentado en uno de los seminarios dirigidos por Scott dentro del *Institute of Advanced Studies* de Princeton, New Jersey.

fundacionista, ella lo preferiría. Dada la ubicuidad del término, para ella, la única opción parece ser analizar sus operaciones y redefinir sus significados, enfocándose en los procesos de producción de las identidades, insistiendo en la naturaleza discursiva y política de la misma. La experiencia sería, entonces, tanto una interpretación como aquello que necesita ser interpretado, algo que de ninguna manera debe tomarse como evidente por sí mismo, algo siempre disputado. Esto implicaría, como se indicó antes, una mudanza en la manera de concebir la historia, donde la experiencia no sea el origen del conocer, sino lo que necesita ser explicado. Esta perspectiva, concluye Scott, no niega la dimensión política de los sujetos, insiste en cambio en el proceso de su creación, reconfigurando de ese modo el papel del historiador.²⁰

3. CONTEXTOS

Dado el peso específico que tuvieron y tienen los argumentos de Scott, parece pertinente hacer un alto y presentar los posibles contextos intelectuales a los que remitiría su argumento, aunque más no sea sintéticamente, a sabiendas que estos se solapan y entrecruzan, incluso a riesgo de no poder dar cuenta de su cabal multiplicidad.

La primera huella que ha de seguirse es la de la revista donde Scott publica el artículo anteriormente citado, *Critical Inquiry*. La misma, junto a *Glyph* y *Diacritics*, es indicada por Martín Jay como espacio de difusión de la perspectiva textualista en la historia en el contexto académico norteamericano: *Critical Inquiry* fue fundada en 1974 por Wayne C. Booth, heredero de la *Chicago School* de crítica literaria, de inspiración aristotélica. La pérdida de peso de esta tradición, tanto en el departamento de literatura como en la revista, se puede conjeturar a partir de que, desde 1985, la dirección de la revista recayó sobre W. J. T. Mitchell, claramente identificado con el programa post-estructuralista.²¹

El caso es que en el número del verano de 1991, el *Journal* del Departamento de Literatura de la Universidad de Chicago se dedicó a la cuestión de la *evidencia* en las ciencias sociales y las humanidades. Los trabajos que aparecieron allí, como lo

²⁰ A diferencia de la evaluación de la crítica feminista de Scott, Moriag Shiagh sostiene que el análisis del concepto de cultura de masas de Raymond Williams pone en el centro de la reflexión la cuestión de como el poder, el cambio político y la autoridad cultural están articuladas en las 'palabras clave' del discurso social, de la misma forma que la crítica feminista identificó un conjunto de términos a través de los cuales articuló su crítica, tales como naturaleza, familia, la distinción público-privado, igualdad, sensibilidad, hombre, etcétera. Ese reconocimiento no le impide llamar la atención sobre la ausencia de las mujeres en la obra de Raymond Williams. Cf., Shiagh, Moriag, "A Gendered History of Cultural Categories", en Prendergast, Christopher (ed.), *Cultural materialism: on Raymond Williams*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995, p. 64. Ver también la crítica de Cora Kaplan, aunque está más restringida al papel de las novelistas de la década de 1840. Cf. "What We Have Again to Say: Williams, Feminism, and the 1840s", en Prendergast, Christopher (ed.), op. cit., p. 211-236.

²¹ Jay, Martín, *Campos de Fuerza*, Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 293. Y Mitchell, W. J. T., "Twenty Years of Critical Inquiry", *Critical Inquiry*, n° 21, Summer, 1995; pp. 701-707.

indicaban los editores, pretendían ser el material preparatorio para una conferencia y discusión pública sobre el particular, a llevarse a cabo durante los festejos del centenario de la Universidad. La justificación de la elección por parte de James Chandler, Arnold I. Davidson y Harry Harootunian, todos docentes del departamento, remitía tanto a la importancia del tema, como a la supuesta falta de atención que había recibido. Tal era esta falta, en su opinión, que para encontrar una excepción había que remitirse al clásico de R. G. Collingwood, *The Idea of History* (1946).

Pero, sostenían los editores, varios de los elementos sobre los que se sustentaba la posición de Collingwood, como su afirmación en torno a que la historia era *la* verdadera ciencia social, la distinción entre el 'adentro' (históricamente aprehendido) de un evento y su 'afuera' (científicamente explicado), o su teoría de la reactualización o recreación de la historia por medio de la empatía (*Einfühlung*), habían sido fuertemente criticados, tanto por la filosofía de la ciencia como por el positivismo lógico y el posestructuralismo, lo cual urgía a actualizar la discusión en el campo historiográfico.

En todo caso, la obra de R. G. Collingwood habría ayudado a comprender cuan complicada ha llegado a ser la cuestión de la evidencia en la historia.²² De ahí que la irrupción del debate en torno a la 'crisis de las disciplinas', signado por la difuminación de sus límites, era un buen momento para poner en tensión esta cuestión. El estatus de la evidencia, por otro lado, había sido problematizado por un amplio rango de disciplinas, aunque de forma limitada, en una perspectiva parcial, regional. La atención debía ser dirigida, recomendaban los autores de la Introducción, hacia la distinción entre hecho y evidencia y sus variaciones en las historias de las disciplinas; en la función relativa de nociones como autoevidente, experiencia, prueba, testimonio o textualidad; y por último, en cómo las distintas 'reglas' de la evidencia (o prueba), presentes en cada disciplina, son ellas mismas el producto de desarrollos históricos sujetos a reformulaciones y redefiniciones.²³ Los autores invitados a colaborar provenían del campo de la historia (Joan W. Scott, IAA Princeton), la literatura (Terry Castle, Stanford, y Eve Kosofsky Sedgwick, Duke), la filosofía y la historia de la ciencia (Ian Hacking, Toronto) y el derecho (Mark Kelman, Stanford).²⁴

²² Evidencia, en este caso remite siempre al problema de las pruebas, o del testimonio. Sin embargo, también, en esta discusión la palabra evidencia intenta poner en tensión lo evidente, lo obvio y dado por sentado de esta evidencia, entre las cuales está, claro, la experiencia.

²³ Chandler, James, et. al., "Editors' Introduction: Questions of Evidence", *Critical Inquiry*, Vol. 17, No. 4, Summer, 1991, pp. 738-740.

²⁴ Además del texto citado de Scott, el volumen reunía los textos de Castle, Terry, "Contagious Folly: "An Adventure" and Its Skeptics", op. cit., pp. 741-772; Kelman, Mark, "Reasonable Evidence of Reasonableness", op. cit., pp. 798-817; Sedgwick, Eve Kosofsky, "Jane Austen and the Masturbating Girl", op. cit., pp. 818-837; Hacking, Ian, "Two Souls in One Body", op. cit., pp. 838-867.

Otros elementos que se deben tener en cuenta son aquellos indicios que marcan el propio marco de enunciación de los argumentos de Scott.²⁵ En primer término, la forma final de los argumentos que aparecen en el texto, nos dice Scott, fueron el resultado de la discusión en el seminario 'History' del año escolar 1990-91 de la *School of Social Science* en el *Institute for Advanced Study* de Princeton, New Jersey. El seminario fue parte de un programa trianual (1990-93), llamado "New Perspectives on Social Science and Humanities Scholarship", el primer año se dictó el que indica Scott, en realidad "Philosophy of History", el segundo "Philosophy and Sociology of Science", y el tercero "Ethics, Politics and Law".²⁶

Scott también reconoce los intercambios con Elizabeth Weed, Judith Butler y Donna Haraway, tres figuras claves en el repertorio de los estudios de género. Con Weed había trabajado en la Universidad de Brown, donde fundaron en 1981 el *Pembroke Center for Teaching and Research on Women*, del que Scott fue su primera directora. Durante su estadía en el *Pembroke Center* se produjeron las ideas básicas del artículo "Gender: A Useful Category of Historical Analysis"²⁷, que publicó en el año 1986. Dicho artículo, con bastante justicia, puede ser indicado como uno de los textos programáticos de los estudios de género, no sólo en el espacio anglosajón, sino a nivel mundial. Establecer su ámbito de influencia específico y las discusiones que suscitó exceden con mucho el marco de esta Tesis.

En 1989, cuatro años después de la salida de Scott del Centro, se fundó la revista *Differences*, la que oficialmente se convirtió en su *Journal*. Bajo la dirección de Naomi Schor, la nombrada Weed y Ellen Rooney, la revista se convirtió en un punto nodal para el cruce entre la teoría feminista y el posestructuralismo en el espacio intelectual estadounidense. Con la ex directora del *Pembroke Center* formando parte del *Editorial Board*, *Differences* logró apuntar entre los miembros de su *Advisory Board* a Homi Bhabha, Teresa de Lauretis, Donna Haraway, Gayatri Spivak y Judith Butler, quienes son parte de la compleja red de relaciones, instituciones y publicaciones,

²⁵ Scott, Joan W., "The Evidence...", op. cit., p. 773, nota.

²⁶ El *Institute for Advanced Study* ha sido una de las instituciones pioneras en la práctica de que los investigadores trabajaran en un ámbito autónomo e interdisciplinario, enteramente dedicado a la investigación. Así, desde el punto de vista del contexto de difusión, es pertinente retener que la *School of Social Science* funciona con un puñado de académicos permanentes (en el momento del seminario, Joan W. Scott compartía la membresía con Clifford Geertz, entre otros) y una veintena de becarios. El IEA de Princeton, situado en New Jersey, asimismo, es una de las instituciones académicas más prestigiosas, mejor financiadas y respetadas del mundo, donde, entre otros, ha trabajado Albert Einstein, lo cual es importante para pensar el contexto de recepción-producción del *linguistic turn*. Estas indicaciones intentan dar cuenta de la relevancia, el prestigio y la posición de privilegio desde la que Joan W. Scott enuncia sus argumentos, lo que la ubica como parte de una selecta elite intelectual mundial. <https://www.sss.ias.edu/>.

²⁷ Scott, Joan W., "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *American Historical Review*, vol 91, No. 5, December 1986, pp. 1053-75. Este artículo ha sido traducido a más de quince idiomas y ha sido reeditado varias decenas de veces.

contemporáneas al mismo, y que se pueden ubicar como el horizonte de sentido de sus argumentos.²⁸

Identidad, experiencia y evidencia son los términos claves a tener en cuenta al momento de tratar de esbozar algunas conexiones entre el argumento de Scott y su contexto intelectual inmediato. La novedad, si lo comparamos con algunos de sus trabajos precedentes,²⁹ es la conexión polémica entre la experiencia e identidad, donde la primera es el fundamento de la segunda, y en la ubicación de este tándem como evidencia incontestable del conocimiento histórico. Esto ponía la discusión en un marco disciplinar más amplio que aquel en el cual, por ejemplo, Joyce y Toews habían formulado sus posiciones. Al mismo tiempo, su intento por develar esta operación supuestamente esencialista de la experiencia le daba la oportunidad de encontrar un punto de apoyo radical para el desarrollo de un programa de reforma para la historiografía que, como se indicó antes, era el corolario de su argumento.

Por otro lado, su interpretación sobre las potencialidades del posestructuralismo para el análisis de la identidad de género ya habían sido expuestas en su toma de posición en el debate igualdad versus diferencia, que había tenido lugar dentro del movimiento feminista internacional desde, por lo menos, fines de los años setentas del siglo pasado. Lo interesante de ello es que la noción de experiencia todavía jugaba un papel, aun no revisado, al lado de nociones como diferencia o deconstrucción, que vienen a poner en tensión las operaciones discursivas por medio de las cuales las identidades de género se construyen dicotómicamente.

Hay que destacar que este debate estaba al menos parcialmente anclado a una dimensión pública, política, desde el momento en que, por ejemplo, uno de sus puntos salientes había sido la polémica producida dentro del movimiento feminista luego del proceso judicial por discriminación, en el litigio entre la Comisión de Oportunidades Igualitarias de Empleo del Departamento de Trabajo del Gobierno de EE.UU. y la corporación SEARS. Caso en el que dos historiadoras brindaron sus argumentos a favor y en contra de la igualdad y la diferencia.³⁰

Es importante también tener en cuenta la referencia a Delany, que merece ser mencionada, porque la ubicación de la experiencia como fundamento de la identidad había surgido ya como elemento polémico en los debates que tuvieron lugar en la segunda mitad de la década de 1980, en torno a los alcances de la teoría

²⁸ Weed, Elizabeth, "Notes on Pembroke Center's History", <http://www.brown.edu/research/pembroke-center/> En *Gender and Politics of History* (1999), una compilación de sus artículos sobre género, confirma, en una visión retrospectiva, lo que se indica aquí sobre el papel del *Pembroke Center*. Cf. *Genero e historia*, México, FCE, 2008, p. 17.

²⁹ Scott, Joan, W., "Deconstructing Equality-versus-Difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism", *Feminist Studies*, Vol. 14, n° 1, Spring, 1988, pp. 32-50; "New Documents on the Lives of French Women: The Journal of Caroline B., 1864-1868", *Signs*, Vol. 12, N° 3, Spring, 1987, pp. 568-572; como así también la bibliografía indicada en las notas siguientes.

³⁰ Cf., Scott, Joan W., "Deconstructing Equality...", op. cit.

posestructuralista en la crítica literaria afroamericana. La conexión entre identidad y experiencia, en este sentido, no sólo parece haber sido propuesta como sustento de la identidad de género, sino que también habría jugado su papel en la defensa identidades étnicas.

Por ejemplo, en 1987 Henry Louis Gates Jr., crítico literario afroamericano, futuro miembro del *Editorial Board* de *Differences*, participó en un agrio debate con la también crítica literaria afroamericana Joyce A. Joyce en torno a los alcances de la teoría postestructuralista en la crítica literaria. En dicho debate emergió el término experiencia, invocado por Joyce A. Joyce como fundamento de la identidad, sosteniendo que las experiencias compartidas son las que ligan al pueblo de formas que exceden el lenguaje. En su respuesta, Gates Jr. denunció este uso como una concepción esencialista, y acusó a Joyce A. Joyce de apelar a una no definida y trascendente esencia llamada 'experiencia negra' de la cual él y Houston Baker, el otro participante de la polémica, estarían alienados, enajenados.³¹ La agria ironía presente en el título del artículo de Gates Jr. que replica el nombre de la exitosa canción de 1984 de la afroamericana Tina Turner, permite percibir, al menos en parte, el desdén con que trata la apelación emocional a la experiencia.³²

Independientemente de la cuestión de si Scott conocía directamente el debate en el que se había implicado Gates Jr., parece legítimo postular la hipótesis de la existencia de un horizonte de sentido contiguo entre los argumentos de ambos, la denuncia de la experiencia como una apelación esencialista, que habilita a pensar estos textos como parte de un horizonte intelectual común. Desde este punto de vista, es pensable que la autobiografía de Delany cumplía al menos tres requisitos que le permitían entrar como fuente privilegiada del debate: era *gay* y establecía una relación entre esta identidad sexual y la experiencia;³³ era afroamericano, y vinculaba la experiencia con la constitución de la identidad étnica; y, como escritor, daba cuenta de estos vínculos en un testimonio autobiográfico que Scott utilizó para problematizar el uso de la experiencia como evidencia en la historia. En ese sentido, esa autobiografía parece

³¹ Joyce, Joyce A., "The Black Canon: Reconstructing Black American Literary Criticism", *New Literary History*, Vol. 18, No. 2: Literacy, Popular Culture, and the Writing of History, Winter 1987, pp. 335-344; Gates, Henry Louis Jr., "What's Love Got to Do with It?: Critical Theory, Integrity, and the Black Idiom", *New Literary History*, op. cit, p. 345-362.

³² Vale la pena citar las estrofas finales de la canción de Tina Turner, que se transformó en un himno de la resistencia de las mujeres contra la violencia machista, "What's Love Got to Do with It?": "I've been taking on a new direction, But I have to say, I've been thinking about my own protection, It scares me to feel this way, [Chorus] What's love got to do, got to do with it, What's love but a sweet old fashioned notion, What's love got to do, got to do with it, Who needs a heart when a heart can be broken." Cf. *Private Dancer*, Universal Music, 1984.

³³ Por ese tiempo Judith Butler se estaba encargando de problematizar el binarismo heterosexual, buscando vincularlo a los debates sobre las identidades de género. Es especialmente útil, dada la cercanía de los trabajos de Butler y Scott, revisar los argumentos de Butler donde indica de manera polémica el fundamento experiencial de la identidad de género. Cf. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990.

permitirle a Scott la extensión del debate de la identidad y la experiencia, y redirigirlo hacia el estatus del conocimiento historiográfico. Debate en el que ya estaba implicada, con el agregado de que le permitía obtener un nuevo punto de apoyo que ampliaba los términos del mismo a su favor.

Tal parece ser una conclusión plausible si tomamos, por ejemplo, su intervención en el panel inaugural de la convención anual de la *American Historical Association* de 1988, que estaba llamado a debatir los clivajes intelectuales de los historiadores norteamericanos. Se puede conjeturar, así, que el debate acerca de los marcos disciplinares que impulsaba Scott era a dos bandas. Por un lado, ante los ataques de la versión tradicional de la historiografía a la teoría posestructuralista, ella respondía situando el carácter históricamente normativo (básicamente racista, masculino y protestante) del *mainstream* historiográfico norteamericano. Por otro lado, se delimitaba del campo de los historiadores que estudiaban a los 'otros', las minorías raciales, las mujeres, los trabajadores, indicando que estos historiadores compartían los mismos presupuestos disciplinares que los primeros. Se negaba a aceptar que todos estos historiadores fueran 'posestructuralistas', un término que reservaba para aquellos que compartían una visión epistemológica articulada alrededor de los conceptos de poder y diferencia.

De manera significativa, el concepto de experiencia entra en esta discusión sólo como una forma que legitimaba la manera tradicional de hacer historia, sin posicionarlo aun como eje del debate. El argumento de Scott, que antes había acaparado el concepto de género, todavía no lo ubicaba como algo central. Obviamente quienes usaban la noción estaban en la genealogía de una historiografía masculina, blanca y protestante, lo cual, tal vez, permite pensar el por qué, al ampliar el argumento postestructuralista contra la experiencia, buena parte de los interlocutores provengan del 'otro' lado de la historia: negro y gay, en el caso de Delany, marxistas y socialistas en el caso de Thompson y Williams. Lo cual, desde el punto de vista de la coherencia le permitía cerrar (o ampliar, como se prefiera) el círculo del argumento.

Esto no le impide, todavía, la postulación de una 'experiencia múltiple' como punto de apoyo para pensar y proponer una historiografía plural y democrática, tanto en sus objetos como en sus métodos. Asimismo el problema del tratamiento tradicional de la evidencia (su transparencia) se encuentra esbozado en tal intervención pero no está conectado al de experiencia. Estas referencias permiten pensar que el argumento contra la experiencia no era aun percibido como central en el programa postestructuralista para la historiografía por el que ya abogaba.³⁴

³⁴ Scott, Joan W., "History in Crisis: The Others' Side of Story", *The American Historical Review*, Vol. 94, n° 3, Jun. 1989, pp. 680-692, especialmente p. 691. La sección "Forum" del citado número del *AHR* contenía también las intervenciones de Theodore S. Hamerow, "The Bureaucratization of History", pp. 654-660; Gertrude Himmelfarb, "Some Reflections on the New History", pp. 661-670; John E. Toews,

Otro de los contextos que parece pertinente ofrecer aquí es el del llamado debate sobre el multiculturalismo, sobre todo porque el término 'identidad' iba a ser clave en este. Independientemente de si este debate, que fue eminentemente una cuestión de política pública en los Estados Unidos durante la primera mitad de la década de 1990, rompió o no los marcos académicos de la discusión sobre la identidad, el género o la experiencia, y transformó estas cuestiones en algo más que debates de la academia norteamericana, parece plausible, al menos, pensar que abrió la oportunidad de ampliar los marcos de referencia del mismo.

Para sostener esto, habría que comenzar por establecer si los debates en torno a las políticas de la identidad y el multiculturalismo tuvieron efectivamente una dimensión política. También se debería postular una forma de conexión entre esta dimensión y el argumento en contra la experiencia. Las conexiones que se ofrecen a continuación buscan, ante todo, ofrecer un grado de plausibilidad aproximada, sugerir un contexto semántico contiguo y próximo en el que los términos (identidad, experiencia, historia) pueden encontrar referencia y significación, una mutua iluminación. Sobre todo pensando en rastrear un sentido político a los términos de un debate surgido dentro un espacio académico.

Un elemento que permitiría ponderar si el debate en torno al multiculturalismo es pertinente aquí, es la intervención de Scott en el mismo. Para ello se toma en cuenta la participación de ella en el simposio *The Identity in Question*, que se realizó en Nueva York en 1991. Cómo indicaran los organizadores en el cuestionario orientativo que dirigieron a los participantes, la convocatoria estaba signada por el amplio debate en torno al multiculturalismo llevado a cabo en tanto en los medios de comunicación como en las instituciones educativas estadounidenses, disputa en torno a la reforma curricular de las humanidades o en las escuelas secundarias (educación multilingüe), etcétera.

El multiculturalismo es definido allí como el derecho que tiene cada minoría a su propia cultura o subcultura, proveyendo así un sentido de autoestima y empoderamiento. Este derecho sostendría que cada cultura o subcultura necesita ser reflejada o representada, y no subsumida o integrada, en la cultura dominante. Como tal, fue esgrimido como una forma de rechazo al eurocentrismo, incluso a toda la tradición del pensamiento occidental, en tanto esta es considerada como inherentemente racista, sexista, heterosexista e imperialista. Una civilización cuyas verdades se sostienen sobre la base de excluir y marginalizar a 'otros'. De tal forma, el

"Perspectives on "The Old History and the New": A Comment", pp. 693-698; y Lawrence W. Levine, "The Unpredictable Past: Reflections on Recent American Historiography", pp. 671-679. Una lectura de estos textos ofrece, al menos, dos cuestiones importantes: primero, que la experiencia empezaba a emerger como un término crítico en el debate acerca de la disciplina histórica, cosa que es especialmente significativa en texto de John Toews, que por lo demás no acuerda en nada con Scott; y segundo, el enorme grado de disparidad y puntos de vista divergentes de los participantes en el mismo, el cual podría ser indicativo de cierto estado disciplinar.

multiculturalismo parecería convertirse, dicen los organizadores, en un discurso militante y moralizador que asume frecuentemente una justificación teórica que remite al pensamiento posestructuralista y a otras formas de teoría crítica.

Incluso habría suscitado las críticas de los neoconservadores y la queja de la prensa contra la ‘corrección política’, denunciada esta como represiva. El objetivo del Simposio era, entonces, tratar de problematizar y poner en tensión los términos a través de los cuales se estaba llevando el debate: cultura, identidad, representación, poder y experiencia, e introducirlo por intermedio de una serie de tópicos, tales como universalidad, agencia, liberalismo, pluralidad, nacionalismo, vanguardia, alteridad, subjetividad y las teorías y metodologías que de ellos se desprenden.³⁵

La intervención de Scott es significativa en la medida que quiere situar los términos del debate en un contexto político explícito. La misma parte de afirmar que la producción del conocimiento es una tarea eminentemente política que incluye preguntas como ‘qué cuenta cómo conocimiento’ y ‘quién define lo que cuenta cómo conocimiento’. Habilitar o no estas preguntas, formule como se lo formule, es parte del mismo problema. Pero el debate no solo sería acerca de lo que debe enseñarse y aprenderse sino que, desde que se implicaron periodistas y representantes políticos, habría tomado otra dimensión, la de un estadio más en la campaña contra la ‘corrección política’, incluso un ataque a lo que las humanidades representan: un enfoque crítico, escéptico, de todo aquello que la sociedad da por sentado.

El ataque a las Humanidades, dice Scott, debiera ser visto como otra fase de la revolución de Reagan-Bush, que luego de privatizar la economía y encorsetar la justicia, buscaría neutralizar por medio de la desacreditación todo espacio ideológico y cultural disidente. Este es el contexto en el cual, según la autora, debe situarse el debate sobre el multiculturalismo y la ‘corrección política’. La campaña contra la ‘corrección política’, sostiene, ha funcionado como forma de intimidación y deslegitimación por parte de los conservadores contra toda forma de política progresista y de crítica al *statu quo*. Y en tal sentido, el multiculturalismo, en la medida que era un programa que buscaba representar la diversidad demográfica, ha quedado bajo su ataque.

³⁵ Rajchman, John, et. al., “Appendix”, *October*, Vol. 61: The Identity in Question, Summer, 1992, pp. 121-123. La definición de multiculturalismo que ofrece el apéndice de *October* es consistente con la ofrecida por Mary Bernstein en “Identity Politics”, la cual también indica la centralidad del término experiencia en tal debate. (Cf. *Annual Review of Sociology*, Vol. 31, 2005, pp. 47-74). El muy documentado trabajo cuantitativo y cualitativo sobre la prensa escrita durante la década del ochenta de Jack Citrin, et. al., “Multiculturalism in American Public Opinion”, da cuenta de la dimensión eminentemente política del debate. (Cf. *British Journal of Political Science*, Vol. 31, No. 2, Apr., 2001, pp. 247-275) De entre otros ejemplos considero significativo el referendo que tuvo lugar en Noviembre de 1986, cuando el electorado del Estado de California, por medio de una enmienda a la Constitución estatal, reafirmó el Inglés como único idioma oficial del Estado, generando con ello consecuencias en los programas de educación bilingüe y los servicios públicos destinados a los inmigrantes, entre otras políticas estatales.

Sin embargo, y este va ser el eje de su intervención, tanto el multiculturalismo como sus oponentes conservadores, mantienen un concepto unificado de identidad. Un concepto que es tomado como un signo referente de un conjunto fijo de costumbres, prácticas y significados, una herencia resistente, una categoría sociológica lista para identificar un grupo de rasgos o experiencias compartidas. Donde la diversidad refiere más a una multiplicidad de estas identidades fijas que a los efectos de la enunciación de la diferencia, que construye jerarquías y asimetrías.

La preocupación emergente es que esta noción de identidades fijas, que prevalecería tanto en los críticos como entre los defensores del multiculturalismo, se despliega sobre el contexto ideológico del individualismo. Individualismo es el lenguaje de los conservadores, individualismo es el lenguaje de los liberales, individualismo es el lenguaje de la identidad política de los grupos minoritarios. Y en este consenso, por decirlo de algún modo, habría un movimiento más amplio: en los años sesentas y setentas, indica Scott, aquellos que sostenían las políticas de la identidad y la discriminación positiva de las minorías daban por sentadas las estructuras económicas, políticas y sociales, a las que impugnaban.

Pero en la década de 1990 el péndulo habría oscilado hacia el individualismo. Un movimiento que habría sido también el de los sentidos de la noción de experiencia, que en el periodo precedente era invocada como algo histórico, cultural y discursivamente producido por esas formas políticas, y con gran efectividad en su agenciamiento, en el caso del feminismo por ejemplo, pero que ahora significaba una aprehensión prediscursiva, directa, no mediada, de la verdad social. El vínculo histórico entre experiencia e individualismo quedaba así postulado.

Así la crítica de la experiencia asume también una dimensión política. Sobre todo porque la noción de experiencia había sido parte del discurso que había establecido la articulación de las diferencias entre las identidades, ubicando a los grupos como autónomos y unitarios (individuo y diversidad, multiculturalidad como mutua oposición y ocultamiento a partir del proceso diferenciador del discurso). Para Scott, en muchos de los usos de la experiencia, las referencias a la estructura y a la historia están implicadas pero no son explícitas; en lugar de ello, el testimonio directo de la opresión reemplaza al análisis y esa experiencia viene a representar y reemplazar la experiencia de todo un grupo. De modo tal que el hecho de pertenecer a un grupo identitario se sostendría desde un discurso individual y la experiencia directa de un grupo o cultura (ser su miembro), se transforma en la única prueba de un conocimiento verdadero (excluyente de los otros).

Las conclusiones son radicales: apelar a la experiencia de esta forma terminaría transformando la política en una operación policíaca, de control de las fronteras del grupo, articulando una forma de conocimiento que delimita la pertenencia a una identidad. Esta relación entre poder, conocimiento e identidad, permitiría explicar la

forma subordinada (subalterna) en que muchos campos del saber ingresan a las universidades y a los currículos educativos. En contraposición, la forma alternativa de mirar a la identidad, como forma inestable y nunca asegurada, producida por los efectos de la enunciación de la diferencia cultural, se queja Scott, es rechazada por poco práctica, tanto para la docencia y la investigación social como para la movilización política. Sin embargo, como salida, esta posición crítica, implicaría que las identidades, históricamente atribuidas, están sujetas a la redefinición, a la resistencia y al cambio. Y que la política debería ponerse a pensar en cómo reformularse sobre otra base que no sea la de los grupos identitarios.³⁶

Un último elemento al que quiero referirme de una manera específica es al de la tradición del posestructuralismo. A esta altura parece pertinente ubicar la intervención de Scott en el debate sobre la experiencia como parte de un proceso más amplio de recepción y, al mismo tiempo, producción de una corriente postestructuralista en la historiografía norteamericana.

Concordantemente, Eleni Varikas, en un trabajo que da cuenta de la ruptura intelectual entre Louise Tilly y Joan Scott, sostiene que las diferencias entre estas dos referentes de la historia de las mujeres tienen un alcance mayor que las relaciones entre género e historia. La cuestión de fondo sería el desacuerdo de Scott con una visión de la historia que concibe una relación de causalidad entre las posiciones estructurales y los intereses sociales, entre intereses sociales y necesidades sociales, y entre estos y las formas de conciencia. Y sería justamente la categoría de clase la que pondrían en tensión la naturalización (causal) de estas relaciones, en la medida que sucede el caso de que los intereses, las necesidades, las formas de conciencia, etc., (de las mujeres) difieren de su posición estructural.³⁷

Como se indicó antes, la importancia de la noción de experiencia había surgido en los debates en la *American Historical Association* hacia fines de la década del ochenta, testimonio de ello son los textos de Toews indicados anteriormente, el de la *AHR* de 1989 y el anterior, de 1987. Sus argumentos ya se revisaron, sólo baste agregar aquí que ambos coinciden en que el debate debe situarse en el marco del desafío posestructuralista en la historia. Pensar la participación de la historiadora feminista Scott en estos términos, es consistente con la versión retrospectiva que nos ofrece ella misma, casi diez años después, en la compilación *Gender and Politics of History* (1999). Dos cuestiones quiero destacar de ese texto.

³⁶ Scott, Joan W., "Multiculturalism and the Politics of Identity", *October*, Vol. 61: The Identity in Question, Summer, 1992, pp. 12-19. Este texto se publicó también en las revistas *Change* (1991) y *Boston Review* (1992).

³⁷ Cf., Varikas, Eleni, "Gênero, Experiencia e Subjetividade: a propósito do desacordo Tilly-Scott," *Cadernos Pagu*, Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, Universidade Estadual de Campinas, nº 3, 1994, pp. 63-84.

En primer lugar, la evaluación que ofrece sobre el concepto de género. Ahí plantea que tal término, hacia mediados de los años ochentas, parecía ser una categoría de análisis útil porque tenía un efecto desestabilizador sobre la disciplina historia. Emergía como el mejor medio de cumplir un programa trazado ya por las historiadoras de las mujeres en los años setentas: desplazar las mujeres desde los márgenes hacia el centro de la historia, modificando con ello la forma de escritura de la misma. Al mismo tiempo, le había parecido la mejor forma de llevar adelante las cuestiones que la obra de Michel Foucault había planteado: una interrogación acerca de cómo se había construido el conocimiento que situaba las diferencias sexuales como naturales y cómo funcionaban estos regímenes de verdad. Una indagación que conduciría a interrogarse sobre los propios términos de análisis, historizándolos. Como se ve, la noción de género no sólo tenía un valor heurístico sino también programático. Sin embargo, en su evaluación retrospectiva, Scott considera que el término ha ido perdiendo su potencial provocativo, su filo crítico, por lo cual ella misma lo ha ido abandonando, aunque eso no implique el abandono de desafío disciplinar del que iba acompañado.

El segundo elemento que merece destacarse es la versión que Scott ofrece sobre cómo el género entra en el debate. En su perspectiva, el desarrollo de esta manera de formular la cuestión de género chocó con ciertas dificultades dentro de la historia social, básicamente con la cuestión de la relación entre identidad y experiencia, con la cual parecía ir asociada. Aquí el problema era que, sea en las versiones teorizadas por el marxismo, el conductismo o la teoría de la modernización, las categorías de la identidad eran vistas como el reflejo de una experiencia objetiva. Y que las explicaciones que sobre ella se apoyaban venían más a reforzar que a contradecir las nociones predominantes sobre las mujeres.

La explicación de las diferencias sexuales habría quedado así atrapada en una lógica circular, en la cual la experiencia explicaba el género y el género explicaba las experiencias asimétricas (masculinas-femeninas). En su opinión, tanto la historia como la política feminista sostenidas desde estas perspectivas terminaban reforzando una idea inalterable de diferencia sexual, idea sobre la que justamente se basaba la discriminación. La salida sería una política feminista y una epistemología que se proponga cuestionar las operaciones de diferencia sobre las que se articula la construcción de todo conocimiento. Y era justamente la perspectiva posestructuralista lo que le ofrecía esto, al menos en su lectura de la obra de Jacques Derrida y Michel Foucault.³⁸

Con esta última referencia no quiero decir que toda su polémica, primero con la noción de género y luego con la de experiencia, sea reducible a una intencionalidad programática, centrada en defender una perspectiva teórica particular. Sino que, al menos, este contexto al que se podría llamar tradición, es uno de los contextos

³⁸ Scott, Joan W., *Género e Historia*, op. cit., p. 14.

múltiples a los que debemos remitir el mundo de significados en el que se inscribe su argumento. No el único, ni el más importante, pero sí uno significativo al cual debería atenderse.

4. HACIA EL GIRO EXPERIENCIAL

Al contrario de la sugerencia de Scott de abandonar el uso del término, todo indica que se ha producido un 'giro experiencial' o 'giro hacia la experiencia'³⁹ hacia el interior del debate en torno a la representación histórica, especialmente en la representación de pasados recientes en conflicto. Este giro se debería a múltiples factores, entre los que se pueden mencionar: la naturaleza y estatuto de los testimonios, que no sólo proveen información sino que, desde esta perspectiva, por su naturaleza "límite", se los considera irreductibles al discurso ordinario;⁴⁰ el creciente consenso acerca de la tensión que ha generado el giro lingüístico entre, por un lado, el concepto de experiencia como constructo del lenguaje y el concepto de experiencia como lo que excede el lenguaje, y, por el otro, los límites de cualquier mediación lingüística;⁴¹ la necesidad de reconocer un más allá del discurso histórico que da cuenta de la *res gestae*;⁴² y la necesidad de una búsqueda conceptual alternativa a la noción de memoria que, para un número cada vez más creciente de estudiosos, ha caído en una dispersión semántica difícil de remontar.⁴³ Un giro hacia la experiencia en el que debiera inscribirse el reciente intento de David Carr de ofrecer una defensa fenomenológica de la experiencia como vínculo entre la memoria y la representación histórica.⁴⁴

A contramano de la mayoría de las intervenciones en el debate en torno a la experiencia y retomando la atención que Scott había puesto sobre los marxistas británicos, Martin Jay volvió a ponderar lo que llamó la "versión humanista de la experiencia" de Thompson y Williams.⁴⁵ En su interpretación, esta apelación implicaba la unidad, y no la contraposición, de la experiencia y la razón, conjugadas en un modo de vida coherente y significativo. Una reivindicación de una comunidad ética, el rechazo a la oposición dualista entre objeto y sujeto y una oposición de cientificismo positivista.

³⁹ LaCapra, Dominick, *History in Transit*, Cornell University Press, Ithaca, p. 3; Jay, Martin, *Songs of Experience*, California, University of California Press, 2005, p. 17.

⁴⁰ Felman, Shoshana y Laub, Dori, *Testimony, Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, New York, Routledge, 1992; Caruth, Cathy, *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative and History*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1996.

⁴¹ Cf., Jay, Martin, *Songs of Experience*, California, University of California Press, 2005.

⁴² Cf., Ankersmit, Frank, *Sublime Historical Experience*, Stanford, Stanford University Press, 2005.

⁴³ Kansteiner, Wulf, "Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies", *History and Theory*, Nº 41, 2002.

⁴⁴ Carr, David, *Experience and History: Phenomenological Perspectives on the Historical World*, New York, Oxford University Press, 2014.

⁴⁵ Jay, Martin, *Cantos de Experiencia: variaciones modernas sobre un tema universal*, Buenos Aires, Paidós, 2009, pp. 224 y ss.

Valorizada por los marxistas durante los sesentas y los setentas, según Jay, el la noción de experiencia se remontaría en su herencia intelectual hasta F. R. Leavis y la revista de crítica literaria *Scrutiny* (1932-1953), pero que llegaría incluso hasta la tradición del conservadurismo inglés, en las figuras de Michael Oakeshott, en el siglo XX, y de Edmund Burke mucho más atrás. Leavis mismo y su escuela jugarían un papel en esta apropiación del término, en tanto sostenían que la literatura sería un registro de la experiencia, en una especie de 'intuicionismo', la expresión es de Francis Mulhern,⁴⁶ que captaba los valores morales contenidos en la literatura. Leavis asimismo habría proporcionado el énfasis en la centralidad de la experiencia vivida, puesta en oposición a la barbarie moderna, permitiéndoles constituir un método que se oponía a las abstracciones del marxismo soviético. Al tiempo les habría permitido recuperar las tradiciones vernáculas de resistencia popular a la opresión y al mercado.

Según Jay, en su apropiación del término, Raymond Williams y Edward P. Thompson concebirían una experiencia homogénea, de ahí su insistencia en la cultura como un todo y en el modo de vida, rechazando tanto una concepción elitista de cultura como un divorcio de los sentimientos y la razón. En todo caso, la aproximación de Raymond Williams a la experiencia podría ser resumida alrededor del término de estructura del sentimiento:

“El registro de esa experiencia (...) era evidente en una ‘estructura del sentimiento’, definida de un modo vago como ‘el resultado específico y vigente de todos los elementos que constituyen la organización general’ de esa cultura, a la que puede accederse retrospectivamente a través de sus artes.”⁴⁷

En consecuencia, la tarea de la crítica sería rescatar esa experiencia del pasado, pero también rescatarla con sus contradicciones y sus esperanzas fallidas, y colocarla en una perspectiva ética y política, emancipatoria, situada en el presente, en una especie de contra historia. En el caso de Thompson, según Jay, la experiencia sería tematizada como un proyecto historiográfico (la historia desde abajo), con su insistencia en que la conciencia de clase era una relación histórica, donde la experiencia, clave en la formación de la conciencia, estaría determinada por las relaciones de producción.

En suma, en los marxistas británicos la experiencia habría quedado establecida como un criterio normativo, como oposición a las abstracciones teóricas y como depósito de las enseñanzas del pasado. En la interpretación de Jay, las modificaciones de las relaciones de fuerzas dentro del movimiento radical británico, básicamente la pérdida de liderazgo del movimiento obrero y el ascenso de nuevos sujetos sociales, sumado al recambio generacional dentro de la *New Left*, con la consiguiente introducción del 'marxismo occidental', se habrían articulado en una situación en la cual la apelación a la experiencia quedó finalmente acorralada por la crítica althusseriana, la cual

⁴⁶ Mulhern, Francis, *The moment of 'Scrutiny'*, London, New Left Books, 1979, p. 170.

⁴⁷ Jay, Martin, *Cantos de Experiencia*, op. cit., p. 228.

influiría decisivamente a la nueva generación. Esta crítica identificaba la experiencia, en su modalidad de la vivencia, con la ideología, haciendo un llamado a la ruptura con el 'lenguaje de la inmediatez experiencial' y con el fetiche de la experiencia.⁴⁸

Desde el punto de vista de las relaciones entre experiencia y política, que es la perspectiva en la que Jay lee a los marxistas humanistas británicos, plantea, primero, cierto reconocimiento por parte de estos de que la experiencia plena sería negada en el mundo contemporáneo, cuyas estructuras sólo serían parcialmente captables por la vivencia, de manera que la experiencia se mostraría impotente frente a la ideología. Segundo, que en ellos la experiencia tiene, en sí misma, un aura positiva, sirviendo así a cierta inflexión utópica. Y tercero, que para ellos la apelación a la experiencia nunca implicó un rechazo al activismo político, distinguiéndose de la pasividad de las 'sensaciones' del empirismo o del fatalismo idealista. Rechazando, sobre una base holística, cualquier distinción entre las diferentes prácticas. Por último, sus aportes permitirían pensar una política de la experiencia que combinara la experiencia pasada, aun activa o susceptible de ser activada en el presente, y la experiencia presente, por muy empobrecida que esta estuviera: "En cuanto tal, la 'experiencia' demostraba ser una amalgama inestable, un significante capaz de flotar en distintas direcciones, desafiando cualquier intento de categorizarla como intrínsecamente conservadora o progresista."⁴⁹

Dentro de este contexto, las distintas nociones de experiencia que desarrollaron Thompson y Williams a lo largo de su obra, utilizadas sobre todo como herramientas heurísticas para el campo de la historia cultural y la historia social, permitirían repensar la crítica que formularan Scott como así también evaluar la visión de Jay y de otros autores que presentaré más adelante. Asimismo, la experiencia parece ser que fue aquello que distinguió, e incluso diferenció, a estos autores dentro del ámbito de la *New Left* británica, aunque este punto deba ser desarrollado con más detalle.

La pertinencia de reconstruir la multiplicidad de sentidos de experiencia acuñados por Williams y Thompson reside en que la misma puede ser una manera no sólo de revisar y poner a prueba la crítica, sino también como una forma de ofrecer una interpretación alternativa de la experiencia.

Una interpretación alternativa que cobra relevancia a partir de revalorizar el hecho de que este término parece jugar un papel central en la crítica de la modernidad

⁴⁸ Idem., p. 231. Es muy llamativo este 'giro contextual' en la argumentación de Jay, toda vez que a lo largo de todo su libro se refrena de ofrecer este tipo de explicaciones para su historia intelectual de la experiencia. Falta tal vez una relectura sistemática de ese monumental texto, pero hasta donde pude revisar es la única vez en todo el libro que apela a un contexto político social para tratar de establecer una relación causal que 'explique' el porqué del declive de uno de los significados y usos de la experiencia.

⁴⁹ Jay, Martin, Idem., p. 246.

capitalista, reverso ético político de su dimensión heurística. Crítica a la modernidad capitalista que es portadora de una radical temporalidad, en el sentido de que tal crítica remite, por medio de recordarnos la historicidad de la modernidad, a la impugnación del capitalismo como único horizonte de posibilidad de la historia humana. Apelar a la experiencia, no sólo a pesar de sus aporías sino a través de ellas, para pensar la modernidad capitalista obliga a desnaturalizar este devenir, romper la unidad entre las palabras y las cosas justo allí donde esta unidad garantiza la significación de la totalidad social y con ella la aceptación acrítica y omnipresente de su reproducción.

En este sentido, llama la atención la ausencia de estudios específicos y sistemáticos sobre las distintas formas en que el concepto de experiencia fue acuñado por parte de Raymond Williams y Edward P. Thompson, de modo que el desarrollo presentado en esta tesis se espera represente un aporte. Scott, y otros antes y después que ella, tienen el mérito de haber formulado el problema en todo su alcance, indicando el papel central de los marxistas británicos en ello. Su crítica no podía ser más demoledora y dos de los referentes y fundadores de la renovación marxista en Gran Bretaña, en cuyas obras la experiencia jugaba un papel central, quedaban bajo su crítica.

Llamativamente, la mayoría de los historiadores que se ocuparon del marxismo británico de la segunda posguerra no se focalizaron en el problema de la experiencia, y cuando lo hicieron, sus intervenciones pasan por: (a) establecer la pertenencia, o no, de este concepto a la tradición marxista, acusando a Raymond Williams de introducir el término desde la tradición de *Scrutiny* y el *New Criticism*; o (b), por describir estos usos en el marco más general del surgimiento del materialismo cultural, los estudios culturales, etc., como subcorrientes intelectuales de la posguerra británica.⁵⁰

⁵⁰ del Valle Alcalá, Roberto, "Towards Cultural Materialism: Criticism and Hegemony in Raymond Williams", *Estudios Ingleses de la Universidad Complutense*, 2010, vol. 18, pp. 67-76; Dworkin, Dennis, *Cultural Marxism in Postwar Britain: History, the New Left, and the Origins of Cultural Studies*, Durham and London, Duke University Press, 1997; Eagleton, Terry, *Criticism and Ideology*, London, New Left Books, 1975; Hall, Ian, *Dilemmas of Decline: British Intellectuals and World Politics (1945 – 1975)*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2012; Hemingway, Andrew, (Ed.) *Marxism and the History of Art, From William Morris to the New Left*, 2006, Pluto Press, London; Higgins, Michael, et. al. (eds.), *The Cambridge companion to Modern British Culture*, New York, Cambridge University Press, 2010; Kaye, Harvey J., y McClelland, Keith, (eds.), *E. P. Thompson: Critical Perspectives*, Oxford, Temple University Press, 1990; Laybourn, Keith, *Marxism in Britain: Dissent, decline and re-emergence, 1945–c.2000*, London, Routledge, 2006; Milner, Andrew, *Contemporary Cultural Theory*, London, University College London Press, 1994; Milner, Andrew, *Re-Imagining Cultural Studies: The Promise of Cultural Materialism*, London, Sage Publications Ltd., 2002; Mulhern, Francis, *Culture/metaculture*, London, Routledge, 2000; Mulhern, Francis, *The moment of 'Scrutiny'*, London, New Left Books, 1979; Prendergast, Christopher (ed.), *Cultural materialism: on Raymond Williams*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995; Robinson, David C., *Culture and Materialist, Raymond Williams and the Marxist Debate*, mimeo (Tesis de Maestría), Simon Fraser University, 1991; Thompson, Duncan, *Pessimism of the intellect? A History of the New left Review*, London, Merlin, 2007; Turner, Graeme, *British Cultural Studies, An introduction*, London, Routledge, 2003.

LA EXPERIENCIA EN CUESTIÓN

No se trata de que no atendieran, por lo menos parcialmente, a la noción de experiencia, ni al papel que esta jugaba en sus obras. Sino que el término y sus usos no fueron objeto de tratamiento sistemático conectado a sus implicancias teóricas, lo cual era el argumento central de los críticos de la experiencia. Estos estudios han aportado mucho sobre la singular y fructífera tradición del marxismo inglés, pero también indican una importante laguna que, al menos en parte, esta tesis espera poder subsanar.

III. RAYMOND WILLIAMS Y LA EXPERIENCIA

1. INTRODUCCIÓN

Sería una tarea mal encaminada intentar definir de manera precisa y acabada los alcances semánticos de aquello que Raymond Williams entendía por experiencia. De hecho, a lo largo de su obra, caracterizada por las reflexiones en torno a la cultura y las distintas formas de producción cultural,¹ utilizó profusamente este término y lo hizo en distintos contextos y con diversos sentidos. De ahí que, el intento de dar una definición unívoca tenga el riesgo de anular toda la riqueza de estos diferentes sentidos presentes en el conjunto de su obra. Hay también, por decirlo de algún modo, una dificultad extra: el hecho de que parece haber de su parte una cierta intencionalidad, cierta persistencia, en no dar una definición única, cerrada, de experiencia. Esa ausencia de definición parecería estar más bien relacionada con un aspecto central de su propia empresa intelectual, que puede comprenderse como un combate contra lo que él llamaba la especialización de determinados significados: cultura, literatura, lenguaje, escritura, comunicación, etc.

Combate que, como se verá enseguida, tiene un doble sentido. Por un lado, en un recorrido que lo acerca a una especie de semántica histórica, Raymond Williams busca historizar los significados; por el otro, busca establecer sentidos y relaciones que han quedado desplazados y ocluidos en la fijación de esos mismos significados. Una semántica histórica que buscaría una reconexión de los significados con la experiencia. La especialización, al contrario, sería el ocultamiento de esos vínculos con la experiencia.²

A partir de este punto, su obra puede ser dividida en dos grandes periodos. El primero abarca la mayor parte de la obra de Raymond Williams, desde sus primeros trabajos publicados en la década de 1950, hasta mediados y fines de 1970. El segundo, desde finés de 1970 hasta su muerte, producida en 1988.³

En el primer periodo Raymond Williams escribió y publicó la mayor parte de sus obras, forjando sus nociones básicas, entre las cuales la experiencia ocupa un papel central. El cambio de rumbo se podría situar a inicios de la década de 1980, tomando como indicativo el año de 1979. Ese año se publicó una extensa entrevista que le hicieran

¹ Cevasco, María Elisa, *Para leer a Raymond Williams*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2003, p. 47 y ss.

² Higgins, John, "Raymond Williams and the Problem of Ideology", *boundary 2*, vol. 11, n° 1-2, Autumn, 1982-Winter 1983, p. 151.

³ John Higgins realiza una interesante reflexión en torno a la muerte de Raymond Williams, ocurrida en el invierno boreal de 1988. Llamando la atención sobre el duelo público que le siguió, en la medida que el proceso de recordar a la persona implicó en gran medida olvidar la obra, impidiendo concentrarse en debatir aspectos teóricos de la misma. Esto le da lugar para discutir algunos temas centrales, especialmente su relación con el psicoanálisis y con la noción de inconsciente. Cf. John Higgins, "Forgetting Williams", Prendergast, Christopher, op. cit., p. 117-139.

algunos miembros del comité editorial de la *New Left Review*, cuyo resultado fue el volumen *Politics and Letters*. El mismo contenía un profundo y reflexivo diálogo, áspero a veces, sobre casi la totalidad de temas que abarcó su obra hasta ese momento. En el contexto de esta tesis, despierta especial interés el largo intercambio que tuvo lugar en esa entrevista a propósito de la noción de experiencia y que sin lugar a dudas dejará sus huellas en sus trabajos posteriores.

Con este intercambio se abre el segundo momento de la obra de Raymond Williams, marcado por una tentativa de reformulación, se verá si exitosa o no, del uso que había dado a esta noción. Desde ese momento y hasta su muerte, la experiencia se volverá por momentos, en su propia obra, lo que él mismo había denunciado en otros autores: una palabra oculta, un término perdido.

Esto indicaría, como se procurará establecer, más que un abandono, un fallido intento de reformulación, no tanto de la noción, sino más bien del papel de esta en sus trabajos. Es decir, a pesar de que el uso del término de vuelve por momentos difuso y pierde la centralidad del periodo anterior, Raymond Williams persistirá en su método de establecer conexiones entre el mundo de los productos culturales, que para él son siempre productos sociales, y el mundo de los significados. Conexiones que persistentemente remitirán a las distintas acepciones de la experiencia. En tal sentido es que se puede hablar de la experiencia como una metodología heurística, lo cual es retomado más adelante.

Lo que unificaba todas las variaciones semánticas que Raymond Williams utilizó para referirse a la experiencia es que ésta era, ante todo, un elemento activo. Lo cual debe comprenderse en oposición a la idea de algo pasivo, una manera de cuestionar la dualidad de objeto y sujeto que marcaba el horizonte epistemológico de mediados del siglo XX. Horizonte en el cual su pensamiento se formó, pero también contra el cual se desarrolló. La experiencia es entonces concebida como una relación entre el sentir y el conocer, pero no de manera abstracta, sino como una relación de mutua implicación entre una forma (social) de expresión cultural y su significado.

Este énfasis supone que todo cambio en las formas culturales remitirá siempre a cambios en la experiencia. Lo cual tiene consecuencias significativas en la medida que protege a la noción de experiencia del relativismo ideológico con el que se la pretenderá emparentar en el debate posterior. Anclar la experiencia en las formas culturales permite evitar cierto relativismo etnográfico de la experiencia, algo así como una noción reservada heurísticamente al plano de lo individual y que descansa en las facultades intuitivas del observador, cayendo en una suerte de privilegio epistemológico.

En cambio, vincular los cambios de la experiencia a los cambios en las formas culturales, sea cual fuere su naturaleza, implica una radical historización de la misma,

al tiempo que la sitúa como una relación específicamente social. Con ello, de paso, se pone en tensión la cualquier pretensión universalista de que exista una única forma de acceso a la experiencia y, mucho menos, una disciplina privilegiada para el mismo fin. En tal sentido, si se quisiera apelar al sentido de experiencia, al menos en la forma que lo hace Raymond Williams, se debería, invariablemente, remitir a las relaciones entre ésta y las formas culturales específicas. Ese deberá ser el único camino de escapar a cierto intuicionismo en el cual el 'intérprete' de la experiencia puede caer. Es la forma, también, de prevenirse del relativismo en la que puede caer el análisis de las experiencias singulares, postuladas como únicas e intransferibles. De ambos temas me ocupare en el último capítulo esta tesis.

En la concepción de Raymond Williams la experiencia implicaría que hay una permanente e inacabada producción de sentido en las prácticas sociales, de la cual la puesta en palabras sólo puede dar cuenta parcialmente y nunca de manera total. La experiencia, en tal forma, remitiría a un resto de sentido que emerge de las prácticas culturales, del proceso social y material de la construcción de significados, que no queda fijado en las formas semánticas establecidas. Resto de sentido que no opera como algo prediscursivo sino como una hipótesis que permite ampliar los horizontes interpretativos de los análisis socio-culturales, es decir, de la comprensión histórica.

En tanto aquello que no es completamente fijable en significados, la experiencia es activa en el sentido de que establecería una relación performativa entre lo pasado (ya precipitado como forma cultural, como significado) y lo presente (aquello emergente, en solución, casi conjetural o hipotético). Activa también en el sentido de que puede ser tematizada como una relación recíproca del sujeto con el objeto, de los seres humanos con el mundo, del sujeto con la realidad. Como se ve, el repertorio de relaciones recién ofrecidas, en sí mismo problemático, indica una obstinada vocación de amplitud y problematización. Una dirección que quiero enfatizar, con el atributo de la acción, de la actividad, una relación, un proceso de mutua interpenetración y modificación, nunca acabado, siempre dinámico y nunca resuelto, en solución, indica esa relación entre distintos elementos que es la experiencia. En tal sentido, como planteé el Capítulo 1, la noción de experiencia permite ir y venir en esa tensión, pensarla como dinámica productiva (social-individual) de la significación.

Para comprender la experiencia como algo activo es necesario partir de las ideas que Raymond Williams sostiene en torno al lenguaje (apartado 2). Tal concepción del lenguaje va unida a una asociación de éste con los procesos de la comunicación humana, buscando relacionar los elementos constituyentes y constitutivos de tales procesos. Con ello se quiere enfatizar que el lenguaje no es pasivo, ni con respecto al sujeto, ni con respecto al objeto. No es pasivo en relación al objeto, en el sentido de que el acto de enunciación no sólo evoca relaciones sino que las constituye. Y no es pasivo con respecto al sujeto, en tanto que estas relaciones que evoca son

constituyentes del mismo sujeto. Concretamente, Raymond Williams sostiene que cualquier acto discursivo no sólo evoca relaciones sino que también las moldea: definir una porción del mundo no es un acto pasivo sino que, al contrario, da forma a ese mundo, lo moldea, lo constituye, pero al mismo tiempo posiciona al sujeto en ese mundo de forma tal que puede interactuar con éste.

El lenguaje, por tanto, no puede comprenderse como una acción de los usuarios individuales de un sistema de signos que no conocen ni controlan, sino como acto social e históricamente construido. De allí que la construcción de significados sea siempre e invariablemente un acto social. Desde éstas definiciones, Raymond Williams quiere polemizar con lo que llama la visión positivista del lenguaje, traducida hacia dentro de la tradición marxista como la teoría del reflejo, que ubicaba al lenguaje como un reproductor pasivo de aquello exterior al sujeto; y quiere, al mismo tiempo, desmarcarse del estructuralismo, tal como él lo entiende, donde el sujeto sería pasivo con respecto a una estructura omnimoda. Subsidiaria de esta definición de lenguaje está la de comunicación, que es, otra vez, un trabajoso esfuerzo por dismantelar la dicotomía de un emisor (activo) y un receptor (pasivo). La comunicación no es sólo, o únicamente, una experiencia humana básica, sino que a partir de ella es que las experiencias se vuelven trasmisibles y llegan a estar disponibles, no sólo para el propio sujeto, sino para los otros. Con lo cual la dimensión discursiva queda enteramente incluida en su concepción de la experiencia. En todo caso, y a la luz de la crítica posterior, es necesario ampliar esta concepción en el sentido de que esto no implica que la experiencia sea un epifenómeno del lenguaje, sino que como noción tensiona la dualidad lenguaje-mundo, de la que justamente es un índice.

A partir de allí, la experiencia, vinculada ya a estas nociones de lenguaje y comunicación, puede ser entendida también como significado (apartado 3). Con ello se está construyendo una propuesta de una semántica histórica: las palabras, su significado, en un juego múltiple de experiencia recibida, experiencia organizada y experiencia ofrecida, no son más que formas de condensación de la experiencia. De ahí que, el estudio del despliegue histórico de los significados sea una *vía regia* para una aproximación a la experiencia. Llamen la atención de Raymond Williams aquellas palabras que se tornan operativas en determinados vocabularios para referirse a porciones de la realidad social y/o de las prácticas humanas: arte, cultura, literatura, lenguaje, comunicación, etc. Consecuentemente, la escritura y todas las formas del arte (la pintura, la arquitectura, la música y la danza, el teatro, los modernos medios audiovisuales, etc.) son vistas como formas de registros de la experiencia. De la misma forma que la escritura, en tanto grupo de palabras, de enunciados, no es más que otra forma de la condensación de la experiencia.

Pero para poder acceder a estos registros de la experiencia debemos interiorizarnos en sus aspectos formales. En este sentido, aunque la literatura puede ser vista como un

registro de experiencia, al mismo tiempo, el énfasis sobre los aspectos formales de la misma, específicamente sobre las convenciones, nos indica que este registro de la experiencia no es, por así decirlo, transparente, sino que está mediado por los propios dispositivos de la escritura. De ahí que me ocupe (apartado 4) de tres de las formas que ocuparon extensamente la atención de Raymond Williams: la novela, el teatro y la tragedia. Este acento en las modificaciones, históricamente variables, de las formas artísticas y las convenciones que les son propias a cada una de ellas, apunta a establecer relaciones entre estos cambios y las modificaciones en la experiencia.

Cambios en las formas y convenciones artísticas indican cambios en la experiencia, y viceversa, cambios en la experiencia posibilitan modificaciones en las formas y convenciones de los productos culturales. La literatura es comprendida de una manera amplia, donde todas las prácticas de la escritura tienen cabida dentro de la misma, tratando de romper una definición que la aísla de las demás prácticas comunicacionales, entendidas el conjunto de éstas como una experiencia humana básica. Paso seguido, en un sentido más restringido, la experiencia también puede ser leída como una herramienta metodológica específica de la crítica literaria. De acuerdo a ello es que Raymond Williams acuña la noción de estructuras del sentimiento, término clave para comprender su noción de experiencia (apartado 5).

La categoría de estructuras del sentimiento trata de dar cuenta de las formas de la experiencia en solución, e implicaría que la experiencia presente dejaría su huella en la escritura. La cual sería transmitida, incluso recuperada, de forma parcial, mediada, por las prácticas de la historia cultural, la crítica literaria y la historia de la literatura. La noción estructuras del sentimiento tiene una importancia decisiva en tanto y en cuanto distingue la experiencia pasada o precipitada de la experiencia presente o en solución. De manera tal que excede el ámbito específico en el cual fueron concebidas y tematizadas por Raymond Williams. Como tal, las estructuras del sentimiento conectan la experiencia con las emociones y los sentimientos, elemento presente ya en otros sentidos del término experiencia. Pero destacado y reelaborado de manera específica allí, tal y como se espera ejemplificar por medio de la reconstrucción del tratamiento sistemático que Raymond Williams ofrece de las relaciones entre los significados campo y ciudad (apartado 5.1).

Hay que indicar también que en la tematización de Raymond Williams pueden existir los bloqueos de la experiencia, que operan cuando los significados socialmente construidos se especializan, convirtiéndose con ello, en vehículos de la experiencia, en obstáculos de la misma. Encuentro allí un punto problemático dentro del tratamiento de la noción, en la medida que conlleva un reconocimiento de que no solo hay una imposibilidad de recuperar la totalidad de la experiencia sino que hay un límite de todo registro de la experiencia. Este último aspecto remitiría a un tema central de este trabajo: el interrogante en torno a cierta imposibilidad, por parte del lenguaje, de dar

cuenta de la totalidad de la experiencia. De ahí que antes sostuve que la noción de experiencia también remitía a un exceso de sentido que emerge de la propia práctica humana y de la cual no puede dar cuenta ninguna historia cultural ni ninguna semántica histórica. Dado que los problemas que acarrea esta cuestión de la posibilidad-imposibilidad de dar cuenta de la experiencia también alcanzan la obra de Edward P. Thompson, serán tratados en el capítulo final de esta tesis.

Los apartados 6 y 7 abarcan el periodo en que Raymond William recibe frontales críticas a la noción de experiencia, iniciando un intento de reformulación de la noción de experiencia. Por último, en el apartado 7 retomaré algunas perspectivas críticas acerca de la obra de Raymond Williams, como así también esbozaré algunos resultados a los que se han arribado.

2. LENGUAJE Y COMUNICACIÓN

Para comprender la concepción de la experiencia de Raymond Williams es importante detenerse, en primer término, en sus ideas alrededor del lenguaje, articuladas conforme a lo que llamo una concepción activa del mismo. Aunque ya en *The Long Revolution* (1961) había presentado lo principal de su argumento, fue recién en *Marxism and Literature* (1977)⁴ donde sistematizó sus reflexiones sobre el tema. Estos aportes deben ponderarse en el contexto de un trabajo que está concebido para poner en tensión algunas de las categorías básicas del marxismo, sobre todo la distinción estructura-superestructura, como así también restablecer un puente dialógico con la tradición marxista en el marco de cierta unidad de las distintas generaciones de la *New Left* británica.

En ese texto el lenguaje ocupa dos lugares muy específicos. Merece un apartado al principio, junto a términos problemáticos como cultura o ideología, en una especie de anticipo el vocabulario *Keywords* que publicará unos años después. Luego, en segundo término vuelve sobre el tema del lenguaje para discutir algunos aspectos específicos de lo que él considera deben ser los principios de una teoría literaria marxista. A los fines de esta tesis interesa, ante todo, retener sus consideraciones en torno al lenguaje. Comienza con un argumento muy simple: las principales categorías aceptadas en el cualquier análisis social –mundo, realidad, naturaleza, humano, etc.- pueden ser contrapuestas a, o relacionarse con, la categoría lenguaje. De ahí que, sostiene, sería un lugar común indicar que todas ellas son una construcción del lenguaje (incluyendo la categoría misma de lenguaje). En todo caso esto no hace más que formular el problema, ponerlo al descubierto, indicando aquello por lo que se

⁴ Williams, Raymond, *Marxism and Literature*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1977, p. 21 y ss. Con relación a las obras de Raymond Williams y Edward P. Thompson, he seguido el siguiente criterio: toda vez que pude disponer del original he traducido directamente los textos desde el inglés y solo en aquellos pocos casos que no he podido dar con los originales, cito la versión española correspondiente.

hace necesario un desarrollo particular, que abarque las relaciones entre la 'realidad' y el 'lenguaje'. En su consideración, el asunto gira alrededor de dos cuestiones: primero, la historia del lenguaje, sobre la que volverá años después;⁵ segundo, el énfasis en torno al lenguaje como un proceso activo. Aquí me concentro en el segundo aspecto en la medida que sus argumentos se vinculan de manera directa con el tema de la experiencia.

Para destacar esta idea del lenguaje como un elemento activo, es útil reconstruir como Raymond Williams rastrea algunos de los autores que, en su consideración, han indicado éste aspecto. Dicho énfasis, entonces, habría comenzado vinculado con la idea de que los hombres eran los propios productores de su sociedad (tal sería la concepción de Giambatista Vico, v.g.). Destacándose, en opinión de Raymond Williams, que hasta ese tratamiento el 'lenguaje' y la 'realidad' habían sido separados de modo absoluto, hasta tal punto que la reflexión teórica posterior mantuvo esa separación.

El supuesto de la separación radical entre lenguaje y realidad habría sido decisivo a la hora de configurar la reflexión posterior, en la medida que ésta se limitaba a indagar en torno a las conexiones y las relaciones entre estos órdenes ya previamente separados. Las investigaciones, siempre según Raymond Williams, se encaminaron de diversas maneras, pero siempre partiendo de este supuesto. Para la lógica, el lenguaje se habría entendido como modo de indicar la realidad. Para la gramática, el lenguaje habría sido un segmento accesible de la realidad, especialmente en las formas establecidas, fijas, de la escritura. Para la retórica y la poética, el lenguaje era visto como un instrumento, como un medio para determinados fines. Así, estas tres ramas del estudio del lenguaje (lógica, gramática y retórica), como disciplinas específicas y separadas, aunque habrían conseguido progresos prácticos fundamentales, en el sentido de aplicaciones, en el recuento de Raymond Williams, o bien impidieron el examen de la forma que asumía la distinción básica entre lenguaje y realidad, o bien determinaron los campos y especialmente los términos en que debía llevarse a cabo un examen de este tipo.⁶

Para Raymond Williams, habría sido en respuesta a René Descartes (quién, a pesar de haber mantenido la distinción lenguaje-realidad, exigiría que el criterio de conexión no debía ser ni convencional ni metafísico, sino científico), que Giambatista Vico habría

⁵ Williams, Raymond (ed.), *Contact: Human Communication and its History*, London and New York, Thames and Hudson, 1981. Obra colectiva en dos volúmenes en los que se encuentran monografías individuales sobre la historia del lenguaje, la escritura y los alfabetos, la comunicación no verbal, la imprenta y los modernos medios de comunicación social, entre otros. Hay edición española: *Historia de la comunicación*, Vol. 1 *Del lenguaje a la escritura* y Vol. 2 *De la imprenta a nuestros días*, Trad. Daniel Laks, Colección Bosch Comunicación, Barcelona, 1992.

⁶ Un problema que sucede con las referencias bibliográficas ofrecidas por Raymond Williams en sus textos, es que éste raramente ofrece la indicación bibliográfica correspondiente, cosa de la que se han quejado muchos de sus comentaristas.

propuesto su criterio de que solo podemos tener conocimiento de aquello que podemos hacer o producir por nosotros mismos. Jean Jaques Rousseau, habría tomado los tres estadios postulados por el napolitano (Divino, Heroico y Humano), transformándolos en históricos e interpretándolos como estadios de una vigencia decadente. Dando con ello un impulso a la literatura, entendida ya como un resurgimiento del poder originario, primordial, del lenguaje. Sin embargo, en el balance de Raymond Williams, esto oscureció el sentido activo del lenguaje, que siendo encauzado hacia literatura pudo ser separado como una función especial, divorciándolo las funciones no literarias del mismo.⁷

En la interpretación de Raymond Williams también el alemán Johann G. Herder puede ser ubicado dentro de esta tradición en la que el lenguaje habría sido comprendido en tanto actividad. Éste habría negado cualquier noción del lenguaje como dado al hombre, como agregado, como adquisición o herramienta. Finalmente, el énfasis puesto en el lenguaje como actividad humana constitutiva y creativa se desarrollo en oposición a la visión de las ciencias naturales y las explicaciones causales. De allí que para Raymond Williams el peligro de esta concepción (activa) fuera caer en un nuevo idealismo, mientras que, al mismo tiempo, las tendencias oponentes se desplazarían hacia el objetivismo. Productivo a nivel descriptivo, el objetivismo habría implicado la definición del lenguaje como un sistema especializado, externo a los sujetos. Expresión de esta visión habría sido la obra de Ferdinand de Saussure, en quien la naturaleza social del lenguaje se expresaría como un sistema (*langue*), donde sus expresiones (*paroles*) son consideradas como usos individuales (en una abstracta distinción de los usos sociales).

Desde el punto de vista de la tradición marxista, especialmente significativa para el repaso de Raymond Williams, lo que habría ocurrido, era que existía un escaso trabajo del lenguaje. Existía, si, un pasaje de Karl Marx y Frederic Engels en *La ideología Alemana*,⁸ donde sostenían que lenguaje era la 'conciencia práctica' y que surgía de las relaciones sociales. Pero, a pesar de que esta concepción sería compatible con aquella que defiende al lenguaje como actividad, el problema o dificultad surgiría cuando la idea de lo constitutivo era descompuesta en elementos que *a posteriori* son ordenados temporalmente, de manera secuencial, donde se hace del lenguaje algo primario y original, en el sentido del lenguaje considerado como el elemento fundamental de la humanidad.

⁷ Aquí hay un ejemplo de lo que antes llamé el combate contra la especialización que encara Raymond Williams, y del que me ocuparé luego con detalle: la separación radical entre lenguaje y realidad tiene, en su opinión, implicancias no sólo teóricas sino prácticas, epistémicas, usando el lenguaje del primer Foucault. Desarrollada sobre esta distinción, por ejemplo, la literatura terminaría siendo ubicada como una mera función imaginaria del lenguaje, degradada e inferior, si se la compara con la ciencia. Hay aquí, por supuesto, un eco romántico que conduce tanto a los desarrollos frankfurtianos como a la propia tradición inglesa.

⁸ Williams, Raymond, *Marxism and Literature*, op. cit., p. 28-29.

El lenguaje entendido como algo constitutivo se hallaría, entonces, en peligro de caer en la reducción, pero no solo bajo la forma del idealismo, sino también como ocurrió en el materialismo objetivista y en el positivismo, donde el mundo o la realidad social se proyectarían categóricamente como una formación preexistente respecto de la cual el lenguaje es simplemente una respuesta. Karl Marx y Frederic Engels parecieron apuntar hacia la simultaneidad y la totalidad, indica Raymond Williams, donde la distintiva humanidad del desarrollo de la producción de la vida material es también, desde el comienzo, una relación social que involucra –como un elemento necesario- la conciencia práctica que es el lenguaje. El peligro consistiría, a pesar del énfasis en lo constitutivo, en que el análisis se desarrolle hacia categorías filosóficas o naturales, u hacia categorías históricas en las que se postula que existía originariamente una producción social-material y luego, el lenguaje, rompiendo así con la idea de simultaneidad.

Para retomar la estela de autores que habrían puesto un énfasis en el aspecto activo del lenguaje, Raymond Williams rescata a Wilhelm von Humboldt, para quien el lenguaje habría de ser considerado como un tipo persistente de creación y re-creación, una presencia dinámica y un constante proceso generativo. También destaca que Georg W.F. Hegel, bajo formas idealistas y cuasi-sociales, introduce el elemento activo en la forma de la nación y el espíritu colectivo.

El marxismo ortodoxo, por otro lado, habría permanecido fijado a la teoría del reflejo porque era la única conexión materialista posible entre las categorías abstractamente admitidas. Los desarrollos dentro de las ciencias sociales soviéticas (Raymond Williams indica los nombres de I. P. Pávlov, L. Vygotsky y N. Marr) habrían sido cortados por el estalinismo. En Occidente, la lingüística como disciplina llegaría a estar dominada por el estructuralismo.

Existiría, sin embargo, un antecedente en San Petersburgo de la década de 1920, donde habrían surgido efectivamente los principios de una escuela de lingüística marxista. Su mayor representante habría sido Valentin Vološinov, que había trabajado en colaboración con Mijail Bajtín. Su aporte habría consistido en considerar la actividad, la fortaleza del énfasis idealista con posterioridad a William von Humboldt, como una actividad social y comprender el sistema, la fuerza de la nueva lingüística objetivista, en relación con esta actividad social y no separada formalmente de ella.

En la misma estela V. Vološinov sostendría que el significado era necesariamente una acción social dependiente de una relación social. No lo social como heredado o como sistema formal, sino lo social como parte de la actividad significativamente individual. Para Raymond Williams el peligro de una recaída en el objetivismo residiría en la conservación del concepto de signo, que V. Vološinov mantenía, y con este dar entrada a la noción de sistema de signos (F. Saussure), donde los individuos terminan representando los códigos de un sistema lingüístico inaccesible.

Como síntesis Raymond Williams propone que a la necesaria definición de la facultad biológica del lenguaje, como constitutivo, se puede agregar una definición, igualmente necesaria, del desarrollo del lenguaje –que es a la vez individual y social- como histórica y socialmente constituyente. Definido el lenguaje como práctica social-material constitutiva, habría que aclarar que esta práctica es de un tipo especial (la práctica de la sociabilidad humana), tanto por su materialidad (poco manifiesta) como por su complejidad (información e interacción, representación e imaginación, pensamiento abstracto y emoción inmediata). Y justamente por las características que le son propias, puede volverse irreconocible en sus formas reales. Por último, no hay que dejar de lado la cuestión de que el significado es siempre producido y no es jamás simplemente expresado: “El lenguaje no es un medio puro a través del cual pueda ‘fluir’ la realidad de una vida, la realidad de un acontecimiento o experiencia o la realidad de una sociedad.”⁹ De allí que:

“(…) aplicar un relato es, explícita o potencialmente, como ocurre en cualquier acto de expresión, evocar o proponer una relación. Y a través de ello, es asimismo evocar o proponer una relación activa a la experiencia que está siendo expresada, tanto si esta condición de relación es considerada como la verdad de un acontecimiento real o como el significado de un acontecimiento imaginado, la realidad de una situación social o el significado de una respuesta a dicha situación, la realidad de una experiencia privada o el significado de su proyección imaginativa, la realidad de alguna porción del mundo físico o el significado de algún elemento, percepción o respuesta a dicho mundo.”¹⁰

Aquí, después de un largo rodeo, se puede ver más claramente lo que significa para Raymond Williams el lenguaje en tanto actividad, práctica social, constitutiva y constituyente. Este énfasis en el aspecto constitutivo del lenguaje es tan marcado en Raymond Williams que John Higgins llega a sostener que su concepción del lenguaje, que aquí indico como activa, bien podría relacionarse con la noción de ‘performatividad’ de J. L. Austin.¹¹ Tal interpretación, aunque acierta en la cuestión de la actividad, es un tanto extrema en la medida que también se puede indicar como el propio Raymond Williams queda atrapado en distintas dicotomías conceptuales (social-individual, ideal-material) que limitan tal actividad, a pesar de que él busca poner radicalmente en entredicho una de ellas, la distinción lenguaje-realidad. Así y todo, parece haber una aporte cuando se busca establecer una relación activa entre lo constitutivo y lo constituyente, en la medida de que ello es clave para entender no sólo

⁹ Ibid., p. 166.

¹⁰ Ibid., p. 166.

¹¹ Cf., Higgins, John, “Raymond Williams and the Problem of Ideology”, *boundary 2*, vol. 11, n° 1-2, Autumm 1982-Winter 1983, p. 151.

la noción que tiene del lenguaje sino, ante todo, la noción de experiencia, y con ella, comprender buena parte de su obra.¹²

Concretamente, su renuncia a entender el lenguaje como un medio puro, pone en entredicho la metáfora de la transparencia y mucho más su dependencia a esta, como sostuvo Joan W. Scott. La propuesta de Raymond Williams de que el acto de enunciación es ya una forma de proponer una relación en torno a lo enunciado esta en clara ruptura con, por un lado, lo que llama teoría del reflejo, como por el otro, con el idealismo o subjetivismo. Con el énfasis del lenguaje en tanto actividad humana constitutiva-constituyente quiere destacar tanto el elemento pasivo, el lenguaje como una herramienta para dar cuenta del mundo, interior u exterior del sujeto, como el elemento activo, el lenguaje que moldea los sentidos que adquieren ese mundo interior o exterior al sujeto. Con todo, sería injusto si se evaluaran los aportes de este texto, cuya primera edición es de 1977, solo como la reproducción de unas determinadas dicotomías conceptuales. Hay también en éste un original intento, si se lo piensa desde la tradición marxista, de romper con estas dicotomías.

Más atinada parece, por otro lado, la revisión de la concepción de lenguaje de Raymond Williams que hace Michael Moriarty, inscripta en una mirada que abarca su relación con el estructuralismo francés.¹³ Allí Moriarty discute la interpretación que Raymond Williams hace de Ferdinand de Saussure. En su evaluación, Raymond Williams formularía una crítica oportuna y convincente de la distinción saussueriana entre *langue* y *parole*. Una concepción que pasa por alto tanto las variaciones del lenguaje entre los hablantes individuales como la naturaleza fundamentalmente social del lenguaje. Reconociendo también la crítica de Raymond Williams, en el sentido de que la comunicación, en F. Saussure y otros, es concebida como el pasaje de un mensaje entre individuos aislados y no como una relación, como algo que se produce entre individuos, confirmando y constituyendo sus vínculos. En este contexto, la crítica que formula Moriarty a Raymond Williams es que en subsiguiente desarrollo de la tradición estructuralista (Román Jakobson, Émile Benveniste y sobre todo Roland Barthes) se podrían encontrar críticas parecidas, y aún más, respuestas más coherentes.

De ahí que Moriarty rechace la crítica de Raymond Williams a la noción de signo, en la medida que para el primero es la arbitrariedad del signo (y no la preexistencia de un referente extralingüístico llamado mundo) la que permite pensar la relación mutua constitutiva entre el significado y significante. En esta línea sostiene que es la arbitrariedad la que permite pensar la historicidad del lenguaje como sistema y no al contrario. En ese sentido, la historicidad del lenguaje estaría marcada, más que por la

¹² Cf. Cevalco, María Elisa, *Para leer...*, op. cit., p. 182.

¹³ Moriarty, Michael, "The Longest Cultural Journey: Raymond Williams and French Theory", *Social Text*, n° 30, 1992, pp. 57-77.

posibilidad de una mirada diacrónica, por la concepción de lo sincrónico como un efecto de lo diacrónico: el lenguaje de hoy es el resultado de los cambios históricos, pero sólo podemos captarlo si nos introducimos en él desde la sincronía. Un proceso que reconoce el uso de la lengua como social a partir de que los depósitos de significados, de los cuales disponen los individuos, se entienden como social e históricamente constituidos.

Este énfasis de Raymond Williams en el lenguaje como un elemento constitutivo y constituyente se vuelve aún más significativo si se retroceden dos décadas, hasta fines de la década de 1950 y principios de la siguiente, y se ponen bajo el foco *Culture and Society* y *The Long Revolution*. Trabajos pertinentes de ser comentados aquí en la medida que allí se puede rastrear la formulación original de la tesis del lenguaje entendido como una actividad constitutivo-constituyente, aunque tempranamente formulada de manera específica para problematizar la noción de comunicación. Noción que era, no se puede dejar de mencionar, tanto un índice como un factor de un elemento decisivo de la posguerra: la innegable y omnipresente irrupción masiva de los medios de comunicación en la vida política, social y cultural, en una escala desconocida hasta entonces.

Antes de tratar los aportes tempranos de Raymond Williams a su propia concepción del lenguaje como actividad, introduciré algunos párrafos en torno al contexto de emergencia de estas obras. En el caso particular de *Culture and Society*, Francis Mulhern¹⁴ alerta acerca de la operación que Raymond Williams estaría realizando en ella, alrededor de la cual habría dos interpretaciones. Una, la más extendida, que el libro se proponía una refundación del socialismo británico sobre la base de la herencia humanista de culturalismo inglés, es decir, impulsar un leavisianismo de izquierda como alternativa a la decadencia del estalinismo. Dos, menos reconocida, que el texto se proponía continuar esa tradición de crítica cultural pero dentro de la tradición comunista y en la misma línea de lo que había intentado hacer la crítica cultural comunista. Tratando de fundar algo así como una tradición nacional para el pensamiento marxista, una 'vía británica' al socialismo.

Aunque ambas interpretaciones no sean contradictorias y se sostengan en la misma evidencia textual y contextual, el hecho de que F. Mulhern las coloque en igualdad de condiciones matiza y revisa su anterior adhesión a la idea de que el trabajo de Raymond Williams podía reducirse a un programa 'leviasiano de izquierda'.¹⁵ También es importante retener el momento de revalorización de la tradición romántica en que aparece *Culture and Society*. Un contexto que, según F. Mulhern, alcanzaba tanto al comunismo oficial como a su ala izquierda – v.g., la primera edición del *Williams*

¹⁴ Cf., Mulhern, Francis, *Culture/metaculture*, London and New York, Routledge, 2001, p. 66 y ss.

¹⁵ Cf., Mulhern, Francis, *The Moment of...*, op. cit., p. 170.

*Morris*¹⁶ de Edward P. Thompson es de 1955, cuando éste aún se encontraba dentro del partido comunista.

La reevaluación de esa tradición continuó, según Mulhern, en las páginas de las dos publicaciones predecesoras de la *New Left: The New Reasoner* y *University and Left Review*. En cuanto a la pertenencia de Raymond Williams al marco conceptual y político leviásiano, para Mulhern ya hacia inicios de 1960, es decir en momentos de la redacción de *The Long Revolution*, éste ya se había alejado definitivamente del paternalismo cultural de *Scrutiny*. Para este momento ya se había forjado una nueva posición que se apoyaba en una radical idea de democracia y en una oposición al exclusivismo de la concepción de la *Kulturkritik* que había forjado una tradición que iba desde F.R. Leavis hasta M. Arnold.

Retomo el argumento en torno a Raymond Williams: vinculada a esta concepción activa del lenguaje se encuentran algunos desarrollos tempranos en torno a la noción de comunicación. Y en estas reflexiones la noción de comunicación aparece emparentada, desde un comienzo a la experiencia. El matiz con respecto al tratamiento de lenguaje, es la idea de que la propia comunicación no sólo es una experiencia humana básica, sino que, a través de ella, la experiencia llega a ser transmisible y llega a estar disponible, no sólo para los demás sino, ante todo, para el propio sujeto. Es importante comprender que para Raymond Williams comunicación no sólo es transmisión, sino también recepción y respuesta, es decir, devuelta, un proceso activo.

De esta forma es que se pueden vincular ambos términos, lenguaje-comunicación, en la medida que ambos remitirían a esta concepción activa. Aunque en el desarrollo inicial, cronológicamente hablando, comunicación quede relacionada, siempre, a la experiencia. Sin embargo, si bien esto remitiría a las coordenadas intelectuales en las que se puede situar a Raymond Williams, también puede ofrecer un punto de apoyo para pensar las distintas capas semánticas que componen el término. Sentidos que, al mismo tiempo, parecen resistirse a toda nomenclatura.

A tal punto están anudados experiencia y comunicación (como facultad humana, como lenguaje) que la posibilidad misma de la comunicación, en el sentido indicado, dependería, para Raymond Williams, de una comunidad de experiencia. Aunque esta comunidad de experiencia sea más bien efímera y circunstancial, lo cual no le impide constituirse como una experiencia común, de ahí que pueda ser persistente, en términos de tradiciones y estar bien registrada.¹⁷ Entonces, una comunidad de experiencia sería también una tradición, una organización selectiva del pasado y el presente: "... el proceso de dar forma a una tradición, una comunidad de experiencia,

¹⁶ Thompson, Edward P., *William Morris*, Oakland, CA., PM Press, 2011.

¹⁷ Williams, Raymond, *Culture and Society, 1780-1950*. New York, Anchor Books, 1959, p. 336.

que es siempre una organización selectiva del pasado y el presente...”¹⁸ Un conjunto de significados con los que ordenamos y modificamos el mundo, constitutivos y constituyentes, activos.

Esta articulación entre comunicación y comunidad merece subrayarse en la medida que, como se verá en lo que resta de esta tesis, la noción de comunidad juega un papel relevante en la concepción general de Raymond Williams. En todo caso el concepto de comunicación debería ser comprendido a la luz de la noción de comunidad. Entendiendo que tal noción de comunidad no remitiría a una entidad preexistente a la comunicación misma, en el sentido de que la comunicación es un efecto de la existencia de la comunidad. Más bien al contrario, las comunidades sólo serían creadas, sostenidas y modificadas a través de una dinámica comunicacional variable. Las instituciones, formas, patrones y estilos a través de los cuales su comunicación acontece, por definición, da lugar a interpretaciones muy diferentes de qué –y dónde– las comunidades son, a quién se considera pertenecientes a las mismas y a quién se excluye de ellas.¹⁹

A los breves fragmentos de *Culture and Society* que subrayan una concepción activa del lenguaje se pueden sumar aquellos que se encuentran en *The Long Revolution*,²⁰ concebido explícitamente como una continuación de aquel texto. Allí Raymond Williams comienza reconstruyendo los distintos sentidos de la palabra creativo, asociada a la idea del artista hacedor y su creatividad. Este recorrido es significativo en tanto que, para él, el proceso comunicativo no escinde el proceso de la descripción del de la percepción, otra formulación de esta concepción de lo activo, aunque termine, como se verá enseguida, como una cuasi (o pseudo) teoría del conocimiento. No importa aquí la validez general de la misma, sino que representa una forma novedosa de pensar la experiencia.

En un recorrido que empieza con Platón y Aristóteles, sigue en el Renacimiento y el humanismo, pasa por P. Sidney (1554-1586), el romanticismo –especialmente J. Donne, D. Mallet y P. Shelley– y desemboca en S. T. Coleridge, Raymond Williams reconstruye la idea del artista creativo. De los desarrollos contemporáneos, presta especialmente atención a los sentidos dados por algunas figuras del psicoanálisis (S. Freud y C. Jung) y algunos desarrollos de la neurofisiología (J. Z. Young). Repasar este camino es importante en tanto que Raymond Williams concluye que la realidad que percibimos vendría a ser el resultado de la relación de nuestra mente con la información que interpreta, a partir de reglas, significados, valores, etc., que le proporciona la propia cultura humana:

¹⁸ Idem., p. 351.

¹⁹ Cf. Curran, James and Morley, David, *Media and Cultural Theory*, London and New York, Routledge, 2006, esp. pp. 1-14 y 71-126.

²⁰ Williams, Raymond, *The Long Revolution*, London, Pelican Books, (1961) 1965.

“Las implicaciones filosóficas de esta concepción son a la vez arduas y de largo alcance, pero hay pocas dudas de que en lo sucesivo debemos partir de la idea de que la realidad, tal como la experimentamos, es en este sentido una creación humana; que toda nuestra experiencia es una versión humana del mundo que habitamos.”²¹

Como se ve, se enfatiza el aspecto activo, subjetivo, aunque en este caso esté pensando, a partir de la noción de creatividad, en la oposición de significados que ha operado entre arte y realidad (antes lenguaje-mundo). Incluso la reserva filosófica tiene sus implicancias. No se trata de agotar la pregunta de cómo conocemos, sino de considerar que esa indagación debe partir de que lo creativo no es una propiedad exclusiva y excluyente de los poetas y artistas, como en la tradición romántica, sino de todo acto perceptivo.

“La importancia crucial de lo que sabemos actualmente sobre la percepción consiste en facilitar la posibilidad de poner fin a esa dualidad y transformar así nuestro modo de pensar el arte. Los nuevos datos acerca de la percepción nos impiden suponer que hay alguna realidad experimentada por el hombre a la cual no están incorporadas las observaciones e interpretaciones de éste. De tal modo, resulta imposible sustentar los supuestos del realismo ingenuo: ver las cosas tal como realmente son, con plena prescindencia de nuestras respuestas a ellas. Los datos de la percepción, empero, no nos llevan en modo alguno a una forma tardía de idealismo; no nos exigen suponer que no hay ninguna clase de realidad fuera de la mente humana; insisten, antes bien, en que toda experiencia humana es una interpretación de la realidad no humana. Pero esto, reiterémoslo, no significa la dualidad de sujeto y objeto, el supuesto en el cual se basan la mayoría de las teorías del arte. Debemos pensar, en cambio, que la experiencia humana es a la vez objetiva y subjetiva, en un solo proceso inseparable.”²²

A partir del reconocimiento de que no hay objeto observado que no implique ya la mirada del observador, se da un paso decisivo: plantea alejarse de la dualidad objeto-sujeto para definir que la experiencia es tanto subjetiva como objetiva, es un proceso que implica la inseparable unidad de ambos. El énfasis está puesto, a mi entender, en recuperar o redefinir la noción de experiencia, alejándola de una concepción que la

²¹ Idem., p. 34. Algo muy similar va a decir cinco años después, 1966, en la obra *Communications*: “Muchas personas dan por entendido que primero se encuentra la realidad y luego, en segundo término, la comunicación de la misma. Degradamos el arte y el saber creyendo que no se trata más que de actividades secundarias; creemos primero existe la vida y luego estas reflexiones acerca de la misma. (...) Lo que llamamos sociedad es no solamente un estructura de elementos políticos y económicos, sino también un proceso por medio del cual se aprenden y comunican cosas.” Cf. Williams, Raymond, *Los medios de comunicación social*, Barcelona, Península, 1978, p. 17. Originalmente publicado como *Communications*, Harmondsworth, Penguin Books, 1966.

²² Williams, Raymond, *The Long Revolution*, op. cit., p. 36.

ubica como un proceso pasivo de recepción. Sin embargo, para no ubicar la actividad únicamente en el plano de la creatividad humana, también sitúa esta dimensión de la actividad en el plano de los productos del hombre, el mundo. La actividad se desplazaría hacia el objeto y la objetividad hacia el sujeto, borrándose las fronteras entre ambos planos, la experiencia sería activa en la medida que da cuenta del proceso e interviene en él. Así indica más adelante:

“En un plano podemos oponer el arte a la ciencia o la emoción a la razón, pero las actividades descritas con esos nombres son de hecho partes profundamente relacionadas de todo el proceso humano. No podemos referir la ciencia al objeto y el arte al sujeto, porque la visión de la actividad humana que procuramos aprehender rechaza esa dualidad de sujeto y objeto: la conciencia es parte de la realidad y la realidad parte de la conciencia, en el proceso general de nuestra organización viviente.”²³

Se define la conciencia humana como parte de la realidad y la realidad como parte de la conciencia, en una unidad del proceso de vida. Para Raymond Williams la realidad no sería algo externo al hombre y sería, al mismo tiempo, algo construido: “La realidad, según nuestra perspectiva, es lo que los seres humanos convierten en común, por el trabajo o el lenguaje.”²⁴ Llegado este punto, el énfasis puesto en el proceso activo de la descripción, indisociable de la de percepción, es total.

Destacando la comunicación como proceso de compartir con otro una descripción, Raymond Williams llega a decir que “la experiencia debe describirse para realizarse (esta descripción implica, de hecho, darle una forma comunicable)”.²⁵ Aquí se encuentra, entonces, una conjugación que intenta romper la distinción entre interioridad de la experiencia y exterioridad de la comunicación. Decir que una experiencia debe ser descrita para poder ser realizada es lo mismo que decir que una experiencia se realiza a partir de su descripción. En este sentido, al no haber una diferenciación entre realización y descripción de la experiencia, no hay, ni puede haber, la postulación de una experiencia pre-lingüística. La cual no implica, tampoco, una reducción de la experiencia al lenguaje, entendido este como algo ajeno al sujeto. De ahí que las relaciones, y las distinciones, entre objeto y sujeto tenderían a volverse borrosas.

En esta definición, no habría distancia entre el proceso de experimentar y el de describir, de hecho, una experiencia llega a tener entidad en tanto es descrita. Aquí el acento está puesto en la comunicación humana como proceso de intercambio activo. Pero comunicación no debe reducirse a lenguaje verbal: lo mismo sucede en el caso de las artes, la danza, el canto, la música y la pintura, donde hay medios por los cuales se

²³ Idem., p. 38-9.

²⁴ Idem., p. 314-15.

²⁵ Idem., p. 40.

trasmiten experiencias, son recreadas de una forma vívida y física en el otro con quien me comunico. Este aspecto de transmisión, que podría oscilar entre la plena recepción y el fracaso completo, es lo que se llama comunicación, cuando esta se realiza, se ofrece y recibe activamente una experiencia humana. Vale destacar que lo distintivo de la actividad artística es la imaginación creativa, que no es privativa sólo de los artistas y es definida como la capacidad de encontrar y organizar nuevas descripciones de la experiencia.²⁶ Consecuentemente, la posibilidad de encontrar la forma de poder expresar una experiencia se vuelve algo vital a todo ser humano, atento que poder describir una experiencia es también poder incorporarla y controlarla, y esto es fundamental porque implica literalmente un rehacerse a si mismo del ser humano.

Este rehacerse del ser humano a partir de la experiencia como proceso de comunicación tiene alcances incluso en la conformación de los cuerpos. No sólo es importante destacar que en un año tal lejano como 1961, Raymond Williams sostenía que los cuerpos humanos eran portadores de significados, tema central de algunos desarrollos del feminismo post-estructuralista.²⁷ Sino que esta concepción en torno al lenguaje configura decisivamente lo que algunos comentaristas leen como una concepción sobre el sujeto y la subjetividad en Raymond Williams. Tal es el caso de John Higgins, para quién este énfasis en torno a que el lenguaje es una presencia articulada en el mundo, en la medida que resalta el elemento de la presencia, es un rechazo deliberado por parte de Raymond Williams a las teorías post-estructuralistas y deconstructivistas que rechazaban la autopresencia del sujeto en lenguaje.²⁸

Para Higgins la clave de la lectura postestructuralista en torno al sujeto y a la identidad pasa por el rechazo a la integridad del sujeto, en la medida que el sujeto sería más un efecto que un agente de las prácticas significativas. Una unidad del sujeto que es cuestionada desde la separación del sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación, distinción que posibilita la emergencia de la noción de inconsciente. Sin embargo, para éste autor hay un problema en el salto que realiza el posestructuralismo desde el psicoanálisis (lacaniano) a la crítica del sujeto. Para él, habría una falla en la crítica posestructuralista de la identidad en la medida que no distingue el momento sincrónico de la identidad del sujeto o auto-identidad (*self-identity*), del de la duración diacrónica de la identidad personal (*personal identity*). Asumiendo que la crítica de la unidad sincrónica del sujeto puede ser aplicada directamente a la crítica de la identidad personal, es decir la historia del sujeto a través del tiempo.

Retomando las críticas de algunos marxistas británicos a la interpretación postestructuralista de la distinción entre *parole* y *langue*, Higgins plantea que la inmovilidad del lenguaje como estructura es acompañada por una no menos

²⁶ Idem., p. 42.

²⁷ Cf., Idem., p. 43 y p. 47, nota.

²⁸ Cf. Higgins, John, "Forgetting Williams", op. cit., p. 129-133.

excepcional capacidad de inventiva del sujeto dentro de ella: el reverso de la rigidez de la *langue* es la volátil libertad de la *parole*. El elemento significativo de esta crítica es que para Higgins esta tensión sería recogida por el mismo Raymond Williams en su distinción entre los aspectos socializantes y los aspectos individualizantes del lenguaje. Esta distinción, para Higgins, permitiría pensar el lenguaje y la identidad en dos sentidos simultáneos: el lenguaje no sólo socializa porque determina la identidad, en tanto que es su condición de posibilidad, sino que también el lenguaje hace posible el proceso de individuación que está involucrado en la historia de cualquier sujeto, es decir, hace posible la identidad personal.

Por último, esta concepción del lenguaje como una relación social, como una articulación del sujeto en el mundo y del mundo de sujeto, tal como lo hace Raymond Williams, adquiere asimismo una dimensión política que es también subjetiva. Tal tematización resulta evidente si en vez de pensar el lenguaje y comunicación en general, se piensa esto de una manera más concreta, histórica, por ejemplo, en el vínculo entre lectura y escritura o, lo que es lo mismo, entre alfabetización y literatura, en la medida que tales habilidades sitúan a los sujetos y los grupos sociales en el todo social. Leer, saber que se está leyendo y escribir, de manera efectiva y no sólo como habilidad social básica, adquieren así toda su dimensión política.²⁹

Llegado a este punto, es claro que tanto la noción comunicación como la de lenguaje son comprendidas como una forma de relación activa y recíproca del sujeto con el medio. Unificadas temáticamente, estas dimensiones están relativamente separadas en la biografía intelectual de Raymond Williams: lo que primero emergió como un énfasis en la comunicación humana vinculada a la experiencia, en la herencia de la tradición de F.R. Leavis y *Scrutiny*, surgió desde un comienzo como una concepción de la subjetivación y sólo posteriormente como una defensa de una interpretación no estructuralista de la importancia del lenguaje. En mi opinión se trata de recuperar una continuidad en el énfasis y una originalidad en el planteo. Una vez establecido este vínculo teórico que, como se indicó, alcanza una indagación en torno a la conformación de la identidad, se puede explorar productivamente la heurística de esta concepción activa de la experiencia. Recorrido que empieza con la ampliación de esta concepción al plano de los significados y se va expandiendo sucesivamente para, al final del capítulo, retomar la dimensión teórica a partir de algunas de sus propias limitaciones y lagunas.

3. SIGNIFICADOS

En su intento sistemático por establecer el vocabulario de una teoría general de la cultura, que emprende originalmente en *Culture and Society* (1958) y en *The Long*

²⁹ Cf., Brenkman, John, "Raymond Williams and Marxism", en Prendergast, Christopher, op. cit., p. 256 y ss.

Revolution (1961), Raymond Williams acuña una noción de experiencia asociada a cierta semántica histórica. Una propuesta en la que los significados son vistos como socialmente contruidos, en la que las palabras socialmente significativas expresan un contenido de experiencia. David Simpson, quien también reconoce el trabajo de Raymond Williams como una semántica histórica, sostiene que éste creía que la totalidad de las tendencias sociales e históricas podían ser trazadas a partir de los cambiantes significados de las palabras.³⁰ Pero lo más importante es que tal tarea de filología histórica, como la llaman John y Lizzie Eldridge, implicaría un dimensión política, una búsqueda de una toma de conciencia que se emparenta, por ejemplo, con la tarea desmitificadora de Karl Marx.³¹ En el mismo sentido, otro comentarista de la obra de Raymond Williams, Christopher Prendergast, sostiene que lo que yo llamo lucha contra la especialización es parte de su rechazo y radical oposición al proyecto moderno.³²

Incluso la feminista Moriagh Shiagh reivindica la utilidad, para la perspectiva feminista, de la semántica histórica (*historical semantics*) de Raymond Williams.³³ Lo hace revisando el tratamiento de dos términos: cultura de masas y literatura. Más allá del detalle, que se centra en cómo una perspectiva feminista habría mejorado radicalmente los análisis de Raymond Williams, lo que me interesa resaltar aquí la idea de que esta semántica histórica buscaría combatir las abstracciones y especializaciones de determinados significados que divorcian los desarrollos históricos de sus procesos de significación.

En la evaluación de Shiagh, el materialismo cultural y esta semántica histórica tienen mucho para ofrecer a la teorización de los problemas claves del feminismo contemporáneo. De modo que la obra de Raymond Williams ofrecería una metodología y un conjunto de herramientas teóricas sobre las relaciones entre lo social y el cambio cultural: específicamente acerca de la naturaleza de la noción de determinación, la significación social de las categorías de análisis y las formas en las cuales el poder social se construye y articula el mismo a través de los textos culturales.

El proyecto de Raymond Williams de descubrir las determinaciones históricas de las palabras clave (*keywords*) del discurso social ofrecería así un campo fructífero para la investigación feminista, especialmente allí donde este ejercicio permite interpelar los debates producidos a debates alrededor de la experiencia histórica de las mujeres y la construcción social del género. Este reconocimiento no le impide, sin embargo,

³⁰ Cf., Simpson, David, "Raymond Williams: Feeling for Structures, Voicing 'History'", *Social Text*, n° 30, 1992.

³¹ Cf. Eldridge, John and Eldridge, Lizzie, *Raymond Williams: Making Connections*, London, Routledge, 1994, p. 42-46 y p. 135 y ss.

³² Cf. Prendergast, Christopher, op. cit., p. 18.

³³ Cf. Moriagh Shiagh, op. cit., p. 59-67.

formular una serie de lineamientos, en clave feminista, sobre los que se deberían revisar las palabras claves para el análisis de la cultura y la sociedad.

Bajo esta perspectiva, cobra luz el hecho de que, por ejemplo, *Culture and Society* esté concebido como una interpretación de las respuestas mentales y emocionales a la Revolución Industrial. Esta semántica histórica permite tematizar cómo las palabras que se vuelven socialmente significativas, en tanto sirven no sólo para comprender los fenómenos sociales sino para intervenir en ellos. Como en el caso de cultura, expresarían un contenido de experiencia que es sólo aparentemente personal y privado. Es decir, los significados no sólo recogen una experiencia, en el caso de cultura, las respuestas emocionales y mentales a la Revolución Industrial, sino que, al mismo tiempo, son significados socialmente operativos ya que le permiten al sujeto interactuar socialmente.

Que un contenido de experiencia es sólo aparentemente privado implica, ante todo, que la escritura de un autor nunca representa un contenido de experiencia individual sino que es siempre un movimiento, general y social, de pensamientos y sentimientos. Por caso, *cultura* no sólo expresa un contenido de experiencia sino también un medio para interpretarla, una experiencia común, donde común debe entenderse como socialmente compartida.

“Lo que no se comprende es que la experiencia social, justamente porque es social, no necesita mostrarse exclusivamente en formas abiertas y públicas. Debido a su carácter de realidad social, está en la base y penetra todo tipo de relación de cualquier clase que sea. Comprender las transformaciones históricas no significa ponerse a buscar hechos [en la escritura, en una novela] públicos directos y reacciones a ellos. Cuando existe una ruptura histórica real no tiene por qué mostrarse en una huelga o un episodio de revueltas ludistas, en el que un artesano destroce una máquina. Puede surgir, tan radical y auténtica como en éstas, en todo aquello que, aparentemente, alude sólo a experiencias personales o familiares.”³⁴

Y es justamente en el lenguaje natural donde pueden rastrearse estos contenidos de experiencia, en tanto que historia de una palabra, que historia de un concepto, en tanto estructuras de significados. Sin embargo, aquí lenguaje se entiende no en un sentido teórico, conceptual, como se trató anteriormente, sino en su elemento específico, como vocabulario histórica y socialmente construido: es en los enunciados particulares, o un conjunto de ellos, donde pueden rastrearse esos significados. De ahí la importancia que tiene la construcción histórica de un significado, en tanto que este se desarrolla dentro de tradiciones (literarias) concretas, históricamente situados:

³⁴ Williams, Raymond, *Solos en la ciudad. La novela inglesa de Dickens a D.H. Lawrence*, trad. Cartelli, Nora, Madrid, Debate, 1997 (1970), p. 77. Para Raymond Williams la experiencia social es siempre una “experiencia de la totalidad.” Cf. Idem., p. 78.

cultura en esta obra y este autor, con sus repercusiones en tales obras y tales autores, con sus antecedentes y sus desarrollos. Esa relación entre una estructura de significados y palabras o secuencias de palabras es definida como un área de experiencia.³⁵

Asociada a esta definición de significado es que se entiende que las palabras no sólo indican un contenido de experiencia sino que también sirven para, o permiten, acceder a una experiencia. Y este acceso a la experiencia representa el aspecto activo de esta relación del sujeto, en este caso, con una realidad social y con una tradición de significados que le permiten comprenderla, valorarla y actuar dentro de la misma. Al mismo tiempo, estos significados no tienen un contenido fijo e inalterable sino que por medio de su uso, en una tradición concreta, se van modificando y alterando, expresando nuevas relaciones entre la experiencia privada y la experiencia común. Se van definiendo mutuamente, por así decirlo, en un movimiento que, aunque inacabado, alcanza ciertas condensaciones provisorias que expresan justamente los significados.³⁶

Hay múltiples ejemplos de este tipo de semántica histórica en Raymond Williams, además del clásico *The Country and The City*, el vocabulario *Keywords*, la primera parte de *Marxism and Literature* o el menos conocido *Towards 2000*, que se ocupa de temas directamente contemporáneos. Pero de la totalidad de ejemplos disponibles, escojo uno de los menos conocidos y tal vez uno de los más sobresalientes: “Ideas of Nature”. Una conferencia en el *Institute for Contemporary Art* de Londres de 1971,³⁷ en la que vuelve sobre uno de sus temas predilectos: las concepciones de las relaciones del hombre con la naturaleza a partir de la Revolución industrial. Allí parte de la pregunta de si en las definiciones de naturaleza nos incluimos a nosotros mismos, los seres humanos: un problema de significado y referencia. Un problema fundamental, en tanto que expresaría la visión que la humanidad tiene de sí misma, una idea que ha tenido que para Raymond Williams tendría una gran continuidad nominal pero que ha expresado, a lo largo del tiempo, las variaciones de otras ideas y otras experiencias.

No se trataría de definirla, de manera más o menos satisfactoria, de buscar un significado correcto, sino de bosquejar la historia de sus cambios y sus usos, “... y también aquellos cambios y diferencias que, enmascarados por una continuidad

³⁵ Williams, Raymond, *Culture and Society*, op. cit., p. xvii.

³⁶ La Revolución Industrial y todas las mutaciones sociales en curso, en toda su amplitud y complejidad, son definidas también como “experiencias subyacentes”. Sin embargo esto no implica únicamente un proceso, digamos, subterráneo, sino también consciente: de manera que los grandes cambios históricos no sólo alterarían lo visible, lo externo, de las instituciones a los paisajes, sino también los sentimientos, las experiencias interiores y las identidades, los significados con que percibimos el mundo. (Cf. *Solos en la Ciudad*, op. cit., p. 13)

³⁷ Williams, Raymond, “Ideas of Nature”, *Culture and Materialism*, London, Verso, 2005, p. 67 y ss.

nominal, vienen a expresar radicales modificaciones (en un principio inadvertidas) en la experiencia y la historia.”³⁸

El punto central del análisis parte de que *nature* es un tipo de término que expresa el caso de cuando una definición de cualidad se transforma en una descripción general del mundo. La primera distinción, que Raymond Williams ejemplifica a partir de un fragmento de Edmund Burke, es aquella entre un ‘estado de naturaleza’ y lo ‘natural’ como lo habitual, lo corriente o lo establecido. Cuando se fusionan los dos sentidos, lo natural asumiría atributos de inmutabilidad. Sea en el sentido de las leyes generales que gobiernan el mundo físico, sea en la búsqueda de una esencia o un principio, una naturaleza.

El problema sería que esta abstracción, en su continuidad nominal, unifica en un nombre singular la totalidad de las cosas y los procesos vivientes, ofreciéndose desde un grupo de tradiciones particulares -el idealismo, la metafísica o la religión- como un principio unificador, muchas veces personificado. Sin embargo, en su opinión, lo que muchas veces está en discusión en los sentidos de naturaleza es la idea de hombre, específicamente del hombre en sociedad. Ello estaría claro cuando sobre la base de la totalidad de relaciones se extraen algunos rasgos característicos, se los generaliza de manera unilateral: la cadena alimenticia, la competencia, el control de la cadena alimenticia, etc. “A causa de que fue concebida como singular y abstracta, y de que se la personificó, la naturaleza acarrea al menos esta comodidad: nos permite mirar, con inusual claridad, algunas interpretaciones fundamentales de nuestra experiencia.”³⁹

A través de la identificación con Dios, primero como su obra y ministro, y luego la naturaleza misma situada como Monarca Absoluto, se habrían ido reconfigurando, también, relaciones prácticas con lo natural, de suplica, modificación, rechazo o conocimiento, pero también de subordinación, manipulación y dominio. Este es el punto clave, el momento en que los significados no sólo encarnan una experiencia sino que la habilitan. Por ejemplo, una concepción de naturaleza, Medieval, sobre la que se construyó un orden ‘natural’ que también incluía a los seres humanos y que duró por lo menos hasta el siglo XVI, dice Raymond Williams. Pero entre los siglos XVII y XIX el énfasis fue cambiando, el ministro de Dios o el Monarca Absoluto fue sucedido, en cuanto a representación de la naturaleza, por la del jurista, que remite a la idea de Ley, pero con un hincapié novedoso en el estudio, acumulación y clasificación de casos.

Un énfasis secular que llegó a difuminar la personificación, la naturaleza se habría mecanizado, transformándose en objeto de estudio de la Filosofía Natural y su consiguiente búsqueda de leyes. Un énfasis que fue modificado cualitativamente por la historización del orden natural que aconteció con el concepto de evolución. La personificación de la naturaleza cambió la figura, el jurista o legislador dio paso al

³⁸ Williams, Raymond, “Ideas of Nature”, op. cit., p. 68.

³⁹ Idem., p. 68.

criador, ahora selectivo, la idea de una fuerza activa determinante. El problema de la selección natural o evolución era que daba nuevo empuje a la pregunta en torno si el hombre podía o no ser incluido en la naturaleza, que ahora tenía una historia, y por lo tanto podía ser asimilado a los animales.

La idea misma de intervención o de inclusión, etc., implicaría ya la separación del hombre con la naturaleza, en una abstracción misma del hombre. Lo mismo sucede en las imágenes del hombre en su estado natural, sea como un estado de inocencia o de bestialidad. Pero al lado de esta distinción en relación al hombre y la naturaleza también se habrían desarrollado las distintas nociones de propiedad. Donde la naturaleza se asoció a ellas siempre como una forma de justificación. De esa distinción, indica Raymond Williams, se desarrolló un énfasis en el aspecto activo de la relación del hombre con la naturaleza, no sólo como experimentación y las actitudes científicas sino como invención y explotación, como revolución industrial y revolución agrícola. A la par y en contraposición a estos significados de naturaleza, también emergió ésta como el repositorio de aquello que se ha salvado de ser arruinado y corrompido por el hombre, lo solitario y lo salvaje: la concepción romántica de naturaleza.

Por medio de una serie de convenciones se habría ido construyendo esta idea de una naturaleza virgen, asociada a atributos tales como la paz, la tranquilidad y la inocencia, una especie de enclave primordial. A pesar de que, en su inmensa mayoría, muchos de estos paisajes 'naturales', fueron contruidos por el hombre. Lo natural, en este sentido, ha sido construido obviando o dejando de lado, ocultando, el trabajo humano. Pero dentro de estas reacciones frente a la naturaleza y en este estado de naturaleza, y Raymond Williams está pensando ya en el siglo XVIII, puede haber una actitud tanto reaccionaria como progresista. De modo que aquí la experiencia (contenida-habilitada) en un significado emerge en toda su politicidad.

En este contexto se habría articulado el ataque de los utilitaristas sobre la idea, mistificadora, de ley natural, pero en la cual se apoyaba, también es cierto, una idea de sociedad justa. Una idea que fue reemplazada por la de mercado y la de mecanismo, irónicamente deducidas ellas mismas desde las leyes de la naturaleza e investidas de sus mismos atributos: el mercado como un regulador 'natural' de la competencia. Una naturalización del mercado que impedía, al mismo tiempo, remitirse a cualquier autoridad o principio superior para enfrentar algunas de sus consecuencias. Una interpretación, la de Raymond Williams, que no deja de tener un eco ético político: "Y es así que tenemos esta situación: los que interfieren, los que más han interferido en la historia, proclaman la necesidad de abolir la interferencia..."⁴⁰ Un ejercicio de indicar el contenido de experiencia de un significado y al mismo tiempo que llamar la atención sobre la operatividad política que tiene la exclusión de otros contenidos de experiencia.

⁴⁰ Idem., p. 79.

Un énfasis que marca justamente la separación del hombre y la naturaleza, al tiempo que llama la atención sobre cómo, en el plano de la significación, se produce esta separación. Un énfasis que se interroga en torno a cómo surge la concepción de una naturaleza externa que podía ser modificada sin tener en cuenta cuáles era las implicancias de estas modificaciones para los propios hombres. Es más, una visión de la naturaleza como cosa que implicaba el mismo trato como cosas para los hombres.

Un nuevo orden (social) que fue denunciado como anti natural, objeciones que eran (y son) dejadas de lado como sentimentales, produciendo de hecho una nueva separación. Y en el mismo movimiento, la apelación a lo natural, que contendría en sus orígenes un elemento de queja contra lo antinatural de la industria, un movimiento que podía asumir también la forma de un llamamiento y una defensa de la cultura (que venía de cultivo), que sería exaltado por quienes eran los beneficiarios de esa nueva situación de explotación de la naturaleza en gran escala por medio de la industrialización y la extracción, esos beneficiados eran quienes volvían a lo natural como espacio de retiro o finca rural. De manera que la defensa de lo natural, desde su comienzo mismo, ha entrañado una duplicidad, sea en su sentido de conservación o de reserva. Una ambigüedad que, puesta al descubierto, tiene también su dimensión ético-política: una encendida denuncia de la hipocresía de aquellos que, responsables y beneficiarios de un orden opuesto a la natural, construyen lo natural como espacio para el ocio, el retiro o el esparcimiento.

“Parte de la gente que ejerce esta defensa comprende la naturaleza y establece relaciones significativas, pero también hay muchas personas que son, en sentido estricto, hipócritas. Establecidas en lugares importantes del proceso que crea el desorden, mudan de ropa el fin de semana, o cuando puedan ir al campo, y se unen a las llamadas para obtener un último pedazo de la Inglaterra virgen e impoluta. Luego regresan, espiritualmente depurados, a invertir en el humo y el botín.”⁴¹

Para Raymond Williams, el divorcio de la naturaleza y el hombre, serviría para despojar a la naturaleza de cualquier sentido humano, transformándola en una cosa a explotar, a resguardar y, por caso, tornar objeto estético. Opera así una división y fragmentación de la experiencia en la medida que un significado, a través de sus sucesivas modificaciones, incluye tanto como excluye experiencias, habilita y niega otras tantas. Una división, la del hombre y la naturaleza, que se reproduce en la visión del consumidor, el cliente, que no contempla cuáles son las circunstancias que yacen detrás de aquello que consume, sea este un bien cualquiera, una escena, un paisaje o el aire fresco, obviando el proceso de su producción.

⁴¹ Idem., p. 81.

Opuesta y complementariamente con esta idea de naturaleza como idilio virginal, estarían las imágenes de lo feo y lo salvaje, como lucha implacable de los hombres por sobrevivir en la jungla social, el egoísmo, la desesperanza y la asimilación de la vida moderna, capitalista, urbana e industrial, como el destino natural e inexorable de la humanidad. Una desesperanza que niega cualquier idea de hermandad, que justifica cierta condescendencia con algunos fragmentos de la naturaleza pero que excluye de este sentimiento a los hombres y los problemas humanos. Una verdadera alienación de la naturaleza. No se trataría, por caso, de proponer un idílico retorno a un estado natural, teológico o pagano, sino comprender tal separación como el resultado de un proceso real.

Los resultados de este proceso, cualquiera sea su valoración, son todos parte de la interacción de estas relaciones sociales y naturales, un producto y, al mismo tiempo, nuestra propia actividad, dice Raymond Williams. Se trata de cuestionar, radical y honestamente, la distinción entre producto y derivado, automóvil y contaminación, o ecología y economía. Reconocer que todos estaríamos implicados en este proceso, lo que no niega, por caso, que lo estemos de manera heterogénea, desigual.

Finalmente, Raymond Williams llama la atención sobre el hecho de que el vocabulario que se usa para describir las relaciones de los hombres con la naturaleza encuentre su réplica en las relaciones de los hombres con los hombres: la conquista, la dominación, la explotación. Un vocabulario que está asociado al capitalismo y al imperialismo, pero que el 'socialismo real' también ha reproducido: "Si alienamos los procesos vivientes de los que somos partes, terminaremos, aunque en formas diversas, alienándonos a nosotros mismos. (...) Necesitamos ideas diferentes porque necesitamos relaciones diferentes."⁴²

Unifica, de esta manera, su permanente búsqueda de conexiones entre los significados y el mundo de la experiencia, por un lado, aunada a una crítica moral y política del sistema capitalista, por el otro. El tratamiento de Raymond Williams de las relaciones de experiencia contenidas en el significado naturaleza ejemplifica aquello que he llamado una concepción activa de la experiencia. Experiencia no sólo como aquello heredado semánticamente. No sólo indica un contenido pasado, expresado en las palabras. Sino que también las palabras, porque expresan una experiencia que es siempre social, delimitan los contornos de nuestras acciones en el mundo, habilitan y excluyen prácticas. Y ese proceso de habilitar y excluir, proceso que acontece ininterrumpidamente, tiene inherentemente un contenido ético-político. Apelar a la experiencia para pensar, v.g., los significados de naturaleza, implica justamente desnaturalizar tanto las experiencias pasadas que condensan esos significados, como también desnaturalizar las experiencias presentes que son habilitadas por esos mismos significados.

⁴² Idem., p. 84-85.

Ahora bien, para seguir profundizando en esta noción de experiencia como un proceso activo, portador de significados pero también significante, pasaré al plano de los productos culturales en las que estos significados son históricamente construidos. Comenzaré, en tal sentido, por el arte y la literatura, formas culturales en las cuales Raymond Williams tematiza la experiencia.

4. ARTE Y LITERATURA

Esta forma de pensar la experiencia como una relación activa no se detiene en los significados como elementos aislados, sino que sitúa éstos como parte de formas culturales más amplias. Específicamente, en el caso de las palabras, éstas se articulan como una escritura concreta, una literatura en el sentido cultural. La literatura es tratada, entonces, como conjuntos o grupos de palabras, enunciados, una escritura que condensa de manera especial la experiencia. Y si la experiencia ilumina esta concepción de las formas de la significación, también lo hace con la escritura, en tanto constituye una experiencia articulada, donde el pensamiento no está opuesto al sentimiento. Donde habría una inmediatez de la experiencia que opera, en el caso de un escritor particular, como una personificación de las ideas. Una escritura individual que sólo es importante en tanto que comunica una experiencia, aquí asimilada al sentido más tradicional de aprendizaje, de ganancia, aunque no de verdad. Una experiencia personal que se convierte en hito.

“No se trata del ‘pensamiento’ en la oposición corriente al ‘sentimiento’ sino, antes bien, de una inmediatez especial de la experiencia, que se desarrolla en profundidad hasta llegar a una encarnación específica de las ideas que, en sí mismas, se convierten en la totalidad del hombre. En un principio, la corrección de estas ideas no está en cuestión; y su verdad no debe evaluarse, en principio, por su utilidad para la comprensión histórica o el discernimiento político.”⁴³

De forma que la escritura, como forma específica de sustento de determinadas ideas, sería una especie de encarnación de la experiencia. Quiero detenerme en ello por dos motivos. Primero, porque articula una instancia más de la concepción activa de la experiencia, no ya en los significados en general, sino en la escritura especialmente. Y segundo, porque es una formulación más general que se amplía enseguida a otras formas culturales. Y con ello Raymond Williams establece otra cualidad de la experiencia: esta sería, en principio, captable dentro de una forma cultural específica.

La escritura no es concebida como un vehículo que sin más da cuenta de una experiencia, sino que también, al trabajar con palabras que son portadoras de significados heredados. La escritura implica un proceso de permanente redefinición de esos significados. De modo que puede ser portadora o indicadora de una experiencia, siempre social, común, aunque sólo aparentemente privada y personal. Ya que, como

⁴³ Williams, Raymond, *Culture and Society*, op. cit., p. 5.

indique en el apartado referido al lenguaje y la comunicación, una experiencia para poder ser comunicable debe asumir una forma específicamente social, debe volverse una forma de comunicación. Y es recién en ese acto de ser comunicada que la experiencia toma cuerpo como tal. Aunque en este punto, para Raymond Williams parece establecerse una distancia entre el registro de la experiencia, tal como llega hasta nosotros, como palabras o grupos de palabras, y tal como esta fue experimentada por los sentidos:

“Los cambios que llegan a nosotros como un documento histórico fueron experimentados, en esos años, por los sentidos: hambre, sufrimiento, conflicto, dislocación, esperanza, energía, visión, dedicación. El patrón del cambio no era un telón de fondo, como tal vez nos inclinarnos a estudiarlo hoy; era, antes bien, el molde en que se forjaba la experiencia general.”⁴⁴

Esta diferenciación entre la experiencia registrada y la experiencia sentida, plantea un problema no menor para pensar la capacidad heurística de la noción. Sin embargo me ocuparé de ello en el apartado referido a los bloqueos de experiencia. Dejo, sin embargo, el tema anunciado. Por otro lado, es interesante la idea de que hay un molde, la Revolución Industrial en el fragmento citado, en el cual la experiencia general, que según entiendo puede ser sinónimo de experiencia común, pudo ser forjada. Elemento que, a mi entender, indica aquí que estos significados (hambre, sufrimiento, etc.), los cuales fueron intensamente sentidos, adquirieron nuevos valores, diferentes, de los que portaban hasta ese momento. Es como si determinados significados, conteniendo rangos de experiencia específicos, se encontraran con una nueva totalidad (social) frente a la cual no sólo deben modificarse, sino también con la cual deben interactuar. Y en el mismo momento en que se vuelven operativos, se ven modificados en su contenido de experiencia.

En tal sentido, una lectura concentrada en una tradición, en este caso la tradición literaria alrededor de la cual se van forjando los significados de la palabra *cultura*, v.g., sería indicativa de la mudanza en las ideas y los pensamientos, la modificación de los sentimientos, que operaron en las distintas generaciones que fueron formando la tradición. A partir de esta lectura enfocada en los distintos significados que fueron aportando cada una de las generaciones sucesivas, con sus continuidades y sus callejones sin salida, se podrían captar los cambios en la experiencia social a partir de la cual esos significados se volvieron operativos. Es decir, le permitieron a las sucesivas generaciones intervenir en el fenómeno que estaban describiendo.

Así, reflexionando alrededor de los textos que John Stuart Mill dedicara a Samuel Taylor Coleridge, Raymond Williams sostendrá que los valores nacen de los órdenes de experiencia, los que a su vez surgen de modos de vida. Esquemáticamente se podría

⁴⁴ Idem., p. 34.

decir que el modo de vida es el marco más general en que se forman las experiencias, las cuales indican mudanzas en los sentimientos y pensamientos, y las cuales podemos captar a partir de las modificaciones de los significados contenidos en la escritura. Experiencias sociales que van apareciendo a medida que rastreamos la historia de un significado, pero no la historia en general, sino la historia específica en una tradición literaria particular. Incluso en este punto, la noción misma de tradición es significativa en la medida que es una forma en que hombres y mujeres van formando y transmitiendo un significado, una experiencia común a todos ellos.

“En realidad, Mill reúne opiniones y las agrupa arbitrariamente, en vez de prestar atención a la oposición de valores generada por diferentes órdenes de experiencia, que surgen de diferentes modos de vida. En este punto, no está en absoluto cerca de ningún tipo de realidad vivida.”⁴⁵

Volviendo específicamente sobre el tema del registro de la experiencia, es importante destacar que para Raymond Williams este registro no se limita ni a la escritura, ni mucho menos a la literatura:

“(…)…las maneras en que podemos recurrir a otra experiencia son más variadas que la sola literatura. Cuando buscamos una experiencia formalmente documentada, acudimos no sólo a la rica fuente de la literatura, sino también a la historia, las edificaciones, la pintura, la música, la filosofía, la teología, la teoría política y social, las ciencias físicas y naturales, la antropología y, a decir verdad, a todo el corpus del saber. También apelamos, si somos prudentes, a la experiencia que se registra de otra manera: en las instituciones, modales, costumbres, recuerdos de familia. La literatura tiene una importancia vital porque es a la vez un registro formal de la experiencia y asimismo, en cada obra, un punto de intersección con el lenguaje común que, en sus grandes conexiones, se perpetúa de diferente manera.”⁴⁶

Esta reserva es crucial en la medida que la literatura queda desbancada como espacio privilegiado, diferencial y excluyente, en el cual la experiencia puede ser captada y conservada. Cualquier lugar privilegiado a la literatura como reserva y resguardo de la tradición, de la experiencia, como lo sería en el legado de F. R. Leavis, le queda negado. En Raymond Williams, la literatura comparte ese atributo con un sinnúmero de prácticas culturales y artísticas. Ello no impediría considerarla como un punto de referencia para comprender los significados de la experiencia social. Por ejemplo, estudiando los registros que en ella encontramos de los diferentes sentidos de la palabra cultura, objeto al cual es dedicado *Culture and Society*, nos acercamos al registro de nuestras reacciones compartidas ante los cambios sociales más globales:

⁴⁵ Idem., p. 56.

⁴⁶ Idem., p. 272.

“La historia de la idea de cultura es un registro de nuestras reacciones mentales y sentimentales al cambio de condiciones de nuestra vida común. El significado que damos a la cultura es una respuesta a los sucesos que los significados que atribuimos a la industria y a la democracia definen con mayor evidencia. Pero las condiciones fueron creadas y modificadas por los hombres. El registro de los acontecimientos está en otra parte, en nuestra historia general. La historia de la idea de cultura es un registro de nuestros significados y nuestras definiciones, pero éstos, a su turno, sólo han de entenderse dentro del contexto de nuestras acciones. (...) La idea de cultura es una reacción general a un cambio general y fundamental en las condiciones de nuestra vida en común.”⁴⁷

De modo que la literatura sólo puede ser entendida como una especie de receptáculo de experiencia en la medida que se comprenda que tal depósito tiene no sólo la función de recibir y almacenar, sino también de conducir y vehiculizar, de hacer posible. Si tuviera que proponer una imagen, la literatura, como otras formas culturales, no sería más que un recodo bastante tumultuoso en la corriente general de la experiencia social. Una forma en la que sólo efímeramente podemos captar condensación, un significado, de la misma. Tan pronto la captamos, es modificada, sin por ello perder toda continuidad.

Esta cuestión remite, asimismo, a otro problema que se debe anotar. Se trata de asociada a la noción de cultura está su facultad de poder captar, a través de su estudio, la totalidad social. Es claro que el mismo proyecto intelectual de Raymond Williams, tal como lo indica María Elisa Cevasco, puede ser pensado como una búsqueda de nuevas formas de analizar la cultura, vista ésta como un camino para pensar la totalidad social.⁴⁸ Se trataría, en suma, de estructurar un punto de vista teórico que permita establecer cómo se producen las uniones entre aquello que designan los términos cultura y sociedad. De forma tal que una teoría de la cultura habilitaría el estudio de las relaciones específicas como parte de una totalidad, un modo de vida global y completo.

Sin embargo, este énfasis en la totalidad (*wholeness*), es criticado por quienes plantean que dicho concepto apunta hacia la unidad del ser humano y que por medio de ésta Raymond Williams estaría reproduciendo la idea regulativa contenida en el discurso sobre la cultura. Donde el humano representativo es aquel que de manera más aproximada, aunque nunca enteramente, se acerca a la totalidad. De allí que, por medio del postulado de la totalidad, se estaría reproduciendo la división del sujeto en parcialidades. El argumento puede extenderse, asimismo, a todas aquellas visiones donde el ser humano se ve como alienado de sí mismo. En esta lectura, Raymond

⁴⁷ Idem., p. 314.

⁴⁸ Cevasco, María Elisa, *Para leer...*, op.cit., p. 148.

Williams quedaría atrapado dentro de los presupuestos de la misma tradición que quiere problematizar: cultura.⁴⁹

En mi evaluación, en todo caso, si bien habría que atender a estas críticas, el aporte de Raymond Williams a subrayar no es tanto la capacidad de la cultura de captar la totalidad social, y los supuestos que entrarían subrepticamente con ello, sino más bien su énfasis en las determinaciones formales de la cultura. La novedad de Raymond Williams es que la experiencia sólo puede ser captada partir de las formas culturales en que se expresa. De hecho, el que exista una especie de experiencia amorfa, bien incomunicable, bien que sólo el crítico puede captar y resguardar se presenta como una de las paradojas de la experiencia. Frente a ello se debe reconocer que en éste énfasis en la dimensión formal de la experiencia, es decir, en el reconocimiento de la potencia de todas las formas culturales para dar cuenta de la experiencia social, hay un auténtico aporte de Raymond Williams. En mi parecer, esa es la productiva consecuencia teórica de destronar a la literatura del exclusivismo en que la había situado la tradición. Y no sólo F. R. Leavis sino toda la tradición cultural inglesa, desde M. Arnold en adelante. Esa es la conclusión radical que sacó Raymond Williams del estudio de esa tradición, a pesar de que pueda haber quedado atado a algunos de los supuestos que acarreaban sus términos. Apropiación que empieza en *Culture and Society* y que nunca da por cerrada. Tales consecuencias no le impidieron, sin embargo, apropiarse de otro de los términos claves de tal tradición, la experiencia, reconfigurándolo radicalmente.

Éste camino específico para tematizar la experiencia le permite, por caso, enfocarse en el análisis de determinadas formas culturales, entendidas estas como determinadas condensaciones de la experiencia social. De modo que no alcanza con especificar que el lenguaje da cuenta ya de la experiencia, ni que conforma a los significados, ni que estos se articulan en conjuntos de enunciados que encontramos en la forma pragmática de una literatura, ni siquiera en la forma cultural de una tradición. Para poder captar las particularidades de la experiencia social habrá que detenerse en las formas culturales concretas, situadas históricamente.

Siguiendo este aporte de Raymond Williams, a continuación ejemplifico tres de estas formas culturales específicas: la novela, el teatro y, por último, me referiré a lo que él llamó la experiencia trágica. Luego continuaré con otra unidad de análisis de la experiencia, aún más concentrada si se quiere, las estructuras del sentimiento.

4.1. NOVELA

Para reflexionar sobre la forma novela como estrato de experiencia, bien vale la pena enfocarse en *The English Novel from Dickens to Lawrence*,⁵⁰ el cual reúne una serie de

⁴⁹ Cf. Lloyd, D. and Thomas, P., "Culture and Society or 'Culture and State'?", *Social Text*, n° 30, 1992, p. 31.

conferencias sobre historia de la literatura inglesa que Raymond Williams dictara en la Universidad Cambridge durante los años sesenta. Su importancia radica en que allí aplica sistemáticamente lo que se podría llamar su método de la experiencia –o la experiencia como método- a un conjunto delimitado de obras y autores, unificados no en torno a cuestiones generacionales o temáticas, sino alrededor de un eje formal, la (forma) novela. Vale aclarar que con la expresión método de la experiencia quiero indicar que la noción de experiencia es algo así como la guía conceptual que recorre toda la obra de Raymond Williams y que le permite unificar, como se vio antes, una forma de pensar la realidad y una forma de actuar en la misma. Y a partir de este conjunto desarrollar, también, una metodología, es decir una serie de conceptos y procedimientos heurísticos: en este caso particular, pensar la novela como una innovación formal que indicaba, ante todo, una modificación en la experiencia social. De hecho, los libros que publicó entre *The Long Revolution* (1961) y *The Country and The City* (1974) fueron todos de este tipo, referidos a sucesivas formas culturales específicas, novela, teatro, tragedia, televisión y las distintas formas de comunicación social, como la publicidad, formas específicas de encarnación de la experiencia social.

Lo que primero llama la atención de Raymond Williams es un periodo de tiempo específico, los veinte meses transcurridos entre 1847 y 1848, donde se publicaron *Dombey and Son* (Charles Dickens), *Wuthering Heights* (Emily Brontë), *Vanity Fair* (William M. Thackeray), *Jane Eyre* (Charlotte Brontë), *Mary Barton* (Elizabeth Gaskell), *Tancred* (Benjamin Disraeli), *Town and Country* (Frances Trollope) y *The Tenant of Wildfeld Hall* (Anne Brontë), periodo que marcaría una ruptura, la imposición de la novela como forma dominante, y un quiebre generacional. Para él, este breve periodo marcará la emergencia de una nueva forma de conciencia que se relaciona con el establecimiento, también novedoso, de un nuevo modo de vida que estaba teniendo lugar en Inglaterra: cambios sociales, políticos, económicos y hasta demográficos, con nuevas instituciones educativas y culturales. Una crisis y un nuevo modo de leerla: “De muchas y muy variadas maneras, una generación de escritores encontró en sus propias manos la clave de formas que encarnaban la respuesta a experiencias nuevas y distintas pero, aun así, comunes a todos.”⁵¹

La explosión de la novela, como forma literaria específica, se relacionaría con el aumento de los lectores, lo que, asimismo, se vinculaba con los cambios en la industria de la impresión, la prensa, el mercado editorial; en suma, el surgimiento de un nuevo público lector. Pero para Raymond Williams la emergencia de la novela no es un caso de oferta y demanda, el surgimiento de una industria, sino un resultado directo de la crisis de la vieja sociedad, de modo que existía la “necesidad de experimentar nuevas maneras de conocimiento...”⁵² No se trata simplemente de que el contexto (social,

⁵⁰ Williams, Raymond, *Solos en la ciudad...*, op. cit.

⁵¹ Williams, Raymond, *Solos en la ciudad...*, op. cit., p. 10.

⁵² Idem., p. 11.

político, etc.) actuara como un molde, sino que en ésta formulación el impulso provenía de una lugar diferente.

“... una crisis de la experiencia, muchas veces sentida y soportada personalmente, que al mostrarse en las novelas constituía mucho más que una mera reacción a los moldes conocidos, existentes y admitidos. Era parte del trabajo creador; se trataba de un descubrimiento hecho a solas, en la mesa de escribir; una transformación e innovación que una generación moldeó a partir de lo que parecía separar la obra de la experiencia.”⁵³

Por medio de estas novelas se incorporaron nuevos sentimientos, personas y relaciones, más que un reflejo pasivo de la sociedad y su decurso, ayudaron decisivamente a definirla. Es decir, no sólo dan cuenta de una experiencia sino que la forman activamente.

“No eran la sociedad y sus crisis lo que producía las novelas. La sociedad y las novelas (...) provenían ambas de una experiencia urgente y variada que todavía carecía de historia; que carecía de formas y momentos significativos, hasta que, directamente, las acciones de los hombres los crearon.”⁵⁴

Esta acción creativa es la misma escritura de estas novelas, pero aquí vale la pena retomar aquella definición que se indicó cuando se definía el lenguaje y la comunicación: una experiencia debe describirse para poder realizarse. De modo que el sólo acto creativo de la escritura no basta para realizar la experiencia, esto sucederá completamente en el momento de la lectura, de la recepción, la experiencia se convierte así en un proceso social más complejo que la puesta en palabras.

La periodización propuesta por Raymond Williams, que comienza con Charles Dickens y termina con D. H. Lawrence, tiene que ver con otro término clave, la idea de comunidad y la búsqueda de su significado en el medio de esta nueva experiencia, que él encuentra como dominante en este período. Las mutaciones sociales en curso, en toda su amplitud y complejidad, son ubicadas como “experiencias subyacentes,”⁵⁵ sin embargo esto no implica únicamente un proceso, digamos, subterráneo, sino también consciente.

Los grandes cambios no sólo alteran lo visible, lo externo, de las instituciones a los paisajes, sino los sentimientos, las experiencias interiores y las identidades. “Tales factores de cambio subyacen a cualquier imaginario de la época.”⁵⁶ La novela se constituye, entonces, tanto en un nuevo medio de exploración como de percepción. A pesar de apoyarse en sus predecesores, la nueva generación de escritores debía crear,

⁵³ Idem., p. 11-12.

⁵⁴ Idem., p. 12.

⁵⁵ Idem., p. 13.

⁵⁶ Idem., p. 13.

a partir de sí misma, formas que se adecuaran a la experiencia. Se trataba de “construir para la experiencia humana un sitio desde el cual juzgar –totalmente, no de manera incidental- la sociedad que formaba y cambiaba a la vez.”⁵⁷ Surgía tanto una novela del cambio social, en el sentido de dar cuenta del mismo, como de la valoración de este. La novela, en términos formales, en ruptura con su precedente de la novela histórica, que miraba a la Edad Media como espectáculo, se convierte en “historia contemporánea.” De modo que el realismo, que sería una forma de hacer “historia reciente,”⁵⁸ sería una verdadera historia contemporánea.

“La novela adquirió importancia central para la verdadera índole de la época cuando se convirtió en historia, historia contemporánea: historia de la sustancia, del proceso, de la interacción entre la vida, de la interacción entre la vida pública y la vida privada.”⁵⁹

Hay así una asimilación de historia y ficción que pondría muy incomodo a más de algún historiador. Una asimilación que implica que no hay una forma privilegiada de acceso a la experiencia. No hay una oposición entre disciplinas, historiografía por un lado, literatura por otro, las cuales representarían no sólo formas diferenciales de acceso a la experiencia sino también áreas de experiencia diferentes. En todo caso lo que hay es una puesta en tensión de tal separación. De ahí que la elección de Raymond Williams por la literatura sería más bien una especie de accidente epistemológico, en todo caso una opción metodológica y no una elección sustantiva, una diferencia que remita a espacios radicalmente separados.

La asimilación de historia y literatura tensiona otra división sustantiva: la historia como terreno de lo real y lo literario como el de lo ficcional, lo creativo, lo emocional y lo meramente imaginario. En este punto es crucial retomar la idea de que la experiencia, al menos en la concepción de Raymond Williams, es una vía privilegiada para acceder a lo social en tanto totalidad. Y aunque uno pueda reconocer la abstracción que esto representa y la limitación que conlleva, tiene la ventaja de que implica que no hay un orden de saber que tenga un privilegio por sobre otro para poder dar cuenta de la experiencia.

En las novelas de mitad del siglo XIX hay también, como gesto creativo, un volver hacia los propios orígenes, hacia las propias circunstancias, un gesto que implica un uso de la imaginación histórica desde la cual estos escritores habrían podido comprender desde su propio tiempo las crisis de su propio pasado inmediato: los primeros movimientos obreros y sus luchas, la crisis financiera y la especulación, que se sumaban a la compleja herencia de su generación, compuesta de elementos materiales y espirituales.

⁵⁷ Idem., p. 14.

⁵⁸ Idem., p. 15.

⁵⁹ Idem., p. 14.

Historia reciente, contemporánea, por un lado, la comunidad, por otro. Ambos elementos son centrales. Las novelas, sostiene Raymond Williams, son, en cierta medida, comunidades que se pueden captar como tales, se pueden conocer. Esta posibilidad de conocimiento radicaría en un método de composición que da por garantido vínculos y relaciones sociales, y sus formas de entenderlo, un método que remite una experiencia social compartida. El desafío fundamental de la nueva generación era, en todo caso, que muchos elementos se habían conjugado para destruir esa confianza, sobre todo la ruptura de la confianza de poder conocer la relación entre lo íntimo, o personal, y lo más general, su vínculo con la sociedad y viceversa. Una nueva experiencia de la que no se podía dar cuenta. Se establece así una “crisis de la comunidad cognoscible”⁶⁰, íntimamente relacionada a las mutaciones que se producían entre las comunidades y su entorno. Ya en el Romanticismo esta crisis se hacía patente, dice Raymond Williams, entonces, el problema va yacer justamente allí, entre aquello que se desea convocar y aquello que necesita ser conocido.

“El problema de la comunidad cognoscible resulta así no sólo cuestión de expansión y complicación físicas. Constituye también, desde el principio, un problema de perspectiva y de conciencia. En este punto preciso se entrelaza con los métodos derivados de la nueva conciencia histórica: el sentimiento nuevo de una sociedad que no es sólo soporte sino creadora activa y también activa destructora de los valores y los vínculos de las personas.”⁶¹

Por ejemplo, en Charles Dickens lo central es que, a nivel de la cultura popular, en sus novelas se puede encontrar un plano muy difícil de captar, ciertos ajustes, renunciaciones, ilusiones, fantasías, experiencias socialmente compartidas, que sin embargo presentan no pocos problemas críticos:

“Verdaderamente auténticos desde el punto de vista de la amplitud de su representación, son sin embargo inauténticos en el sentido de que se muestran incapaces de revelar verdaderos intereses y problemas sociales y sirven, además, para impedir que otras formas artísticas los revelen.”⁶²

Y más adelante agrega:

“Lo central de nuestro argumento reside en que Dickens podía escribir un nuevo tipo de novela –una ficción, la única capaz de aprehender un nuevo tipo

⁶⁰ Idem., p. 17. El tema de la permanente y sistemática apelación a la noción de *comunidad* por parte de Raymond Williams, y los distintos sentidos en ella presente, ha sido tratado con cierta sistematicidad por el Christopher Prendergast (Cf., *Cultural Materialism*, op. cit., p. 22 y ss.) en el contexto de su oposición y rechazo al ‘proyecto moderno’. Algunos de los problemas que trae dicha apelación ya fueron indicados y volveré sobre la dimensión política de los mismos en el Capítulo V.

⁶¹ Williams, Raymond, *Solos en la ciudad...*, op. cit., p. 29-30.

⁶² Idem., p. 34.

de realidad- justamente porque compartía con la nueva cultura urbana popular ciertas experiencias y respuestas decisivas.”⁶³

El punto es que el método creador de Dickens, dice Raymond Williams, llega a desprenderse de esa nueva realidad, de esa experiencia inédita y sin precedentes, un método que es su experiencia misma. Singularmente capaz de expresar y dar cuenta de la experiencia de la vida en la nueva ciudad. Por ejemplo el ‘caminar por una vereda atestada de gente’ sería una representación enteramente nueva de su época y en su época, que indicaba hasta cierto punto un drama existencial, una representación que para nosotros, agrego, se ha vuelto absoluta y universalmente convencional, repetida al infinito no sólo en centenares de libros, sino en el cine y la televisión, una auténtica metáfora de la vida contemporánea.

Una escritura que también logra recrear vínculos, relaciones y confesiones, un reconocimiento que es también la creación de una conciencia. Por ejemplo, ‘las casas, todas iguales, de una calle, un vecindario obrero’, una imagen que muta, también para nosotros, en la foto del bloque de departamentos, en una villa miseria, o en una fachada afrancesada, con casas con altos postigos, rotos o brillantes, un barrio privado o un *country club*, imágenes, todas, que significan algo... porque remiten, si Raymond Williams está en lo cierto, a una experiencia social, común. Una manera consciente de ver y mostrar, tanto que la ciudad aparece al mismo tiempo como hecho social y como paisaje humano: “Se dramatiza una estructura del sentimiento extremadamente compleja.”⁶⁴

En el caso de Charlotte y Emily Brontë, lo que Raymond Williams destaca es la intensidad del sentimiento evocado, específicamente la pasión. Lo que en este orden de experiencia se mantendrá unificado, la pasión social o política con la pasión amorosa, con el correr del siglo se volverá opuesto. La crítica social a la intimidad psicológica, la respuesta a la pobreza y la desigualdad a las dificultades del amor, aparecen todos unificados en un modo de experiencia, una conexión directa entre el deseo y la pasión, la privación y la opresión, no una separación y fragmentación.

Con esa exacerbación de la pasión individual, del amor absoluto, lo que se pone en discusión sería más bien la dimensión misma de las relaciones humanas, una dimensión que entraba en coalición con el sistema social emergente, el capitalismo industrial. Lo que en los románticos, dice Raymond Williams, en William Blake o John Keats, en Percy B. Shelley o Lord Byron, aparecía como subterráneo, como imágenes góticas, las hermanas Brontë lo hicieron aparecer como pasión, de forma directa. A esa exposición de la pasión se contraponía, en la experiencia victoriana, una educación de los sentimientos, la imposición de una sobriedad, una rigidez, acompañada de la negación de la afectación, tanto en hombres como mujeres.

⁶³ Idem., p. 35.

⁶⁴ Idem., p. 41-42.

Una masculinización que obligó que cuatro de las novelistas más destacadas de la generación –las tres hermanas Brontë y Mary Ann Evans- usaran seudónimos masculinos. El tema de la pasión, la relación entre lo individual, personal o particular, y lo social o general, es decisivo en tanto su tratamiento implica una cuestión de experiencia. No se trata de que la literatura retrate o represente, tal o cual problema social de la época, sino que esa experiencia social penetra de tal punto lo individual que una cosa no se puede separar de lo otra.

“Lo que no se comprende es que la experiencia social, justamente porque es social, no necesita mostrarse exclusivamente en formas abiertas y públicas. Debido a su carácter de realidad social, está en la base y penetra todo tipo de relación de cualquier clase que sea. Comprender las transformaciones históricas no significa ponerse a buscar hechos públicos directos y reacciones a ellos. Cuando existe una ruptura histórica real no tiene por qué mostrarse en una huelga o un episodio de revueltas luditas, en el que un artesano destroce una máquina. Puede surgir, tan radical y auténtica como en esas, en todo aquello que, aparentemente, alude sólo a experiencias personales o familiares.”⁶⁵

El hecho de que la experiencia social sea siempre una experiencia de la totalidad no anula la experiencia inmediata (vg. la experiencia del amor entre Cathy y Heathcliff en *Wuthering Heights*), el sentimiento recíproco, una relación y “un tipo vínculo que no se recibe sino que más bien se da, como algo absoluto, anterior a todo, anterior incluso a la palabra.”⁶⁶ Sin embargo ese amor frustrado, traicionado, también remite a otra experiencia inmediata, central tanto en la novela como en la época, que no necesita ser traducida, una experiencia inmediata que se ha vertido bajo el término negativo de alienación.

Si de Charles Dickens a D. H. Lawrence la novela realista se confunde con la historia contemporánea, por su vinculación con la experiencia común, de ahí en adelante hay también una nueva especialización, forjada en parte por la tradición de la crítica literaria inglesa. Una propuesta de que la novela ha de alejarse conscientemente, en lo sucesivo, de ese involucramiento con la experiencia social, común. Una afirmación en torno a que estas cuestiones tratadas por las novelas industriales no entraran dentro del estilo aceptado. Como en Virginia Woolf, en la que Raymond Williams encuentra cierto desprecio por lo cotidiano, un rechazo a estas formas de conciencia en tanto se asimilan a las sensaciones.

“... la conciencia, la conciencia real, no viene pasivamente como la describe Woolf, como una lluvia de impresiones, sino que lo que aprendemos, lo que

⁶⁵ Idem., p. 77.

⁶⁶ Idem., p. 79.

hacemos en el marco de nuestras relaciones reales, que incluyen a nuestras madres, nuestros padres y nuestras tiendas.”⁶⁷

Reservar la novela para algo distinto de lo cotidiano, lo cual ya nos es informado por una multiplicidad de nuevas formas, es justamente el tipo de especialización que Raymond Williams rechaza y que la tradición ha tratado de fijar como canon de la novela.

“Muy pocos de nosotros vivimos ahora en el modo en que mucho de nosotros leemos. Quiero decir que esto es así si nos concebimos formados por una conciencia y unas partes separadas que pertenezcan a la historia cotidiana y oficial. Como he señalado antes, las frases nos esperan: se dice que por un lado existe *esa* vida pública, social, sociológica y, por otro, *esta* vida, la que importa, personal y privada.”⁶⁸

Esa misma separación opera como una fuente de nuevas experiencias, de nuevas formas de comunicación y escritura, de modo que la especialización no sólo separa y obtura, sino también habilita y permite. (Lo cual, en parte al menos, no es suficientemente notado por Raymond Williams) El teatro, la radio, el cine y la televisión, sumados a la publicidad y la prensa, indicarían claramente que desde principios del siglo XX la novela no es la forma dominante, nuevas experiencias implican nuevas formas culturales, de modo que “lo que encuentra y construye la forma es la experiencia.”⁶⁹

“Es significativo, además, que mediante su estudio se reconstruya una historia que sin ellas no hubiera quedado registrada: porque es parte de la historia de unas gentes que, si éstas novelas no se hubieran escrito, seguirían siendo del todo y palpablemente inadecuadas para la representación. Una vez leídas estas novelas, suena diferente lo que se nos cuenta de la historia de las ideas y de la historia en general de la sociedad. Porque allí se encuentra, más

⁶⁷ Idem., p. 224.

⁶⁸ Idem., p. 225.

⁶⁹ Idem., p. 226. En “Notes on English Prose: 1780-1950” (1969) reitera el argumento en torno a que la escritura es una forma de registro de la experiencia y anticipa lo que se desarrolló en este apartado: que los cambios en las formas y convenciones de la escritura representan cambios en la experiencia social. La novela representó un cambio decisivo. Incluso, al mismo tiempo que se da el paso del verso a la novela, mediados siglo XVII, como forma preponderante de literatura, Raymond Williams registra otros cambios en la forma que indicaban cambios de experiencia. Tal es el caso de la prosa política, alrededor de la cual plantea que los nuevos sentimientos políticos no encontraban formas sociales adecuadas para expresarse, de ahí la emergencia de formas como las Cartas Abiertas, entre otras. Un cambio de forma que es también un cambio de escritura, de lenguaje, es el encarnado por Charles Dickens: “Podemos entonces ver más claramente lo que Dickens está haciendo: más que dar un viejo estilo a una nueva experiencia, está alterando, transformando toda una forma de escritura”. (p. 93) Las profundas modificaciones en las convenciones expresan, no sólo en este autor sino en el conjunto de la novelística victoriana, un cambio en la forma de experimentar a los otros y al mundo, un cambio en la forma de ver. Cf., Williams, Raymond, *Writing in society*, London, Verso, 1983; p. 73 y ss.

profundamente y antes que en ningún otro registro de la experiencia histórica, el sentimiento de lo problemático en la identidad, la comunidad y en las relaciones cognoscibles.”⁷⁰

No se trata de que la sociedad haya producido las novelas, esto no es lo sugerido, de hecho, indica Raymond Williams, lo que se llama ‘sociedad’ es una composición de registros y, como tal, encaja en un nivel en si mismo especializado, como conocimiento superestructural. No se trata de eso.

“En cambio, mientras la sociedad está viva, mientras es vivida, éstas novelas constituyen los nervios, la sangre, las fibras de su experiencia. En toda sociedad viva este milagro tiene lugar: en realidad para una filosofía o una estética degradada sólo puede ser un milagro. Ese milagro es la vida como un todo, en un espacio y un tiempo determinados, que habla desde su propia unidad y sin embargo comunica una experiencia común a través de una obra verbal, en un lenguaje compartido que a través de su desarrollo mantiene lo propio y también conserva lo común, siempre en conexión con los otros.”⁷¹

Dejando de lado cierto privilegio de la forma novela y de la escritura, que Raymond Williams estaría introduciendo subrepticamente, contradiciéndose con otros énfasis, lo más importante para esta tesis es la identidad entre modificación de las formas y la modificación de la experiencia. Algo que estoy tentado a reconocer como una medida objetiva de la experiencia, la posibilidad de una metodología de la experiencia. Con ello quiero destacar el hecho de que esta aproximación a la experiencia, al situar la misma bajo un criterio alrededor del cual podemos encontrar y construir testimonios, la modificación y emergencia de formas culturales, permite escapar de cierto intuicionismo subjetivista de la experiencia, escapar del privilegio en el que el autor (Raymond Williams por caso) tiene construye performativamente la experiencia. Se puede transformar una obra (cultural) cualquiera en un testimonio de la experiencia, efectivamente. Pero no bajo cualquier criterio, solo bajo el criterio de las modificaciones formales.

⁷⁰ Williams, Raymond, *Solos en la ciudad...*, op. cit., p. 226-7.

⁷¹ Idem., p. 227. En sus trabajos sobre televisión remarca que esta relación entre contenido y forma no es otra que las de las formas del comprender y la experiencia. Allí plantea que la mayoría de nuestro vocabulario habitual, corriente, que sirve para responder y describir, ha sido formado por la experiencia de eventos discretos. Sostiene que hemos desarrollado formas de responder a un libro particular o a una obra en particular siempre apoyandonos en nuestra experiencia de otros libros y otras obras. De manera que podemos ir a una reunión pública, a un concierto, o a un espectáculo deportivo, llendo a estos con otras experiencia similares y retornar de estos con otra experiencia, sin olvidar que los eventos específicos son ocasiones comunes, que delimitan sus propias condiciones y respuestas. De modo que Williams concluye que: “Nuestros más generales modos de comprensión y juicio están íntimamente vinculados a estas clases específicas y aisladas, a estas temporarias temporarias formas de atención.” Cf., Williams, Raymond, *Television: Technology and cultural form*, London, Routledge, 2003 (1974), p. 87.

Captar la experiencia ya no sería ni una facultad especial que no se sabe cómo ni cuándo adquirió el intérprete de la experiencia, ni tampoco un atributo sustantivo de una forma cultural específica, la literatura por caso, que el crítico puede captar por estar entrenado en sus secretos. Situar la experiencia en el plano de las formas permite, por decirlo de algún modo, construir una metodología, común y accesible a cualquier mortal, que permite articular vínculos entre las formas culturales y sus contenidos, por un lado, y su situación histórica específica, por el otro. Permite historizar la experiencia en la medida que la modificación de las formas culturales es algo que se puede situar, se puede historizar, temporalizar. Y temporalizar las formas permite, al mismo tiempo, remitirlas al contenido de experiencia que hay en ellas. Permite remitirlas al proceso cultural que las habilita como formas socialmente significativas, es decir, habilita apreciarlas como portadoras de experiencia.

Como se trató de mostrar en este apartado, la forma novela me permitió ampliar y precisar este enfoque formal de la experiencia. El apartado siguiente, referido a la forma teatro insiste sobre el mismo punto, ilustrando que la novela de por sí carece de cualquier privilegio intrínseco para poder dar cuenta de la experiencia.

4.2. TEATRO

Otro ejemplo de esta forma de tratamiento de la experiencia, asociada a las formas culturales, es la tematización que realizara Raymond Williams en torno al teatro (*drama*). Como se indique antes, la noción de experiencia tiene un papel preponderante para su concepción de la literatura, pero literatura, como se indicó, no se restringe a un tipo especializado de escritura ficcional, la prosa por caso. Tal es así que en *Drama, from Ibsen to Eliot*⁷² se propone realizar una reconsideración crítica de la escritura dramática, centrándose en algunas de las obras teatro escritas en los cien años que van de 1850 a 1950, especialmente de lo que se dio en llamar el teatro naturalista,⁷³ como así también el momento en que esta corriente se toca con el expresionismo,⁷⁴ o bien se rebela contra el naturalismo en la forma de una vuelta al teatro en verso.

⁷² Williams, Raymond, *Drama, from Ibsen to Eliot*, London, Chatto & Windu, 1965.

⁷³ El naturalismo es un movimiento estético que buscaba la reproducción de la realidad de la manera más fiel posible, dejando de lado los adornos poéticos y estilísticos, lo que lleva adelante por medio de decorados barrocos, ultra detallistas y realistas, asimismo trata de reproducir las formas de hablar vernáculas y naturales, dejando de lado convenciones como la 'cuarta pared', los decorados pintados, los soliloquios y los apartes, entre otros. Buscaba, ante todo, una reproducción simétrica de la realidad. Cf. "Naturalismo", Manuel Gómez García, *Diccionario Akal del Teatro*, Madrid, Akal, 2007, p. 586-87.

⁷⁴ Se entiende al expresionismo como una reacción contra el naturalismo que busca recuperar aquellos aspectos del hombre no contaminados por la civilización, cf. "Expresionismo", Manuel Gómez García, op. cit., p. 299.

Es importante destacar que Raymond Williams traza en este trabajo explícitamente una filiación teórica con la crítica literaria inglesa, la cual trata de enfocarse, dice, en juicios sobre los textos y no tanto en estudios históricos u observaciones generales: es lo que se conoce en Inglaterra como *practical criticism*. Dicha corriente habría empezado con T. S. Eliot, I. L. Richards, F. R. Leavis, William Empson y John Middleton Murry en relación a la poesía y fue desarrollada específicamente por F. R. y Q. D. Leavis en relación a la novela. En el teatro, excepto algunos intentos aislados, la utilidad de esta forma de llevar adelante la crítica literaria habría permanecido sin probarse y este trabajo, dice Raymond Williams, debiera entenderse como un experimento en ese sentido.⁷⁵

En tal sentido, la primera tarea que emprende Raymond Williams es defender la pertenencia de la crítica literaria para el análisis de la obra dramática, el texto teatral. Lo cual no quiere decir que otras consideraciones específicas, por ejemplo sobre la puesta en escena, no sean pertinentes para el análisis global de aquella. Pero lo significativo aquí, es que ofrece una definición de literatura que excede la limitación de esta a un sólo forma, la novela, por caso.⁷⁶ El teatro debería ser incluido bajo esta ampliación, con la particularidad de que esta forma de comunicación, en tanto obra literaria, es siempre un producto controlado de un autor singular pero el cual, en su forma teatral, se transforma en plural. Plural como la novela, aunque de forma diferencial, ya que su sociabilización es más directa, por así decirlo. Su forma social es más intrínseca. El drama sería, de ese modo, y como se verá en seguida, tan historia contemporánea, como la novela en prosa.

Esa demarcación le sirve a Raymond Williams para rechazar que la idea de que la crítica de la obra teatral se deba desarrollar por medio de categorías tales como argumento, acción, incidente, situación, personaje, personalidad, etc., todos ellas abstractas en el sentido que no son respuestas primarias a las palabras escritas o habladas, sino formulaciones subsecuentes, partes desmembradas de una respuesta total. El peligro sería que estas abstracciones –como en el caso del argumento y el personaje en la forma novela- devengan en absolutas, que se transformen en el punto de partida de la investigación crítica. Tal reserva está puesta al servicio de una defensa de la experiencia que estaría contenida y sería transmitida por medio de las palabras y que, en la obra dramática, aparece como una totalidad, tanto en la intención del autor como en la performance de la obra.

⁷⁵ Para un recuento crítico de esta corriente revisar ensayos de Paul H. Fry sobre I. A. Richards y de Mitchell Bell sobre F.R. Leavis. Cf. A. Walton Litz, et.al., (eds.), *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. 7: *Modernism and New Criticism*, Londres, Cambridge University Press, 2000; pp. 181 y ss. y pp. 389 y ss. Esta monumental obra de nueve volúmenes, editada entre los años 1990 y 2001, es una herramienta imprescindible para comprender los vaivenes intelectuales de las escuelas de la crítica literaria occidental, desde los clásicos griegos hasta el posestructuralismo y las corrientes contemporáneas. Como muchas obras de la Cambridge University Press, para bien o para mal, ella misma ha forjado un nuevo canon.

⁷⁶ Cf. Williams, Raymond, *Drama...*, op. cit., p. 14.

La conexión entre literatura y experiencia también emergería como una relación del escritor consigo mismo. Este escribe acerca de aquello que tiene algún significado para él y le parece importante en su experiencia de vida general. De forma tal que elegiríamos relatos, historias, sostiene Raymond Williams, porque representan aspectos de experiencia que, aunque sumergidos en sus conexiones, son relevantes para nuestra propia experiencia. Sin embargo este nivel puede permanecer oculto tanto para la mayoría de los lectores como para los autores y aún cuando puede ser notado, sólo es parcialmente comprendido. De modo que la experiencia contenida en el acto de escribir, o de leer, de querer decir y de pretender interpretar, tiende a permanecer ajeno para los sujetos específicos de la comunicación. Sin embargo, el contenido de experiencia se revela como presente y relevante a partir del propio acto de comunicación: si una obra nos dice algo es porque contiene una experiencia común, compartida, entre al autor y el lector. Eso es lo que volvería significativa una obra.

Siguiendo a T. S. Eliot, Raymond Williams intenta establecer una conexión entre las emociones y los sentimientos, por un lado, y la obra literaria y sus formas específicas, en este caso el teatro (la trama, el personaje, la idea principal), por el otro. En esta relación puede haber un primer sentido, según el cual estas formas llegan a funcionar como una fórmula para la expresión de la experiencia del artista. Hay también un segundo sentido en que estas formas literarias de la obra pueden servir como un precipitante del artista, es decir, usos literarios a través de los cuales el artista, en virtud de su unión con su actualidad, es capaz de hallar una forma o patrón, siempre provisional, de experiencia social (de la que es partícipe). La diferencia entre estos dos sentidos estaría en que el primero, propuesto por T. S. Eliot, supondría cierto orden – primero comprender la emoción y luego hallar su forma de expresión objetiva- y el segundo, en cambio, sugeriría que hallar el correlato objetivo de una emoción puede ser el acto final de la evaluación de una experiencia particular que, aunque no completamente comprendida, su modo de expresión puede ser encontrado.⁷⁷

Continuando con su defensa del carácter literario de la obra dramática, Raymond Williams intenta establecer nuevos cánones para la crítica del mismo, cánones en términos de experiencia, por los cuales, desde su punto de vista, el teatro no podía ser disociado de la literatura. Más específicamente está interviniendo en el debate en torno al abandono del naturalismo propuesto por T. S. Eliot. Polemiza en torno al papel del argumento y, sobre todo, del personaje, porque se opone a la disociación de los elementos de la performance actoral y de los elementos literarios. La consistencia de la propia obra, la unidad de los distintos aspectos, no podría ser comprendida de manera aislada, como un asunto bien de argumento, textual, bien de puesta en

⁷⁷ Cf., *Idem.*, p. 17.

escena, de representación, o de cualquier otro elemento aislado, sino más bien que la consistencia sería la consistencia del patrón o estructura de experiencia.⁷⁸

De esta manera propone erigir la experiencia, bajo esta forma específica, como criterio valorativo de la crítica. Ese patrón o estructura de experiencia sería la forma en que el artista, en virtud de su vinculación con su propia actualidad, es capaz de encontrar una forma literaria. Una que no sólo hiciera que se pudiera conectar con su propia experiencia sino que esta se volviera significativa para otros, el público o el lector, los cuales pueden, incluso, significar sus propias experiencias a partir de esta forma teatral. Proceso que, de conjunto, puede o no llegar a ser consciente, tanto del lado del artista como del público-lector.

En este sentido, una de las innovaciones más significativas del naturalismo, según Raymond Williams, fue el cambio de verso a prosa en la obra teatral. Un cambio que resultaría significativo en tanto representa una modificación en el lenguaje y en el sentimiento. En cuanto a los sentimientos el teatro moderno (naturalismo y más allá) parecería representar un giro que capta cierta dificultad de las personas por expresar articuladamente sus sentimientos, combinada con una capacidad de observar la crisis y la tragedia ajena con renovada curiosidad. De ahí que este tipo teatro, en busca de producir una ilusión de realidad use el lenguaje natural, el de la gente real, una conversación a escala de un cuarto pequeño. En tal sentido, el naturalismo se propondría articular lo inarticulado, expresar el silencio o lo silenciado de tales relaciones microcósmicas.

Pero, en aras de sobrepasar las propias limitaciones del lenguaje natural y de ser capaces de expresar todo el rango de la experiencia humana, muchos métodos dramáticos habrían sido empleados. Las limitaciones de la expresión verbal buscaron ser sobrellevadas de muchas maneras, bien por medio del uso de dispositivos visuales, que llegaron a sostener gran parte de la experiencia de la obra, bien por medio del juego entre un lenguaje natural y uno poético, o bien mediante otros recursos.

En la comparación de la complejidad del discurso del teatro isabelino con el teatro del siglo XIX, Raymond Williams destaca que en realidad lo más significativo en las formas discursivas es la comunidad de expresión. Esta comunidad de expresión, que en cierta medida trae a colación para oponerse al argumento de que un teatro socialmente significativo sólo puede ser alcanzado en una sociedad con un sistema de creencias común, está relacionada con la existencia de un lenguaje común, que es la que verdaderamente puede sostener un teatro completamente significativo. Lo significativo no sería aquello que evalúa el crítico en función de determinado marco valorativo, el resguardo de la cultura por caso, sino la capacidad de poder comunicar algo. Esta concepción alternativa implica también una visión diferente en torno al

⁷⁸ Cf., *Idem.*, p. 21.

papel de la moral en la literatura, donde ésta moral no remitiría ciertas conclusiones éticas que funcionan como un fondo sobre el cual la experiencia inmediata del teatro transcurre y es finalmente testada. En cambio:

“La actividad moral del artista también puede ser la percepción individual de un patrón o estructura de la experiencia. Un proceso que involucra la más intensa y consciente respuesta a los nuevos elementos de aquello sustancialmente vivido. Así, sobre esta nueva conciencia, nuevos patrones de evaluación son claramente más fáciles de establecer, lo hace más probable una comunicación completa.”⁷⁹

Al mismo tiempo, esta comunidad de expresión es lo que permite compartir y ofrecer experiencias. Lo que parece importar, en términos de la relación del artista y la audiencia, es la comunidad de sensibilidad. Si bien la sensibilidad del artista, su capacidad de experiencia, sus formas de pensar y sentir, y las formas en que conjuga estas, pueden ser mayores que la de su audiencia, es suficiente con que estas capacidades sean de la misma clase para que la comunicación sea posible, compartida por ambos, de forma tal que el lenguaje común termina por expresar esa sensibilidad común.

La experiencia, como se ve, es el criterio valorativo de esta aproximación. Así, por ejemplo, en el contexto de la discusión de la obra de Henrik Ibsen, que pasa por reafirmar su unidad frente a la lectura que fragmentaba ésta en periodos, Raymond Williams plantea un ejemplo de cómo la experiencia se había convertido en un criterio de juicio literario. Esto no implica, por así decirlo, una medición de la experiencia contenida en la obra comparándola con algún patrón extraño a esta misma obra. Al contrario, el criterio de la experiencia trataría de evaluar una obra en el contexto de sus propias convenciones literarias. Esto quiere decir que el valor de una obra debe ser medido, bien por su capacidad de comunicar la experiencia dramática por medio de estas convenciones, o bien por si aquellas terminan manipulando la experiencia. Y justamente eso haría de Ibsen un artista para quien la comunicación de una experiencia significativa fue central.

Sin embargo, este último argumento representa una muestra de un problema conceptual que vengo marcando: la posibilidad de que una forma cultural bloqueé, o manipule, en este caso, la experiencia. Esta inflexión de Raymond Williams es opuesta, en mi valoración, al énfasis en la relación de la experiencia con las formas culturales. Énfasis que retoma de inmediato. Pero el problema que abre es que daría paso a un privilegio de parte del intérprete de la experiencia: éste se auto ubicaría como aquel sujeto capaz de indicar cuál obra representa correctamente una experiencia y cuál no. El enfoque que denomino formalista, que enfatiza los cambios en las formas

⁷⁹ Idem., p. 27.

culturales, no puede determinar si una modificación formal expresa mejor o más cabalmente una experiencia, en todo caso, puede limitarse a decir que esa modificación representa un cambio en la experiencia. Lo cual no es poco en la medida que le permite situar la historicidad de esas formas y dar cuenta de la dimensión social, masiva, común, de las experiencias. En todo caso, lo que hará será registrar cuando un autor alcanza una nueva forma dramática.

Una variación de esta idea de valorar las obras a partir de los patrones de experiencia es subsiguientemente introducida por Raymond Williams cuando plantea que estos patrones que deben entenderse como formas comunes de experiencia. Rastreables a partir de ciertas modificaciones en las convenciones, pero también en ciertas continuidades en los sentimientos y significados. Por ejemplo, *Hærmændene paa Helgeland* (*The Vikings of Helgeland*, 1857) de H. Ibsen está construido sobre el patrón de la ley y la conducta vikinga, sostenido sobre convenciones de fe y retribución. De manera que Raymond Williams sostiene que las convenciones que utiliza el autor funcionan como forma de expresión de sus propios patrones emocionales.⁸⁰ Vocación por caso, entendida como sentimiento, funciona como sinónimo de experiencia.

Por el contrario, en el caso de *Kongs-emnerne* (*The pretenders*, 1863) la convención es el teatro de intriga, que busca por medio de una situación y una cadena de eventos, ser la fórmula de una emoción particular, aunque para Raymond Williams termine siendo inadecuada. Finalmente, el sentimiento de vocación y la significativa conclusión de la imposibilidad de cumplimiento de tal ideal bajo el peso espiritual de la deuda heredada, tema central en Ibsen, dejara la forma del teatro de intrigas, con su herencia romántica, para buscar otras formas de expresar una experiencia significativa.

En *Brand* (1866), obra del período maduro, aparecería la lucha por la restauración de una totalidad perdida, una oposición a la vida fragmentaria y una esperanza por un futuro de plenitud, en la que la tragedia está presente como la persecución de un ideal tan necesario como inútil. La aceptación o el rechazo de la herencia, la deuda, el mandato, se convierte en una cuestión vital, la fragmentación del alma, una fórmula o argumento religioso por medio de la cual Ibsen ve la tragedia esencial de la situación humana. El punto es que para Raymond Williams, Brand mismo, el personaje principal de la obra, es una convención expresiva por medio de la cual una experiencia se hace presente, no se trata de si el personaje es una postura o una actitud, sino que la actitud sirve para relatar esquemáticamente una experiencia humana.⁸¹

Si *Brand* (1866) es el examen de inquebrantable voluntad, *Peer Gynt* (1867) es una exploración del permanente desviarse de la voluntad, de su ausencia y de la imposición última de la vocación como designio. Una búsqueda por medio de la fantasía, la fantasía de la autosuficiencia ilustrada en un mundo no realista. La fórmula

⁸⁰ Cf., Idem., p. 48.

⁸¹ Cf., Idem., p. 48-56.

introduce elementos de la mitología nórdica, como el mundo de los *Trols*, aunque ese material mitológico y legendario que utiliza Ibsen, sostiene Raymond Williams, no impide proveer una fórmula completamente objetiva para la experiencia, donde las imágenes son parte de un patrón controlado de experiencia realizada, un cuerpo de imágenes dramáticas que desembocan en una experiencia sensoria, una emoción evocada.⁸²

En el caso de *Et dukkehjem (Casa de muñecas, 1879)*, tal vez la obra más conocida y repuesta de Ibsen, que llega después que *Samfundets Støtter (Los pilares de la sociedad, 1877)*, Raymond Williams no vería una innovación en el tratamiento de la experiencia, por ejemplo, si se la compara con el teatro romántico. La experiencia sería de la misma clase y es presentada de acuerdo a las mismas convenciones. No hay un nuevo estándar dramático, aunque la obra rechazaría la moralidad romántica. Lo que no rechaza son las limitadas convenciones románticas de la experiencia. Lo que parece esperar Raymond Williams de una gran obra dramática no es sólo el conflicto, sino que como totalidad rompa los marcos de la convenciones y alcance una nueva forma de expresar la experiencia. Así, por ejemplo, en el drama isabelino las convenciones estarían presentes, las situaciones y el personaje típico, también de manera que el alcance del lenguaje de la obra proveía el cuerpo esencial de una inmediata e irresistible experiencia específica.

Ya en una mirada más panorámica sobre Ibsen, Raymond Williams reconocería dos experiencias centrales en su obra, la de la vocación y la de la deuda, que alternativamente han tenido soluciones bien en la vida, bien en la muerte. (Nótese que aquí experiencia es devuelta homologado a significados) En términos de experiencia, no de convención, no de técnica dramática, Raymond Williams ve una unidad en la obra de Ibsen. Una unidad que es la del tratamiento de la experiencia de la culpa y la retribución, una unidad que emergería como totalidad. Dice, a propósito de *Bygmester Solness (The Masterbuilder, 1892)*:

“La sustancia de una obra -la completa organización de las palabras y aquellos elementos visuales que el autor prescribe- puede, o no, transmitir la experiencia que el autor desea comunicar. Si no lo hace, la creación dramática falla: la sustancia es inadecuada al sentimiento.”⁸³

Aquí, sin embargo, hay cierto desplazamiento hacia el lado del autor. El fracaso de la experiencia recaería, entonces, en cierto fracaso de las facultades dramáticas del autor. En su cierre, al contrario de la opinión que sostenía que Ibsen estaba preocupado por problemas abstractos, Raymond Williams sostiene que aquel está concentrado a la más tradicional función de un dramaturgo: “la comunicación de un

⁸² Cf., Idem., p. 60.

⁸³ Idem., p. 88.

patrón de experiencia observado".⁸⁴ Ibsen no habría sido un dramaturgo interesado en la herencia con mayúscula, en la idea abstracta de la misma, sino en la experiencia de la herencia, de un legado. No estuvo interesado en la vocación como un ideal, sino en la experiencia de la vocación, en lo profundamente personal del patrón de experiencia contenida en ella. Toda vez que una parte de la sustancia dramática –el personaje, la acción, etc.- se exageró por sobre la totalidad de la misma, la capacidad de transmitir una experiencia se debilitó. Pero, a pesar de ello, la obra de Ibsen significaría, en su búsqueda de una nueva forma dramática, ni más ni menos, que la emergencia de una nueva conciencia dramática, específicamente moderna.

Dejando de lado el tratamiento de la obra del sueco August Strindberg y la del ruso Antov Chejov, entre otros, ya que no aportan algo que no se haya indicado hasta aquí, en términos de esta noción de experiencia que estamos tratando, vale detenerse en las consideraciones de Raymond Williams en torno a George Bernard Shaw, quien escribió *Quintessence of Ibsenism* en 1891, dando inicio al llamado *new drama* inglés. Este habría reconocido el carácter literario del teatro, pero no como una forma literaria autónoma. Lo cual sería significativo en la medida en que el enfoque de Bernard Shaw sobre el teatro, en tanto crítico y autor, implicaba que el propio texto de la obra debía nombrar el problema al cual estaba dedicada, dando de este modo un tono de seriedad o significación.

Esto sería problemático para Raymond Williams, en términos de experiencia, en la medida que este nombrar no sería lo que le otorga seriedad, siempre en el sentido de importancia, sino la habilidad del autor de realizar sus preocupaciones en términos de una detallada, fundamental y completamente explorada experiencia directa. Esto es lo que, por otro lado, Raymond Williams encuentra en el propio Shaw en la forma de estado de ánimo y situaciones de la vida.⁸⁵ En este punto, la experiencia contenida en una obra sería aquello que sobrevive a la atenta mirada de la crítica, lo que no sucedería en el caso *Candida* (1894), donde los sentimientos no logran sobrepasar las convenciones. O en el caso de *Saint Joan* (1923), basada en la figura de Juana de Arco, donde el recurso de las voces que escucha Juana puede ser reconocido como una experiencia humana, pero donde la totalidad del personaje no lograría tener una relación directa con la experiencia: ella es, en su visión, una heroína romántica apromblemática, un artificio.⁸⁶

Para finalizar este tratamiento de la obra dramática, vale la pena que detenerse en los trabajos de T. S. Eliot, quien sería otro de los grandes innovadores del teatro moderno, importante sobre todo teniendo en cuenta el peso que tuvo sobre la tradición de la crítica literaria inglesa. Llama especialmente la atención para nuestro tema lo que

⁸⁴ Idem., p. 95.

⁸⁵ Cf. Idem., p. 142.

⁸⁶ Cf. Idem., p. 151-52.

Raymond Williams llamó experimentos dramáticos, que le permiten alcanzar una nueva forma dramática a Eliot, especialmente por medio de la dramatización de la conciencia o la realización dramática de la mente, por medio del uso de un discurso dramático. Experimentos dramáticos en el sentido de que son exploraciones alrededor del lenguaje dramático y sus posibilidades, intentos conscientes de modificar sustantivamente una forma cultural. Por ejemplo, en *Sweeney Agonistes* (1926), una obra incompleta pero publicada como texto, que recrea elementos del teatro griego antiguo, encuentra en esta forma dramática, en la totalidad de los elementos dramáticos contenidos en ella, un orden discursivo que logra comunicar esa experiencia.

“Sweeney es un fragmento de la experiencia de Oreste, y *Sweeney Agonistes* es un brillante recorte dramático sobre el contexto contemporáneo de tal experiencia. Pero es probable que este fragmento sea recordado como importante, no por su creación, sino por sus experimentos en el lenguaje. Una forma es descubierta, no tanto como personajes y acciones, y no como ningún camino conclusivo en un patrón de experiencia, sino en cambio como un inclusivo ordenamiento del discurso.”⁸⁷

El caso de *Murder in the Cathedral* (1935) sería aún más completo, en la medida que obtiene una unión muy lograda entre forma y sustancia, una comunicación que se logra a partir del uso de convenciones de discurso y acción. Convenciones que son usadas de forma tal que la audiencia no las reconoce como tal, que al asumirlas, su participación se vuelve inmediata. Tal es el caso del coro, tan complejo de introducir en el drama moderno, pero que aquí, al desarrollarse en una Catedral como escenario, se vuelve una forma familiar, sobre todo cuando el argumento unifica cuestiones como la comunidad de creyentes, el ritual cristiano, etc. La convención es la forma en que la obra encarna el movimiento dramático.

Otro ejemplo dentro de esta pieza es el uso del sermón o soliloquio, pero sobre todo el uso del coro sería la realización de una experiencia dramática que el teatro había perdido completamente. En este punto el verso se constituiría en un gran avance dramático, sobre todo en vista del rechazo dentro de las convenciones contemporáneas, ya que el lenguaje permite un control sobre la performance teatral, del ritmo de la actuación junto a los otros elementos visuales están contenidos y prescritos. Todo ello permite un control sobre los personajes, tan caro a la crítica del naturalismo, de manera que las personas son individualizadas pero contenidas dentro del patrón dramático general. “El dispositivo del personaje permite la completa

⁸⁷Idem., p. 225.

comunicación de la conciencia porque el discurso (*speech*) no está limitado a la representación, sino que está completamente articulado en la forma dramática...”.⁸⁸

En *The Family Reunion* (1939) Eliot vuelve en cierta medida al naturalismo, aunque mantenga su alejamiento de la prosa. Aquí, sostiene Raymond Williams, el verso es una forma para expresar la interpenetración de diferentes niveles de realidad, no meramente un artilugio dramático, sino de una forma en la que la interpenetración de estos niveles es una condición de la experiencia de la obra como un todo. “La revelación es la experiencia de *The Family Reunion*, pero la coincidencia de la palabra no demanda que esta deba incluir el personaje-revelación del tipo común, naturalista.”⁸⁹ Sin embargo no toda la experiencia contenida en esta obra puede estar disponible y este punto es interesante porque la compara con la obra poética *The Four Quartet* (1943) donde hay cierta experiencia igualmente incomunicable, donde no hay un completo encaje entre forma y experiencia. Este problema de la incomunicabilidad de algunas experiencias vuelve sobre la cuestión que ya indiqué: cierto relativismo en la interpretación de la experiencia. Situándose en el polo de lo formal, Raymond Williams había parecido encontrar una forma de anclar la experiencia a algo más que las facultades intuitivas de la crítica, lo que nos remite a la autoridad del crítico. Introducida de esa forma la cuestión de la incomunicabilidad de la experiencia, reintroduce el mismo problema.

En *The Cocktail Party* (1949), Eliot, abandonando ciertas convenciones que había usado en *The Family Reunion*, la experiencia humana contenida no sería nueva, pero sí original y particular en la forma de su realización. Esta experiencia busca ser expresada por medio de personas, de personajes, y no por medio de ideas abstractas, como sería en el caso del naturalismo. En esta forma de expresión, el verso, a diferencia de la prosa, sería la clave de algunas de las obras de Eliot. Esta oposición, personajes/ideas abstractas, expresadas en convenciones diferentes, no es una oposición absoluta, sino más bien formas de alcanzar diferentes niveles de experiencia.

Del tratamiento que Raymond Williams hace del teatro, lo que considero más importante para los fines de esta tesis es que se puede precisar la relación de su categoría de convención y la noción de experiencia:

“... el hecho esencial de una convención es que esta debe concitar conformidad. El acuerdo sobre una convención dramática, entre los actores, el escritor y la audiencia, es esencialmente preliminar a la forma. Y cuando uno dice ‘acuerdo’ (*agreement*), no es tanto el consenso deliberado que uno tiene en mente –un estado de deliberación plena puede incluso obstruir una adecuada comunicación. Lo que es requerido es un consentimiento completo, un consentimiento tanto del intelecto como de las emociones, y es probable

⁸⁸ Idem., p. 230.

⁸⁹ Idem., p. 235.

que sea el teatro (*drama*) donde el consentimiento sea mayor dado que el consenso es allí prácticamente inconsciente.”⁹⁰

Lo decisivo del tratamiento de la experiencia en este apartado, es la relación que vincula la experiencia a los elementos formales de un producto cultural, en este caso una obra de teatro o un conjunto de estas. El argumento sobre las convenciones sitúa nuevamente la noción de experiencia en el plano de los elementos formales. De modo que puedo concluir que las modificaciones en las formas (culturales) son el rasero que permitirían medir o captar las modificaciones en la experiencia social. Estas modificaciones en las formas culturales constituirían una especie de marca, de cruce, o punto de contacto entre el mundo de las palabras, el lenguaje como algo que el sujeto no controla, y el mundo de las cosas, ese presupuesto realista desde el cual el mismo sujeto parte para articular el conjunto de sus acciones. Lo singular del tratamiento del teatro de Raymond Williams es que estas modificaciones en las formas son precisables a partir de los cambios en las convenciones. Estas no son un artificio, o no principalmente, sino que son justamente un punto de contacto entre el autor y la audiencia, entre la forma y el contenido, una forma que habilita y posibilita la trasmisión de un significado, una experiencia. Un consenso no absoluto ni pleno que unifica lo emocional y lo intelectual alrededor de lo significado.

Lo interesante es que estas convenciones son rastreables transversalmente, a lo largo de un conjunto de obras y que, dada su significación, terminan rompiendo su condición de artificios. No se trata del coro, de una forma de articular el espacio o el decorado, sino de un conjunto de elementos que permiten transmitir un significado que hasta ese momento no había encontrado forma de expresión. Un significado que en virtud de su carácter social, común a la audiencia y al autor, se puede tematizar como una experiencia. No se trata de cualquier significado, sino de un significado que unifica lo emocional y lo intelectual, una especie de punto de vista, una nueva forma de sentir, socialmente construida.

Para que quede claro, me refiero a esto como método de la experiencia en el sentido de que para Raymond Williams las modificaciones de la experiencia social sólo son captables a partir de las modificaciones en las formas culturales. Ellas son su índice y sólo se podría tematizar la experiencia a partir de un corte transversal de estas modificaciones, agrupándolas a partir de modificaciones en ciertas convenciones comunes. Entiendo que es una metodología porque permite una heurística positiva, una ampliación sucesiva de su campo de aplicación. Al mismo tiempo, repito, establece un rasero para su extensión a otros campos, susceptibles de ser interpretados como áreas de experiencia que, de ser cierta esta hipótesis, han de dejar rastros de sus cambios en las formas culturales socialmente construidas.

⁹⁰Idem., p. 274.

Un tercer ejemplo que propongo de esta relación entre forma (cultural) y experiencia es la del tratamiento de la forma tragedia. La novedad de ella es que tematiza una convención que puede cruzar distintas formas de la prosa, el verso y el teatro, trasvasando épocas y generaciones. A este ejemplo está dedicado el próximo apartado.

4.3 TRAGEDIA

Como indique, el tratamiento de la tragedia remite nuevamente a la relación entre forma (cultural) y experiencia. Pero en este caso hay una variación. Lo que se explora, ahora, es cómo una misma forma puede ser vehículo de un arco iris de diferentes experiencias, de diferentes significados y de diferentes maneras de expresarlos, en distintos periodos históricos. Sin embargo, a pesar de este cambio, no menor, el ejemplo sigue en la línea argumental defendida: es a partir de las distintas formas culturales y las convenciones que las definen que podemos introducirnos en el análisis de la experiencia social. Es a partir estas formas y sus convenciones que podemos identificar y particularizar distintas experiencias. La justificación del tratamiento de la tragedia yace en que el tratamiento que Raymond Williams hace de ésta ilustra ampliamente el punto que se viene sosteniendo en esta tesis: el análisis transversal de la experiencia en un conjunto de obras y autores, cruzados a partir de criterios formales y convencionales (la tragedia como forma cultural), posibilita acercarse globalmente a un conjunto de experiencias.

En tal sentido, cuando Raymond Williams problematiza la experiencia trágica en *Modern Tragedy*⁹¹ no toma ésta circunscribiéndola a una forma literaria específica, sino que más bien lo hace de una manera transversal, como un significado que cruza el conjunto de una tradición cultural, a partir del cual se iluminan un conjunto de prácticas sociales. Es particularmente importante su visión trágica de la revolución, la cual trato aquí pero retomo en el último capítulo. Pero, en primer lugar hay que destacar lo que indican algunos de sus comentaristas, tales como Cornel West o Kenneth Surin, en el sentido de que *Modern Tragedy* ha sido una obra muy subestimada. Casi una joya no reconocida, que se dedica a explorar la conexión entre los conflictos humanos, los procesos de unión y los espacios sociales en los que se producen los mismos. Según Surin el origen de este texto fue un intento de dar respuesta a la obra de George Steiner, *The Death of Tragedy* (1961).⁹² Allí Steiner sostendría la asunción de que, en tanto sistema dramático, la tragedia sólo sería sostenible en sociedades con un carácter irreductiblemente jerárquico. Asimismo sostendría que, en la medida que las sociedades modernas han situado a los dioses y su orden en un espacio de silencio, estas se constituyen como sociedades post-

⁹¹ Williams, Raymond, *Modern Tragedy*, California, Stanford University Press, 1967 (1966.)

⁹² Steiner, George, *The Death of Tragedy*, New York, Yale University Press, 1996. Hay traducción española: *La muerte de la tragedia*, Barcelona, Azul Editorial, 2001.

trágicas, sociedades que no pueden situar de manera profunda o creativa esta particular forma dramática. Un debate específicamente situado dentro del campo de la crítica literaria de Cambridge en las décadas de 1950 y 1960. Para Surin, en todo caso, a pesar de no buscar refutar la tesis de Steiner en particular y de no nombrarlo a este de manera directa, Raymond Williams buscó identificar y delinear las condiciones de posibilidad, social e históricas, de varios tipos de experiencias trágicas y las formas dramáticas a ellas asociadas.⁹³

Concretamente, sobre lo que primero llama la atención Raymond Williams es sobre la multiplicidad de usos y significados que hay sobre el vocablo tragedia. El desafío reside en que tragedia ha llegado a ser evocado para una pluralidad de experiencias, un nombre común para acontecimientos sociales e individuales, extraordinarios y ordinarios; y, al mismo tiempo, tiene su origen en un tipo particular de arte dramático. De ahí que, en la crítica literaria, se haya llegado a hablar de un sentido vulgar de la tragedia para distinguirlo del uso literario. En cambio, él intentará relacionar ambos usos, el que socialmente se aviene a llamar trágico a determinadas experiencias sociales o individuales, y el establecido en las tragedias modernas.

No se trata de interpretar la ampliación del uso a acontecimientos que implican muerte y sufrimiento, sino de un tipo particular de interpretación de la muerte y el sufrimiento. De ahí que surjan dos interrogantes básicos: ¿es tan claro que la tradición (literaria) sostiene un único significado? ¿Cuál es la relación que hay, que vemos y vivimos, entre la tradición de la tragedia y estas clases de experiencia que podríamos llamar ordinarias y tal vez equivocadamente trágicas? A partir de ello Raymond Williams se propone justamente estudiar la tradición en torno a la tragedia para tratar de establecer la relación entre uno y otro sentido.

Pensar en la intersección de ambos sentidos de tragedia sería interesante porque permitiría focalizarse en la intersección entre experiencia y tradición, tanto en el sentido del cambio como en el de continuidad. La tradición empieza, en el caso de la tragedia, en el mundo greco-romano, y su continuidad se produce en toda la civilización occidental. Lo que le interesa a Raymond Williams es tratar de ver, a través de las obras, las ideas y sentimientos que contienen, en su contexto inmediato y en su devenir histórico. Examinar su lugar en función de sus relaciones con otras obras e ideas y, sobre todo, con la variedad de la experiencia contemporánea, con las que se las puede contrastar.

A partir de este punto desglosa los distintos pasajes históricos de la formación de esta tradición, empezando por el período clásico y medieval. Sin dejar de anotar que la selección misma, que opera a través de la tradición, tuvo una poderosa influencia

⁹³ Cf. Surin, Kenneth, "Raymond Williams on Tragedy and Revolution", en Prendergast, Christopher, op. cit., p. 143-145; Cf. West, Cornel, "In Memoriam: The Legacy of Raymond Williams", Christopher Prendergast (ed.), op. cit., p. ix y ss., p. xi.

subsiguiente. Un peso que actúa en distintas formas que van desde la conciencia general de esa tradición selectiva, hasta la imitación consciente -a pesar de la imposibilidad de la misma. La imposibilidad de la imitación radica en que la tragedia clásica era un complejo sistema de creencias conectado a instituciones, prácticas y sentimientos que no pueden ser reconstruidos por doctrinas abstractas, sea cual fuere la naturaleza de estas.

Por medio de la imitación se malinterpreta el papel de héroe y se pierden las relaciones entre coro y los actores, transformándose en una experiencia individual, una instancia metafísica aislada, lo que antes era una experiencia colectiva y social que contenía indisociablemente la instancia metafísica como parte de un todo. “La estructura de sentimientos en el periodo clásico se desarrollo y se sostuvo como la tensión dramatizada de la experiencia individual y colectiva, la que finalmente se debilitó y se perdió junto al significado único de tragedia.”⁹⁴

En el caso de la época medieval, la tradición, a la que nunca Raymond Williams identifica con nombre propio, habría tendido a sostener que la tragedia, o bien fue menor, o bien estuvo completamente ausente. Esta creencia, sin embargo, se apoyaría no tanto en una cuestión de evidencia sino en una idea de tragedia que formó la tradición y que tiende a excluirla de este período. Al contrario sostendrá, citando a Geoffrey Chaucer (s. XII) y su *Monk's Tale*, que se pueden encontrar aun elementos de la tradición griega, donde el individuo era visto como miembro de un grupo o una clase en vez de un ser único y separado. La palabra clave aquí es *Fortune*, que opera como una ley general dentro de las tragedias medievales y que junto a ideas como *Fate*, *Destiny*, *Chance* y *Providence* se pueden rastrear en la tradición clásica, en la cual de ninguna manera podía tener cabida el carácter individual como una condición primaria.

La tragedia medieval se apoyaría, entonces, en la acción de fuerzas incontrolables e incomprensibles por el individuo. Lo distintivo de la estructura medieval del sentimiento, en lo relativo a la tragedia, fue poner a la *Fortune* fuera de cualquier destino humano común, introduciendo con ello un dualismo radical entre el mundo y el hombre. De manera que la acción trágica es una acción que desafía la condición mundana. Desafío en el que la tradición medieval se separaría de la griega. En esta última, la acción del héroe trágico, perteneciente a las familias dominantes, relacionado genealógicamente con los dioses, encarna una acción a la vez pública y metafísica, representando toda una visión de la vida.

Esto se mantendría tanto en el mundo helénico y postclásico, pero variaría en el período medieval, donde la *Fortune* se refiere cada vez más al éxito mundano. El resultado parece haber sido paradójico, ya que el énfasis en el orden, la exclusión del

⁹⁴ Williams, Raymond, *Modern Tragedy...*, op. cit., p. 18.

conflicto, se hizo por medio de agregar a un caso singular, la caída del príncipe, una condición general, la relación con la fortuna. En este complejo contexto es que habría emergido la idea del héroe aislado medieval dentro la estructura del héroe trágico: “El cambio crucial sucede en el paso de una cultura en la que las categorías metafísicas y sociales eran indistinguibles, a una cultura en la que las éstas resultan por una transformación de la naturaleza de la metafísica, en una oposición bien definida.”⁹⁵

En el Renacimiento el cambio se habría caracterizado por la caída de los *famous men* y la forma en que se habría conectado esta caída con la experiencia común. Aunque estos cambios se hayan producido enmascarados por una aparente continuidad, tal como se podría ver en la obra de Philip Sidney (s. XVI), donde habría un nuevo interés en los métodos de la tragedia y sus efectos (morales) en la audiencia, que acompañarían un renovado énfasis en la escritura. Raymond Williams sostiene que en el Renacimiento la idea de tragedia cesó de ser metafísica y se convirtió en crítica. En un desarrollo que continuó hasta el siglo XVII y que culminó en la revisión radical de G. W. F. Hegel.

A propósito de la etapa neoclásica sostiene que, más allá de la aparente continuidad en los énfasis medievales y clásicos, los temas tienden a volverse históricos y, como tales, políticos, estatales, lo que indicaría una preocupación más aristocrática que feudal. Al mismo tiempo, el debate en torno al método y el estilo, característico del período, como se podría ver en John Dryden (1631-1700), adelantaba ya la distinción de estilos altos y bajos con todo su contenido clasista. El cambio también dejaría ver un giro en el énfasis, la fortuna ya no era una cuestión de orden metafísico sino de conducta.

“Encontramos que este nuevo énfasis es una interpretación cada vez más aislada del personaje del héroe: el error es moral, la debilidad es el reverso del buen hombre, quien todavía puede sentir compasión. (...) La forma de manejar el sufrimiento es ahora menos importante que la forma en que se lo experimenta o se aprende del mismo.”⁹⁶

Esta distinción en torno a la manera noble de manejar el sufrimiento, que estaba presente en la discusión en torno al estilo de la tragedia, giró hacia una discusión moral en torno a cómo el espectador mismo de la tragedia debía conducirse. El problema en este punto, para Raymond Williams, reside en que la discusión tendió a derivar en una indagación abstracta sobre la naturaleza humana y no en la necesaria reflexión en torno a una respuesta para la cual una acción está hecha.

“La falta de compromiso con una acción, las limitaciones en el registro y balance de emociones, son las marcas características de una cultura en la que,

⁹⁵ Idem., p. 23.

⁹⁶ Idem., p. 26.

estando aislado el héroe trágico por medio del aislamiento de la dignidad y el rango, se llega inevitablemente a ver al espectador como desinteresado y genérico consumidor de emociones.”⁹⁷

De esta forma, los críticos románticos habrían reconstruido al héroe trágico a partir del espectador trágico, donde la división de los sentimientos fue proyectada como una causa trágica. Piedad y terror habrían sido disociados y opuestos como sentimientos, para ser modulados y conocidos a través de la mente del espectador. La separación de la unidad de la acción trágica habría sido enmascarada, entonces, por medio de la acción en la figura del héroe dentro de la conciencia del espectador, reduciendo así la acción a un comportamiento compartido, el decoro.

Este proceso del paso de la tragedia clásica y medieval a la tragedia renacentista, y luego burguesa, es llamado por Raymond Williams secularización de la tragedia. Con ello quiere acentuar el aspecto de que, incluso cuando se retienen muchos de sus términos formales, estos se vacían de contenido. Este proceso subterráneo, por así decirlo, fue preparado larga y profundamente por la crítica ilustrada del teatro neoclásico. Proceso en el cual el alemán G. E. Lessing (1729-1781) ocuparía un lugar central por medio de la reivindicación del Williams Shakespeare y el teatro Isabelino, proceso que terminará en la emergencia de una nueva estructura del sentimiento en la que la tragedia burguesa ocupara un lugar central. Y es justamente en este momento que se construye una tradición bajo la presión de la crítica, la tradición que ve la tragedia burguesa como heredera de Shakespeare y éste, a su vez, de los griegos. Sin embargo, presentar la historia de esta manera sólo habría respondido a la presión de acomodar el pasado a la sensibilidad ilustrada.

A Raymond Williams le interesa destacar el peso de la tradición, que selecciona y re-selecciona permanentemente, su presión y los motivos de su asimilación, más que tomar partido en el debate sobre la herencia: si los isabelinos tendrían más en común con los griegos que la tragedia del siglo XVIII, o bien si deben oponerse o destacarse los elementos de un orden social controlado, o del humanismo. Lo que habría que hacer, sostiene, es pensar en que cambios operaron históricamente en este proceso de asimilación, en vez de elegir entre alguna de estas opciones.

Insiste en lo que llama proceso de secularización de la tragedia, entendido como una paulatina pérdida de peso del elemento religioso en la tragedia, en relación a la cual, la tragedia renacentista, isabelina o neoclásica contienen un elemento religioso, cristiano, pero ya disminuido. El decoro, por caso, deja de ser una creencia para llegar ser un código moral, indicando con ello la emergencia de una moral basada en la racionalidad. Donde el sufrimiento es visto como un error moral y la acción trágica como la demostración de un esquema moral. Al mismo tiempo, en el siglo XVIII, este

⁹⁷ Idem., p. 27.

énfasis moral burgués habría ido cayendo cada vez más en la idea de redención. Donde la felicidad y la desgracia eran las consecuencias de la virtud o de la maldad. Donde, consecuentemente, el espectador de la tragedia debía ser conducido a 'vivir bien' por medio de mostrar las consecuencias del mal y el bien. De origen cristiano, la redención llegó a transformarse en una adaptación y un ajuste.⁹⁸

Con G. W. F. Hegel todo el debate habría pasado a un escalón superior. En él, el esquema moral de la justicia poética sería emparentado a la moral ordinaria y al drama social, más que a la tragedia. Esta se centraba en cambio en una clase especial, única, de acción y respuesta espiritual. Una metafísica de la tragedia reemplazó así tanto a la vertiente crítica como a la moral. A G. W. F. Hegel le habría parecido importante no tanto el sufrimiento como tal sino sus causas, introduciendo con ello la distinción entre las emociones ordinarias y las trágicas. En su definición de tragedia el concepto de la sustancia ética de la acción sería central. En una genuina acción trágica, el principio de libertad individual e independencia ocuparían un lugar central y el sujeto debería encontrar o despertar en si mismo estos principios mediante una acción. La conciencia individual sería así una condición de la tragedia, de la acción trágica y de su necesaria resolución. Puede haber entonces, finalmente, acciones que, al no evocar las fuerzas esenciales de la vida, no alcancen el estatus de tragedia, como es el caso de la comedia donde la resolución es aparente o falsa.

En G. W. F. Hegel, los conflictos parciales de la acción trágica entrarían en inevitable conflicto, su resolución reconcilia estos conflictos, incluso al costo de la destrucción de los personajes que la encarnan. En la tragedia moderna, en oposición a la tragedia clásica, sostiene Raymond Williams, los finales parecerían más personales y el interés está dirigido al individuo aislado y sus condiciones. La justicia sería más abstracta y fría, e incluso puede aparecer como un accidente externo. La reconciliación, cuando es posible, es más complicada porque se da a través de, y entre, los personajes, cuyo destino personal encarna la sustancia ética. Por último está el elemento que llegará a ser característico de la tragedia moderna, el aislamiento del héroe trágico: "La historia del espíritu en el mundo, que hemos mencionado, pierde su carácter general y objetivo, y se convierte trabajando dentro de los individuos."⁹⁹

Más allá de G. W. F. Hegel, sobre la base de la crítica de la relación del individuo y el proceso histórico mundial, que es también espiritual y a cual se halla sometido, ya no sólo se habría discutido dicha relación sino también los principios morales que encarnaba, dando lugar a una parte importante del teatro moderno: la tragedia liberal.

En opinión de Raymond Williams será Arthur Schopenhauer quién se adelante a la concepción de tragedia que sería luego la dominante: "... la de una acción y de un sufrimiento arraigados en la naturaleza del hombre, sobre los que las consideraciones

⁹⁸ Cf. Idem., p. 31.

⁹⁹ Idem., p. 35.

éticas e históricas no son simplemente irrelevantes sino que se convierten en ‘no trágicas’, hostiles.”¹⁰⁰ Así, establecer la normalidad del sufrimiento será su aporte específico y con ello no ya la cercanía de la tragedia, sino su vinculación intrínseca a la vida.

“De modo que el significado de la tragedia es el reconocimiento de que la naturaleza y el sentido de la vida del héroe trágico es su resignación, la rendición no solamente de la vida, sino de la voluntad de vivir. Los héroes de la tragedia son purificados por el sufrimiento en el sentido de que su voluntad de vivir, que estaba formalmente en ellos, se muere.”¹⁰¹

A través de esta negación, dice Raymond Williams, Friedrich Nietzsche habría construido una nueva clase de afirmación trágica, que trascendería este derrotismo, restaurando la visión dionisiaca por sobre la apolínea, convirtiéndose así la tragedia en una forma poderosa a través de la cual expresar y dramatizar la contemporánea oposición entre la humanidad y la sociedad -aunque esto se haya hecho por medio de la oposición entre la vida y el mundo fenoménico. Un nuevo énfasis en la tragedia como una acción comunicada, aunque dicho énfasis se pierda detrás de la oposición entre lo moral y lo estético representada en aquellos órdenes.

Allí donde se comienza a analizar las ideas contemporáneas sobre tragedia se hace necesario vincularlas con las presiones de la ideología y la experiencia contemporánea, sostiene Raymond Williams, en la cual se han moldeado los significados de aquella. En tal sentido la experiencia trágica tendría una importancia central en la medida que atrae las creencias y tensiones fundamentales de un período. De forma tal que a través de ella la forma y el tipo de una cultura estarían siendo realizados de manera profunda. Se partiría de la tragedia no como un único tipo de hecho, sino como una serie de experiencias, convenciones e instituciones que no deben ser interpretadas bajo el supuesto de una naturaleza humana inmodificada y permanente.

Por otro lado, la impugnación de que las tragedias cotidianas no tienen un significado trágico parecería estar finalmente vinculada, para Raymond Williams, a dos creencias centrales. Primero, que los eventos trágicos sólo se convierten en tales luego de una respuesta ya construida. Segundo, que una respuesta significativa a estos hechos depende de poder conectarlos con otra serie de hechos, no accidentalmente, sino que sean capaces de portar un significado general. En cuanto al primer punto, sostiene que es imposible distinguir de manera absoluta entre un evento y la respuesta al mismo. El segundo argumento nos llevaría al problema de la comunicación. Ambos implican, también, el asunto relativo a la cadena de significados que intervienen cuando llamamos a algo trágico o accidental. Y aquí el problema central serían los significados presentes en términos como orden y accidente y sus relaciones.

¹⁰⁰ Idem., p. 37.

¹⁰¹ Idem., p. 38.

“Aquellos con lo que tropezamos una y otra vez en la distinción entre tragedia y accidente, y en la relacionada distinción entre tragedia y sufrimiento, es una perspectiva particular del mundo que gana mucha fuerza por ser inconsciente y habitual. (...) Los acontecimientos que no aparecen como trágicos son profundos en el patrón de nuestra cultura: guerra, hambre, trabajo, tráfico, política. No ver el contenido ético o la agencia humana en tales acontecimientos, o decir que no podemos conectarnos con su sentido general, y especialmente con sus significados permanentes y universales, es admitir una extraña y particular bancarrota, que ninguna retórica trágica puede finalmente ocultar.”¹⁰²

En todo caso, para Raymond Williams, solamente se podría distinguir entre tragedia y accidente si se tuviera alguna concepción de ley o de orden que establezca que unos eventos son relevantes y significativos y otros no. Y dado que cualquier ley u orden de esta clase es parcial, aplicarlo conduciría a la alienación de una parte de la experiencia humana. Dicho entre paréntesis, acá Raymond Williams está esgrimiendo contra sus adversarios un argumento que bien podría ser usado contra él mismo. La idea de que si unos significados pueden ser conectados a una determinada experiencia y no a otros, por fuera de cualquier consideración formal, se estaría suponiendo causalidades totalmente imposibles de justificar.

Llegó así a un elemento clave, en el que cualquier definición de tragedia es finalmente dependiente de esta jerarquización: algunas muertes son más importantes que otras. Y justamente el rechazo de esta definición tiene un fundamento en la experiencia contemporánea, en la medida que la tragedia de un ciudadano cualquiera puede ser tan real como la de un príncipe. De modo que, para Raymond Williams, la estructura del sentimiento presente en la tragedia contemporánea es más bien una extensión de la categoría trágica anterior a las nuevas clases ascendentes. Como la extensión de otros derechos que llevaron adelante las revoluciones burguesas, sostiene, la extensión del príncipe al ciudadano se hizo igualmente inevitable. Aunque este proceso no fue sin contradicciones: “Todavía el carácter de esta extensión determina largamente su contenido, se alcanzó hasta el punto donde la experiencia trágica fue teóricamente concedida a todos los hombres, pero la naturaleza de esta experiencia fue drásticamente limitada.”¹⁰³

Con el advenimiento de la sociedad burguesa y el papel que le cupo en ésta al individuo, reconocido como entidad en sí misma, el carácter general y público de la tragedia se perdió o, en todo caso, nuevas clases de tragedia encarnaron nuevas definiciones del interés público o general. De modo que la idea de un orden trágico tuvo que coexistir con el reconocimiento de la pérdida de tal orden. Esta desconexión

¹⁰² Idem., p. 49.

¹⁰³ Idem., p. 49-50.

llevó al cambio del significado de accidente, sostiene Raymond Williams, casi en dos sentidos opuestos: o bien sigue siendo algo inscripto en la naturaleza de las cosas, o bien es limitado como algo fuera de ese designio. Por otro lado, tragedia, en su sentido contemporáneo, a través de nuevos términos y nuevas relaciones, intenta interpretar el contenido del sufrimiento actual. Pero modificar esos términos y esas relaciones es también modificar la experiencia y viceversa, una modificación de la experiencia es necesaria para poder establecer nuevos términos y relaciones.

Para Raymond Williams, el orden social, político, etc., expresado siempre en creencias vividas, en vez de ser el telón de fondo sobre el cual la acción trágica se desarrolla, sería siempre su resultado, incluso cuando la tragedia sea una creencia convencional preexistente. La tragedia no ilustraría un orden sino que lo recrearía, por ello las creencias vividas serían siempre la relación entre las creencias y la experiencia, relación que en la tragedia se produciría a través de la acción que se mueve entre el orden y el desorden. Y justamente por medio de esta relación entre orden y desorden, que en cada cultura es históricamente variable, es que el significado de una tragedia es experimentado y resuelto.

“Cualquiera que intente abstraer estos órdenes como definiciones de tragedia, o bien se engaña a sí mismo o bien nos condena a una actitud estéril elemental frente a la experiencia trágica de nuestra propia cultura. Las ideas de orden importan, críticamente, solo cuando existen como solución en obras específicas; en tanto precipitados no son más que documentos interesantes.”¹⁰⁴

Al mismo tiempo, las ideas sobre orden y desorden en nuestra propia cultura permanecen inadvertidas, *in solution*, y cuando aparecen en la tragedia contemporánea, están orientadas hacia un individualismo penetrante. Orden y desorden en este significado contemporáneo no tendrían nada que ver con aquellos significados extraídos del pasado y consagrados como tradición.

Las épocas donde la estabilidad de las creencias de una cultura es lo que prima no parecen producir tragedias con alguna intensidad, sostiene Raymond Williams. De hecho, la estabilidad de las creencias parece corresponder a una comparativamente cercana y estable relación entre las experiencias y las creencias. En cambio, es en la tensión entre creencias y experiencia donde las tragedias importantes parecen aparecer, no tanto en los momentos de estabilidad ni tampoco en los de conflicto abierto.

“Su contexto histórico más común es el periodo que precede a la ruptura y transformación substancial de una cultura importante. Su condición es la tensión real entre lo viejo y lo nuevo: entre las creencias recibidas, encarnadas

¹⁰⁴ Idem., p. 52-53.

en instituciones y respuestas, y las contradicciones y posibilidades vívidamente experimentadas.”¹⁰⁵

En las situaciones en que las creencias son activa y profundamente cuestionadas, no tanto por otras creencias sino por la experiencia inmediata, el proceso por el cual se dramatiza y resuelve el desorden, se intensifica al punto que puede ser identificado como tragedia.

La tragedia sería comúnmente identificada con la destrucción de héroe como hecho irreparable. El punto problemático es que se hace una lectura del héroe aislado e incluso de que la tragedia no termina con la muerte del héroe, sino que continúa en una redistribución de las fuerzas, físicas o espirituales. La muerte funciona así como una acción reintegrativa. Tomar la muerte del héroe como el fin de la acción trágica, y en este sentido de la experiencia trágica, es tomar la parte por el todo, dice Raymond Williams, confinándose a una única clase de experiencia, la individual, la cual es tomada en nuestra sociedad como la totalidad de la misma. La muerte es reducida a un único sentido individual, de entre los muchos posibles.

Con la lectura de la muerte del héroe como acción irreparable, la muerte habría ocupado un lugar absoluto sobre el cual se mide, entre otras cosas, el significado de la vida. El lugar de la muerte, en realidad, varía mucho dependiendo la cultura que se observe, por ello la conexión entre tragedia y muerte también es variable. Según Raymond Williams la imposición de la muerte como absoluto es propia de una interpretación postliberal y poscristiana, una generalización de la soledad del hombre enfrentando un destino ciego: el aislamiento del héroe trágico. Por supuesto que no se puede negar esta experiencia inexorable presente en la tragedia moderna, de lo que se trata, es de revisar y analizar la estructura de significados a la que pertenece. Describir que un hombre muere solo no sería establecer un hecho sino presentar una interpretación. No sólo porque esta experiencia puede variar en una multiplicidad de opciones, sino porque la muerte siempre es también una experiencia de los otros, no sólo en su realidad, por así decirlo, sino porque las creencias en torno a la muerte dependen de nuestro lenguaje común y de nuestra experiencia común. Este morir solos sería una estructura del sentimiento que no sólo describe una experiencia, sino que permite hacerla consciente: “...así como volvemos consciente esta estructura de sentimientos, podemos mirar a través de ella hacia la experiencia que se ha ofrecido a la interpretación.”¹⁰⁶

La experiencia no es nunca transparente sino que está siempre en movimiento, irresuelta. La muerte, tal como es vista en la tragedia, sea un significado general o una interpretación particular, debe servir, sostiene Raymond Williams, para permitir ver la tensión y la relación que implica. Tomar cualquier significado parcial como un hecho

¹⁰⁵ Idem., p. 54.

¹⁰⁶ Idem., p. 57.

general de la existencia humana sería transformar a la tragedia no en una acción, sino en un punto muerto, y trasladar este contenido como el contenido de todas las tragedias es perder su historicidad.

En el caso de la estructura del sentimiento del morir solos, tal como muchas otras, tiene la característica de cerrarse a las demás experiencias existentes más allá de ella misma. Unir la muerte a sentimientos de soledad y pérdida de conexión humana sería típico de la tragedia liberal, pero no de la totalidad de las tragedias. La acción trágica es sobre la muerte pero no tiene porque finalizar en la muerte, a menos que se la reduzca a una estructura del sentimiento particular.

Otra de las características del argumento contemporáneo sobre la tragedia, sostiene Raymond Williams, sería la de la reaparición del concepto de mal. Incluso los acontecimientos históricos recientes como los campos de concentración se muestran como imagen de la emergencia de la verdadera naturaleza del hombre, que es dramáticamente revelada contra las ilusiones de la civilización. Sin embargo, para él, tomar esta imagen como un absoluto es casi un insulto, porque niega que por cada hecho como este hay un número igual de hechos que se le oponen: por cada hombre encerrado en un campo, hay otros luchando por liberarlos, y así. Tomar una parte de la acción y transformarla en absoluta es suprimir otros hechos de la vida humana cuya indiferencia, sólo puede ser explicada como ideología.

La experiencia trágica que muestra el mal como inevitable y absoluto del ser humano, aunque sería un saludable recordatorio contra las ilusiones del humanismo, sólo puede ser formulado si se reduce y simplifica la acción trágica, y el mal se transforma en una idea complaciente. No se trataría de negar el mal de un hecho particular sino de evitar que se quiebre la respuesta a este en una acción continua. Tampoco se trata del énfasis cristiano en el mal, en el cual estaba también presente el bien, Dios, y en el cual el mal siempre sería superado por este. Para Raymond Williams, culturalmente, el mal es el nombre común para toda una serie de elementos que corroen y destruyen la vida, pero que sólo pueden ser interpretados y evaluados en una determinada tradición y cultura.

Generalizar al hombre como limitado, como en una versión religiosa, o generalizarlo como ilimitado, una imagen liberal, sea bueno o malo, no son las únicas alternativas, sostiene Raymond Williams. Sería igualmente posible sostener que el hombre no es naturalmente nada, sino que los seres humanos tanto trascienden como crean sus límites y que son buenos y malos en sentidos particulares, en situaciones particulares, definidos por presiones que crean y alteran los propios protagonistas. En contra del énfasis moderno en el mal como algo trascendente, Raymond Williams sostiene que las más grandes tragedias no finalizan con el mal como algo absoluto sino que éste es experimentado y vivido a través de ellas. Poner al mal absoluto como clave del significado de la tragedia es más bien una negación de cualquier significado. De esta

forma realiza una reivindicación de la búsqueda de los significados, no sólo de un particular ordenamiento de las palabras, sino de lo que este ordenamiento significa:

“Creo que los significados importan como tales. En la tragedia especialmente, porque la experiencia es tan central que a duras penas podemos evitar pensar en ella. Si encontramos una idea particular de tragedia, en nuestro tiempo, habremos encontrado también el modo de interpretar una muy extensa área de nuestra experiencia; por cierto inmensamente relevante para la crítica literaria pero aún más para otras cosas.”¹⁰⁷

Sentadas estas premisas, Raymond Williams procurará comprender y analizar la experiencia trágica contemporánea, centrándose en su relación con las revoluciones sociales y políticas. Partiendo de que habría habido una persistente tendencia a excluir lo social del ámbito de la tragedia, circunscribiendo ésta a un elemento interior y excluyendo lo demás:

“Guerra, revolución, pobreza, hambre; hombres reducidos a objetos y a muertos en una lista; persecución y tortura; las muchas clases de suplicios contemporáneos: sin embargo la cercanía e insistencia de estos hechos no nos mueven al contexto de la tragedia. La tragedia, como sabemos, trata sobre otra cosa.”¹⁰⁸

Cuando Raymond Williams mira la relación entre tragedia y revolución está buscando la estructura de la tragedia en nuestra propia cultura, durante el siglo XX, en una especie de mutua iluminación, comprender la tragedia desde la revolución y comprender la revolución desde la tragedia. Así, ya desde fines del siglo XVIII la idea de tragedia fue asociada, en diferentes formas, a la historia. Pero desde mediados del siglo XIX ha habido una reacción contraria, el movimiento espiritual ha sido separado del movimiento de la civilización. A Raymond Williams le interesa preguntarse, a contrapelo, en torno a si la tragedia en siglo XX, su propio siglo, ha sido una respuesta al desorden social y si esta descripción tiene la fuerza suficiente para romper ambas tradiciones. El punto central aquí es que las ideas heredadas ya no parecen poder describir la experiencia:

“La idea de revolución más común descarta mucho de nuestra propia experiencia social. Pero aun hay más que esto. La idea de tragedia, en su forma cotidiana, excluye especialmente la experiencia de la tragedia cuando esta es social, y la idea de revolución, devuelta en esta forma cotidiana, excluye especialmente aquella experiencia social que es trágica. Y si esto es así, la

¹⁰⁷ Idem., p. 61.

¹⁰⁸ Idem., p. 62.

contradicción es importante. No es meramente una oposición formal, de dos modos de leer la experiencia, entre los cuales podemos elegir.”¹⁰⁹

La más evidente conexión entre tragedia y revolución sería la violencia, la dislocación y el sufrimiento extendido, que es natural sentirlo como tragedia –en su acepción cotidiana. Sin embargo, estos eventos son diferencialmente considerados. Por ejemplo, si una revolución es el evento originario de una nación, en este caso, una revolución exitosa, no se transforma en tragedia sino en epopeya, el sufrimiento es honrado y justificado. Pero esto sólo es posible para las generaciones post-revolucionarias, sostiene Raymond Williams, en la generación contemporánea a la revolución, el sufrimiento es insistente, en la revolución contemporánea inevitablemente tomamos una posición. El tiempo de la revolución es un tiempo de mentiras, o de supresión de la verdad, donde cualquier descripción se vuelve un acto revolucionario o contrarrevolucionario. Este el punto donde los hechos sociales se transforman en una estructura del sentimiento.

“En consecuencia, el hecho social deviene una estructura de sentimientos. La revolución como tal es uno de los sentidos usuales de tragedia, un tiempo de caos y sufrimiento. Es casi inevitable que tratemos de ir más allá de ella. Pero no confío en que esto vaya a ocurrir: que la tragedia, en su momento, se vuelva épica.”¹¹⁰

Así como sería un error reducir la acción trágica a la muerte del héroe, sería igualmente equivocado reducir la acción revolucionaria a la violencia y el desorden. Sin embargo, buena parte del significado de la acción revolucionaria depende tanto de lo que la precede como de aquello que le sucede, de manera que la acción sería vista como continuidad y la revolución como una crisis de toda la sociedad. Crisis de toda la sociedad que es también una crisis de sus valores. En realidad, crisis de valores y crisis social, para Raymond Williams, no puede sino ser un proceso análogo. Esta crisis de valores, que en la acción revolucionaria se transforma a un lenguaje político, puede evocar las formas dramáticas de la tragedia. De forma tal que las figuras políticas evocadas son en cierta medida modos dramáticos:

“Las figuras de los verdaderos y falsos reyes, de la autoridad legal y su vicario equivocado, son justamente modelos dramáticos de esta estructura del sentimiento. En la Inglaterra del siglo XVII hay una relación cercana entre tales modos dramáticos y los tipos de argumentos comunes a los reformistas políticos e incluso a aquellos de los revolucionarios políticos, en donde

¹⁰⁹ Idem., p. 64.

¹¹⁰ Idem., p. 65.

clamaban que nada nuevo se proponía para la lucha: solo la restauración de la verdad y la antigua constitución.”¹¹¹

Estos modos dramáticos, al mismo tiempo, indicaban una separación entre los valores humanos y el sistema social, divorcio que fue continuado y transformado por el liberalismo. Pero en lo relativo a la relación del liberalismo con las ideas de revolución y tragedia, éste habría construido una relación contradictoria con ellas. Donde la revolución –de origen liberal- afirmó la posibilidad del hombre de alterar su condición, pero donde la tragedia liberal, en cambio, mostró su imposibilidad. Entre estos dos polos se habrían movido los movimientos literarios liberales, y entre estos dos polos Raymond Williams reconstruye la historia de esta relación. A la vez que, tratando de superar estos polos, propone una nueva definición de la relación entre tragedia y revolución:

“...veo a la revolución como un trabajo inevitable que se produce a través de un profundo y trágico desorden, al cual podemos responder de muchas formas, pero que en cualquier caso, de un modo u otro, la forma que hemos encontrado en nuestro mundo, una consecuencia de cualquiera de nuestras acciones. Es decir, veo a la revolución en una perspectiva trágica, y esto es lo que ahora trato de definir.”¹¹²

El sentido trágico de la revolución estaría en la incompreensión de que el conflicto social, por la ampliación de derechos políticos y sociales, contra las desigualdades económicas, es algo inherente a la sociedad, un conflicto que se reactualiza permanentemente. La tragedia de la revolución estaría en que esta no es más que la generalización de un conflicto que ya está presente y que sólo la negación de esa experiencia exacerba. Pero también el reconocimiento de la revolución y la participación consciente en ella, para Raymond Williams, sería trágico. Trágico porque este reconocimiento y su vinculación con la idea de la liberación no cancela el terror, el sufrimiento, el desorden y todas las experiencias de este tipo relacionadas con la revolución.

“Esto no significa que la revolución cancele el terror, sólo significa que están conectados, y que esa conexión es trágica. La verdad última en este asunto parece ser que la revolución –la larga revolución contra la alienación humana- produce, en circunstancias históricas reales, su propia nueva clase de alienación, contra la que debemos luchar comprendiendo y superándola, si se desea permanecer revolucionario.”¹¹³

¹¹¹ Idem., p. 67.

¹¹² Idem., p. 75. De la relación entre esta visión trágica de la revolución y su propuesta de una Larga Revolución me ocupo detalladamente en el Capítulo V.

¹¹³ Idem., p. 82.

Esta alienación revolucionaria, que es trágica, tiene muchas formas, que en su conjunto pueden ser reducidas a un no reconocimiento del otro. De manera que, en esta búsqueda de la relación entre la experiencia de la revolución y la tragedia, Raymond Williams construye una crítica de la razón revolucionaria y militante, que no busca negar la propia experiencia revolucionaria sino que, a través de esta crítica, llama la atención sobre lo que parece ser una permanente condición de nuestra conciencia: la construcción de representaciones que intentan dar cuenta de una experiencia pero que, al mismo tiempo, impiden seguir experimentando nuevas relaciones. En este sentido su trabajo se puede ver como un intento de tratar de construir nuevas relaciones que desbloquen la experiencia.

A partir de este desarrollo, Raymond Williams indaga la relación entre experiencia y tragedia, pero específicamente en cómo se expresa en la literatura contemporánea. La declinación de la tragedia liberal, como estructura del sentimiento, sería central porque todavía estaríamos gobernados por ella. Ésta estaría caracterizada por una única situación, un hombre que está en la altura de sus poderes y en el límite de su fuerzas, una situación en la que es liberado y derrotado por sus propias fuerzas. El énfasis está en un individuo cuya tragedia es reconocer sus límites o directamente su derrota. Este empuje del individuo y la resistencia que tuvo, que Raymond Williams documenta por alrededor de cuatrocientos años, es una relación que habría pasado por muchas formas pero que finalmente tendió hacia una transformación del héroe trágico en una víctima trágica.

El conflicto entre el individuo y las fuerzas que quieren destruirlo es un sentimiento tan fuerte, dice Raymond Williams, que puede moldear los significados, absorber y transmutar el pasado mismo de manera que el arte de otros pueda ser transformado sólo en una luz de ese conflicto. Con la tragedia griega habría sucedido justamente esto, de forma tal que el héroe trágico es ubicado en el centro de la acción expuesto a un aplastante designio externo, cuando justamente la tragedia griega no estaba enraizada en individuos o en una psicología individual. El empuje al individualismo pasó por el cristianismo, pero no en único sentido u tradición, ya que también se combinó con un fuerte humanismo. La estructura del sentimiento que analiza, la tragedia moderna, con su énfasis en el individuo y sus aspiraciones, expuesto a una acción que lo deja frente a la tragedia, recién se habría empezado a formar activamente en el complejo proceso de la Reforma y el Renacimiento. Aunque sostenga, finalmente, que la estructura del sentimiento que nos gobernaría en el mundo contemporáneo, el individualismo, se estaría desintegrando.

“Gran parte del nuevo drama, incluso cuando estos puntos de referencia son categorías familiares, toma su vida activa de la conciencia del individuo (*self*) en el momento del transcurrir de la experiencia: una autoconciencia que es ahora dramática en sí misma, la cual se expresara por medio de nuevos recursos

dramáticos. El proceso corriente de la vida es visto de forma más intensa en una experiencia individual.”¹¹⁴

Un momento de la experiencia que es elevado como totalidad y que en este proceso moldea la totalidad de la experiencia como individual. La acción trágica se centra, consecuentemente, en el alcanzar y explorar los límites del individuo que no pueden ser nunca solamente la muerte. Pero los límites no son externos, por así decirlo, sino también internos, a nivel de la personalidad. La depresión y la locura, como experiencias privadas, son exploradas y realizadas.

“Este, decisivamente, es uno de los orígenes de la estructura del sentimiento que estamos rastreando: el impulso de la energía vital, en el hombre individual, contra los límites con que se habían compuesto dentro de un orden confidente pero que ahora, todavía presente y activo, son cuestionados, fragmentados, distintamente conocidos y nombrados, además de confundidos con nuevas experiencias, nuevas fuentes, trágicas. La voz trágica, en nuestra tradición inmediata, es entonces por primera vez escuchada: la aspiración de un significado de las muy limitadas fuerzas del hombre; significados y respuestas conocidas, afirmadas y luego cuestionadas, rotas, por experiencias contradictorias.”¹¹⁵

El hombre singular fue la clave de la estructura del sentimiento representada en la tragedia liberal, uno de cuyos más grandes representantes fue Henrik Ibsen (1828-1906). Éste, según Raymond Williams, recrearía con una extraordinaria riqueza de detalles, relaciones falsas, una sociedad falsa y una falsa condición humana. El hombre estaría asentado ahora en una vida fragmentaria, de una manera cómoda, pero que no es más que un apoyo en la enfermedad de su propia vida y sociedad. En este juego del paso del héroe a la víctima, el individuo bien puede ofrecerse como el liberador o bien ese compromiso puede volverse ambiguo, yendo desde el desafío personal hasta la simple evasión.

La contradictoria experiencia que la tragedia moderna recrea es la evasión del objetivo de la realización personal por medio de compromisos que crean falsas relaciones y una sociedad enferma. Pero donde el intento de realización culmina, una y otra vez, en tragedia: el individuo es destruido en su intento de elevarse sobre su mundo parcial. “Este es el *crux* de la tragedia liberal, y es en muchos sentidos difícil de entender. La posición común es aquella en que el libertador heroico es enfrentado y destruido por la falsa sociedad: el mártir liberal.”¹¹⁶

¹¹⁴ Idem., p. 89.

¹¹⁵ Idem., p. 90.

¹¹⁶ Idem., p. 97. Eligo dejar la voz latina *crux* a pesar de que no es reconocida por la Real Academia Española. El término es reconocido por los angloparlantes y remite a una dificultad, problema u

En las obras de Ibsen se podría reconocer la lucha del deseo individual por liberarse y conocerse a sí mismo, pero que al situarse en una situación falsa y comprometedor, trágicamente, termina en una posición en contra de sí mismo. Esto representaría el quiebre del liberalismo durante el siglo XX: un mundo aislado y culpable, encerrado en sí mismo, un tiempo en que el hombre es su propia víctima. Una estructura del sentimiento que no sólo sería una forma de dar cuenta de la experiencia sino también de interpretarla.

El individualismo de la tragedia liberal de H. Ibsen torna hacia una conciencia liberal que se enfrenta contra la sociedad. El cambio y la libertad sólo pueden ser alcanzados contra los otros y, en todo caso, la realización puede ser redefinida como un apartarse del mundo y de los otros. La conciencia liberal se vuelve trágica, en el medio teatral, como un reconocimiento de su propio quiebre y de que las opciones de salida son o bien un auto-encierro en el yo individual, o bien un reconocimiento de la necesidad de la crítica social, política e histórica de la sociedad, el socialismo. En este último caso, la estructura del sentimiento contendría, también, la posibilidad del cambio de la condición. Sin embargo en este cambio de condición el individuo puede bien convertirse en víctima.

El cambio fundamental sería que la sociedad yo no es meramente un sistema falso, el cual el héroe pueda desafiar, sino que es activamente destructivo y maligno, que reclama sus víctimas por el sólo hecho de estar vivas. Es una sociedad falsa y alterable, que convierte en víctimas a los seres humanos por el sólo hecho de vivir en ella, aun si lo hacen de una manera conformista. La tragedia no está en oponerse a la falsa sociedad, sino en vivir conforme a ella. Son los deseos humanos los que destruyen al individuo, el héroe trágico es olvidado y remplazado por el hombre individual contemporáneo. En esta variación, según Raymond Williams, la tragedia estaría justamente en que el impulso liberal a la autorrealización, por medio de la persecución de los deseos individuales, se termina oponiendo a la vida del individuo. Este es el punto muerto y el fin de la tragedia liberal: cualquier forma de oposición a la sociedad, que niega y obtura los deseos y la voluntad del individuo, terminaría transformándose, incluso cuando este se opone con su propia muerte, en una confirmación de aquella.

La tragedia privada sería otra clase de tragedia donde el individuo es visto como desnudo y desprovisto. Un individuo que desea, come y lucha en soledad, opuesto a una sociedad vista como una institución arbitraria, donde los individuos se destruyen unos a otros y, en todo caso, cuando se relacionan lo hacen desde el conflicto. La vida sería vista como un proceso que oscila entre la satisfacción de los deseos primarios y la autodestrucción, donde la muerte aparece como un logro, opuesta a la vida. Para Raymond Williams la obra del sueco August Strindberg (1849-1912) sería un ejemplo

obstáculo. Así, por ejemplo, en el deporte de la escalada en roca suele usarse para indicar el paso clave de una ruta, indicando el momento de mayor dificultad.

de esta clase, una tragedia de relaciones destructivas, caracterizadas por una tensa y cruel lucha, que ilumina nuevas áreas de experiencia.

La sociedad es el término perdido y la atención se dirigirá hacia la familia, hacia su desintegración motivada por los deseos personales, esa es la tragedia. El amor queda asociado a la destrucción, a la pérdida, y las relaciones son, por definición, destructivas. Las luchas humanas son enteramente interiores. “No se trata de una tragedia del hombre y el universo, o del hombre y la sociedad. Es una tragedia que ha entrado en el torrente sanguíneo: la tragedia final y solitaria está más allá de las relaciones y existe en el proceso mismo de vida.”¹¹⁷

Otro de los elementos presentes en Strindberg sería una cierta vuelta a una versión tardo-medieval de Dios, que el humanismo ya había desafiado: un Dios separado de sus criaturas, las cuales viven fuera de su alcance. Raymond Williams sostiene que esto no es privativo de la tragedia burguesa sino que es característico de la literatura del siglo XX: un mundo donde Dios está ausente, o presente en su ausencia, no en las relaciones particulares sino como una clase de fuerza vital. Un elemento que está reconocido como por debajo y detrás de las aspiraciones y creencias individuales.

Otro caso de tragedia moderna sería cuando ésta se torna social y personal, como en los casos de Leon Tolstoy y D. H. Lawrence. Aquí Raymond Williams parte de sostener que la crisis más profunda en la literatura moderna es la división de la experiencia en categorías sociales y personales. Categorías mediante las cuales la experiencia es dirigida y encausada. De forma tal que la tragedia moderna habría sido ampliamente moldeada por esta división, donde la tragedia personal y la tragedia social parecen ser opciones alrededor de las cuales se debería elegir.

“En los hechos de todos los días puede haber conexiones, pero cuando damos forma a nuestro mundo imaginario estamos tentados a controlar la realidad. Si la realidad es finalmente personal, entonces la crisis de civilización es análoga a un desajuste físico, espiritual o al desastre. Si la realidad es finalmente social, entonces las relaciones frustradas, la soledad destructiva, la pérdida de las razones para vivir, son sinónimos o reflejos de una sociedad desintegrada o decadente.”¹¹⁸

Este estado de honda separación habría sido, sin embargo, un largo proceso. De modo que la mirada que propone Raymond Williams sobre *Ana Karenina* (1877) de L. Tolstoy, o *Women in Love* (1920) de D.H. Lawrence tiene que ver, justamente, con la posibilidad de adentrarse en ese proceso. La realidad personal en estas novelas sería tan sustancial como la ficción puede ofrecer. En ellas las relaciones trágicas son formadas por otras relaciones que han sido dadas como contexto.

¹¹⁷ Idem., p. 114.

¹¹⁸ Idem., p. 121.

“Lo que realmente hemos aprendido del conjunto de la acción, de sus patrones de contraste y de su hacer conexiones y de sus rupturas, es el sentido de Tolstoy de la totalidad de la vida. En tal experiencia, las abstracciones ordinarias de las relaciones ‘personales’ y ‘sociales’ caen y vuelven a la realidad.”¹¹⁹

En su opinión estas obras recogen tanto esta experiencia de separación de lo individual y lo social, como su posible vinculación. Un alejamiento de la dimensión social que es también e inevitablemente un alejamiento de las personas, un intento de crear una persona individual por fuera de cualquier relación. Todos los elementos de la personalidad que viven en sus relaciones son suprimidos en nombre de la realización personal.

Otra posibilidad de la tragedia moderna es aquella indicada como punto muerto o estancamiento trágico, que rastreará en las obras del ruso Antón Chejov (1860-1904), el siciliano Luigi Pirandello (1867-1936), el franco-rumano Eugene Ionesco (1909-1994) y el irlandés Samuel Beckett (1906-1989). A estos autores habría que analizarlos en la estela del realismo del siglo XIX, que Raymond Williams describe como un modo de ver el mundo en el cual fue posible experimentar la cualidad de todo un modo de vida a través de las cualidades de los hombres y mujeres individuales. Allí la crisis personal es genuinamente un hecho social y la crisis social es vivida y conocida como una experiencia personal directa. Pero con el cambio de siglo este modo de ver habría llegado a parecer naïf, ingenuo, en la nueva estructura del sentimiento ahora analizada hay un cambio significativo.

“En la mejor literatura del siglo XIX, el modo de vida general y los seres humanos individuales no eran simultáneos y contemporáneos, pero ambos eran reales. La condición irónica de tal visión global, en medio del siglo XIX, es que mientras que la misma todavía se considera simultánea, contemporánea e inseparable, llevar estos adjetivos al modo de vida y al ser individual parece ilusorio. Una conciencia general de la ilusión se hizo cargo de ambas realidades.”¹²⁰

La característica distintiva de esta nueva visión es que incluso el individuo ha desaparecido, siendo ilusión la palabra clave. Por ejemplo, en *Ivanov* (1887) de A. Chejov se parte de una conciencia liberal, que se pudo ver en H. Ibsen, pero se llega a una nueva condición, un estancamiento, un esfuerzo por continuar la lucha pero que no tiene la posibilidad de triunfo, ya que toda acción o movimiento voluntario queda auto-cancelado. Una estructura del sentimiento diferente se ha iniciado: es la víctima volviéndose sobre sí misma, una víctima que permanece opuesta al grupo social.

¹¹⁹ Idem., p. 131.

¹²⁰ Idem., p. 141.

En otras obras la estructura se extiende (v.g. *La Gaviota*, *El tío Vania*). Ya no se trata de la cuestión de la resolución dramática del destino de un individuo singular, sino de la respuesta orquestada a un destino común (v.g. *Las tres hermanas*, *El jardín de los cerezos*). Donde la quiebra del significado sería tan completa que incluso la aspiración a un significado parece cómica. En un proceso de volverse sobre si mismo se crean situaciones trágicas y se invita a reírse sobre éstas, creando una situación ridícula y haciendo que ésta termine en un trágico quiebre.

De modo que para Raymond Williams la obra de Chejov está anclada en un sentido de sociedad en el cual es vista como la suma de las relaciones humanas. Pero cuando estas relaciones están muy mal, o cuando las personas cesan de entender éstas relaciones, emergería una compleja estructura de culpa e ilusión. La cual sería vivida a través de cada ángulo de la experiencia como así también en sus puntos de encuentro.

En el caso de L. Pirandello hay un paso más allá, en él la condición de culpa e ilusión es tan completa que es tomada como dada. De modo tal que una estructura particular se transforma en general y es tomada como la vida misma. Una culpa interrelacionada y complicada en una serie de falsas relaciones, una ilusión elaborada y persistente, como un modo de evitar o vivir con la culpa. Un mundo donde la fantasía es la única forma de defensa contra el sufrimiento. Esto lo habría captado Raymond Williams en obras tales como *Así es -sí así os parece* (1917), *Enrique IV* (1922) o *Seis personajes en busca de un autor* (1925). En ellas Pirandello reconocería y transmitiría urgentemente el sufrimiento que lleva a la auto-decepción y la fantasía. No habría burla, sino el reconocimiento de una experiencia común que se extiende a un estancamiento general.

La tragedia sería una condición general: nuestras ilusiones pueden relacionarse con las ilusiones de otros pero, a la larga, sentimos una imposibilidad trágica de alcanzar al otro, el mundo personal se vuelve impenetrable. Estancamiento significa, entonces, que ningún movimiento válido es posible, una crisis final del individualismo, más allá del punto muerto de la tragedia liberal, donde el individuo podría enfrentarse contra toda la condición fuera de él, incluso a riesgo de su propia vida. La paradoja de esta mirada sería que la propia satisfacción de las necesidades del mundo interior de cada uno termina oponiendo unos individuos contra otros. La falsa sociedad es vista como un hecho en sí mismo, sin salida, donde la presión es constante. La presión sería la realidad de los otros con sus impenetrables formas de pensar y sentir, un mundo solo negociable por una ilusión interrelacionada. El estancamiento personal se transforma así en un estancamiento general, una impenetrable condición general.

Desde 1945, esta visión se habría extendido a una escuela de dramaturgos de los cuales E. Ionesco es el más claro ejemplo. En *La cantante calva* (1950), por ejemplo, las posibilidades cómicas de tal mundo estancado son completamente realizadas: el individuo está aislado en un mundo sin sentido, tanto que las conexiones con la

personalidad se quiebran. La violencia asesina, arbitraria, sin una clara conexión con la acción aparente, entra en la estructura trágica unida a la angustia: detrás la fachada ridícula, una violencia independiente está esperando. Conocer la violencia sería angustiante pero liberador. De manera que la clave, para que una sociedad auténtica pueda ser creada, es que la completa condición de ilusión sea descubierta. Como en el caso del inglés Harold Pinter (1930-2008), la conexión entre violencia e ilusión, como patrón general de irrealidad, de falla en la comunicación y sin sentido, puede ser vista como convención dramática. Sin embargo, ver esto únicamente como una convención podría impedir captar que estas obras van más allá de las fórmulas y crean una experiencia en profundidad.

Tal es el caso de *Esperando a Godot* (1953) de S. Beckett, que presenta una condición total del hombre, la cual se podría enmarcar dentro de la estructura del sentimiento analizada. En ella, a través de personajes opuestos, se analizarían los conflictos de una condición humana total. Pero ninguno de los caminos encarnados por estos personajes, ni el camino del progreso, ni el camino de la salvación, realizarían esta condición humana. Para Raymond Williams, S. Beckett introduce un elemento que va más allá del reconocimiento del estancamiento: la posibilidad del reconocimiento humano, de amor, dentro de una condición humana aún sin significado.

Resignación trágica y sacrificio son tratados a partir de las obras del anglo-norteamericano T. S. Eliot (1888-1965) y el ruso Boris Pasternak (1890-1960). El ritmo de la tragedia sería el ritmo del sacrificio en la medida que el hombre es desintegrado por el sufrimiento y es conducido a su muerte, en una acción que es más que personal. Una acción donde los demás habrían hecho todo para su caída. El sacrificio puede ser entonces interpretado en una tradición religiosa, donde el mártir muere para que la fe pueda vivir, o en todo caso para que el resultado de su muerte sea una renovación general de la fe. Esta interpretación, aunque extendida en nuestro propio tiempo a la historia de los movimientos políticos, según Raymond Williams, debe ser enmendada en el sentido de que el martirio sería presentado de una manera defensiva: el mártir es formalmente descrito como héroe pero es frecuentemente lamentado como víctima. De esta forma se ha perdido el sentido originario, griego, del mártir, el compromiso, más que con la acción, es con el hombre que muere y la ceremonia de sacrificio es ahogada en la compasión.

Aunque hay excepciones a este cambio del sentido del sacrificio, incluso la muerte de alguien como chivo expiatorio habría llegado a ser vista como trágica. Después del sacrificio ya no habría una renovación del mundo, como originalmente era, pero si al menos una renovación de la culpa de los seres humanos, que en siglo XX, dice Raymond Williams, ha llegado a ser algo así como un orden de la vida. Formas del sacrificio estarían presentes en obras como *Doctor Zhivago* (1957) de Pasternak y *Asesinato en la Catedral* (1935) o *The Cocktail Party* (1949) de Elliot. Por ejemplo, de

Dr. Zhivago, dice: “Aquí, con asombrosa intensidad y seriedad, la vida y la muerte reaparecen como experiencias, más que como aptitudes literarias.”¹²¹

Esta novela estaría construida alrededor de una concepción de la vida como sacrificio, en la cual el fin otorga significado tanto a las historias individuales como a las sociales. Al mismo tiempo, representaría un ejemplo de una estructura del sentimiento que fusionaría la idea cristiana de redención y la idea marxista de historia, donde la acción del sacrificio sería una acción de crecimiento y cambio. En las obras de T. S. Eliot, en cambio, la acción de sacrificio es limitada al dogma o reducida a una significación marginal dentro de una resignación general. En la obra de B. Pasternak la idea de sacrificio crearía y controlaría una vida mucho más profunda y rica que lo que uno podría haber imaginado. Naturaleza e historia, hombre y sociedad, conforman un patrón único, una historia en la cual, a pesar del sufrimiento y sacrificio absoluto, puede acontecer la alegría de pertenecer al universo y ser parte de él.

Los dos nuevos elementos que entrarían en la tragedia, y que serán analizados desde las obras de Albert Camus (1913-1960) y Jean-Paul Sartre (1905-1980), son los sentimientos y las experiencias de la desesperación y la revuelta. El punto de partida es el reclamo del mismo Camus por un nuevo sentido de tragedia, y la adhesión de Raymond Williams a este reclamo en términos de una crítica al humanismo del siglo XX, en el cual la tragedia moderna estaría enredada. Camus, al definir a la tragedia como colectiva, estaría deliberadamente expuesto a la experiencia trágica de nuestra época. Un reconocimiento que asocia lo trágico a lo colectivo. Decisivo, en tanto Camus trajo desde ese reconocimiento, sin el cual nada sería posible, sus profundamente enraizadas actitudes hacia la vida, ellas mismas trágicas. Las palabras claves que resumen esa actitud, esa experiencia, son revuelta y desesperación.

La condición de la desesperación se produciría en el punto del reconocimiento de lo que es llamado lo absurdo, un reconocimiento de las incompatibilidades que hay entre la intensidad de la vida física y la certeza de la muerte. Entre la racionalidad del hombre y la irracionalidad del mundo que habita. Al mismo tiempo, esas contradicciones podrían intensificarse por la caída de la espontaneidad en la rutina mecánica, o la conciencia del aislamiento tanto de los demás como de nosotros mismos. No importa cuál sea la forma del reconocimiento, el resultado sería una intensa desesperación: una pérdida del significado y el valor del propio mundo, de la propia sociedad, de la propia vida inmediata.

El resultado es una desesperación enraizada en un absurdo, tal como podría verse en *El mito de Sísifo* (1942). Allí, indica Raymond Williams, donde el rechazo al humanismo comienza, es donde el humanismo singular de Camus empieza: la desesperación misma, que habría sido presentada como una conclusión inevitable, es de hecho una

¹²¹ Idem., p. 167.

de las formas de nuestra evasión. También en *El extranjero* (1942), a través del personaje central del Sr. Meursault, o en *Calígula* (1944), estaría presente esta toma de conciencia de lo absurdo del mundo y, finalmente, una oposición a la desesperación como resolución. En esta última obra habría una nueva definición del humanismo, una que por oposición se encuentra del otro lado de la desesperación. Donde la conclusión es que el individuo no puede ser libre por medio de oponerse a otras personas, una oposición al humanismo liberal y su reemplazo por el humanismo trágico.

Así, por ejemplo, en *El Malentendido* (1944) ya no se estaría dramatizando una conciencia individual puesta de relieve contra un mundo desconocido, sino una condición total. El argumento, posiblemente basado en una historia real, narra la historia de una madre y una hija que asesinan, para robarle, sin saber o sin querer saberlo, a su propio hijo y hermano. Coincidentemente, plantea Raymond Williams, la historia se parece mucho a una obra de Georges Lillo (1691-1739), *Fatal Curiosity* (1737), que se basa también en hechos reales, en los cuales un matrimonio asesina a su propio hijo para robarle. Lo interesante no sería tanto la similitud de los argumentos sino de la estructura del sentimiento. La obra de Lillo, un ejemplo temprano de la tragedia burguesa, y la obra de Camus, en su opinión, compartirían un ambiguo reconocimiento de que la negación de la vida a cambio de dinero es trágica, pero que, en sus detalles, tal reconocimiento es llamado destino. La ambigüedad compartida residiría en que la apelación al destino es también una forma de evasión, de no reconocimiento. Y ésta crítica resume su posición sobre Camus. Sin embargo, quedaría pendiente el paso de la desesperación a la revuelta, que también puede ser identificado con el movimiento de ser un exiliado a ser un rebelde. Y este paso es el del sufrimiento individual, como experiencia de lo absurdo, al sufrimiento como experiencia colectiva, en la revuelta o la rebelión.

El paso del sufrimiento individual al sufrimiento colectivo sería todavía retórico en *El Malentendido*, pero ya estaría presente como proceso común en *La peste* (1947). Allí el humanismo de Camus aparecería como una oposición a la desesperación, aunque la tragedia aparezca en la condición común compartida, contra la que la revuelta se alza. Si bien el sufrimiento es colectivo, la revuelta es todavía individual. Resonaría así el último tono de la tragedia liberal: la capacidad de la historia de cambiar, en cualquier sentido esencial, como condición común, sería implícitamente negada. Finalmente, la revuelta sería distinguida de la revolución, como sucede en *Los justos* (1949), situada en el contexto de la Revolución rusa de 1905. Camus, sostiene Raymond Williams, al introducirse en la experiencia y los sentimientos del terrorista, atormentado por sus decisiones, el peligro de la muerte, el sacrificio de la vida propia y ajena, la culpa intolerable, la evasión de la apelación a la historia, etc., estaría tocando un punto central: el lugar donde la apelación a la historia termina convirtiéndose en una forma de poner a los sentimientos que intervienen en ella por fuera de la historia misma.

“Este sentido de una historia fuera de la historia es continuamente inquietante. Dado que la situación que tenemos hacia el final nos recuerda que mientras que la historia es una abstracción, la realidad misma es una abstracción de nuestras vidas reales y de la de otros. Hay un punto en el que el rechazo a la historia, la limitación de la significación de lo personalmente conocido y afirmado deviene en efecto en el rechazo a los otros, y esto también puede ser evasión e incluso complicidad.”¹²²

En este punto, Raymond Williams se enfoca en la discusión de Sartre con Camus a propósito de la publicación de *El hombre rebelde* (1951), básicamente una polémica en torno a las posibilidades de fusión del existencialismo y el marxismo. Sartre apuntaría a que Camus estaría menos concentrado en poner fin al sufrimiento que en encontrar una cómoda posición personal: una revuelta metafísica contra la injusticia eterna. Pero Raymond Williams crítica a Sartre tanto por compartir algunos de los supuestos de Camus, como por tomar la versión marxista de la historia como sustancia, es decir, metafísicamente. Así por ejemplo, en *Las moscas* (1943) Sartre crearía su propia versión del rebelde metafísico, aunque también el héroe ocupe el papel del liberador. De igual manera, lo que se encontraría en *Las manos sucias* (1948), *A puerta cerrada* (1944) y *El Diablo y Dios* (1951), sería la transición de la revuelta a la revolución, transición en la cual hay que situar la discusión entre Sartre y Camus.

En la lectura de Raymond Williams, Sartre sostendría que la revolución debe ser aceptada si cualquier autenticidad personal debe ser alcanzada, incluyendo la violencia que ésta implicaría. Camus en cambio sostendría la distinción entre revuelta y revolución, donde el segundo término es el colapso de esa tensión: para Camus la revuelta representa un polo creativo, la revolución una totalidad autoritaria. Raymond Williams sostiene que ambos identifican una revolución situada históricamente con una clase de violencia voluntaria y que en ello estarían dando cuenta de buena parte de la experiencia del siglo XX. Sin embargo, cree que ambos sostendrían una visión común del hombre, una visión que remitiría a Pirandello, donde los seres humanos son vistos como mutuamente destructivos y frustrantes. Con este punto de partida sería difícil creer que la revolución puede ser algo más que una forma de nihilismo. En suma, la forma en que Camus y Sartre organizarían y darían cuenta de la experiencia de la revuelta y la revolución no saldría de los marcos del individualismo, encaminándose en la desesperación. No todas son críticas, ya que reconocería la obra de estos como una de las luchas más notables contra el punto muerto en que ha caído nuestra conciencia, destacando como sus conclusiones ilustrarían diferenciadamente el grado en que uno mismo debe emprender la lucha contra este punto muerto de la conciencia.

Raymond Williams finalizará sus reflexiones en torno al existencialismo con un comentario referido a las posibilidades, o no, de que la tragedia emerja en un contexto

¹²² Idem., p. 184.

filosófico no trágico, como el del siglo XX. A pesar de ello, destaca que tres de los nuevos sistemas de pensamiento, el marxismo, el psicoanálisis freudiano y el existencialismo serían, en su opinión, en sus formas más comunes, trágicas:

“El hombre puede lograr su vida plena solo luego de un conflicto violento; el hombre está esencialmente frustrado y dividido contra él mismo mientras vive en sociedad; el hombre se debate por contradicciones intolerables, en una condición de absurdidad fundamental.”¹²³

Raymond Williams finaliza su análisis de la tragedia moderna con Bertolt Brecht, cuya obra estaría signada por el rechazo a la tragedia como una respuesta al sufrimiento. Dos elementos de esta respuesta son las que le interesan: primero, la identificación del sistema político como la principal causa del sufrimiento y la esperanza en la lucha en contra de este; segundo, en sus obras tempranas, la desilusión cínica con el sistema, transformada muchas veces en revuelta moral contra el mismo. Así recorre obras como el poema “A los hombres futuros” (1938) o *La opera de los tres centavos* (1931), donde el dolor y el sufrimiento de los mendigos sería usado de una manera irónica y engañosa. De forma que, en las obras de Brecht de la década de 1920, habría un resentimiento crudo, un daño tan profundo, una forma que expresa el colapso de la virtud, llevado incluso hasta la repugnancia física en la forma de excrementos: una nueva forma de indignación aparece.

Este patrón de atracción y disgusto aparecerían tanto en Brecht como en J. Joyce y V. Mayakowsky, como así también en otras vanguardias del período de entre guerras, donde la inmundicia es una forma de expresar un sentimiento creativo de anti moralidad. *La opera de los tres centavos* sería, en ese contexto, un retrato de la sociedad burguesa, donde la propiedad es robo, y donde todos son ladrones y prostitutas que se tratan a sí mismos de manera respetable. El resultado de la obra sería penetrar en la falsa conciencia establecida, lo cual termina por no suceder porque Brecht cae en su propia paradoja: el espectador termina disfrutando de lo que se le muestra, y ubicado en su lugar de espectador queda divorciado de los que se critica en el escenario. De forma tal que Brecht habría fundado una teoría basada en la idea de la visión compleja –la relación entre el pensar arriba del flujo de la obra y el pensar dentro de la obra- pero que finalmente no pudo concretar: “Él estableció un patrón de sentimientos convencionalmente disidente, en el cual aún tiene compañía: el profesional agridulce que se enfrentó con una sociedad inmoral pude exponer su inmoralidad como una clase de verdad.”¹²⁴

Raymond Williams llega incluso a acusar a Brecht de evasión, de un efecto de indulgencia, por el uso de pseudoladrones y prostitutas del siglo XVIII: para el verdadero desapego, el distanciamiento necesitaría un nuevo comienzo. Para él,

¹²³ Idem., p. 189.

¹²⁴ Idem., p. 193-94.

Brecht estableció este nuevo comienzo con la idea de 'mirada compleja', aunque en su opinión se haya movido en otra dirección: opuso una falsa sociedad a una verdadera sociedad y con ello habría simplificado sus obras y sus sentimientos.

Lo extraordinario de Brecht sería que fue capaz de crecer dentro de su propia posición. Aprendió a mirar la genuina complejidad que implican las conexiones y contradicciones entre la bondad individual y la acción social. Y fue esta dimensión y percepción de la experiencia la que requirió de su mirada compleja o distanciamiento, método que habría mostrado sus alcances en nuevo tipo en obras como *Madre coraje y sus hijos* (1949) o *El alma buena de Sechuan* (1943).

En esta última, Brecht lograría una demostración por medio de la puesta teatral, y no por medio de una afirmación, de lo que le sucede a una buena persona en una sociedad mala. Allí se rechaza la aceptación y el sacrificio como emociones dramáticas. Brecht, en un cambio de la perspectiva dramática, obligaría a mirar no sólo la experiencia aislada del mártir sino el proceso social en torno al martirio y sus implicancias. La mirada compleja se tornaría en una forma de ver la experiencia como generalizada a partir de un individuo, la maldad y la bondad como expresiones posibles de un individuo particular. Los caracteres encarnarían opciones y requerirían decisiones, ninguna resolución sería impuesta y la tensión es mantenida hasta el final donde los espectadores son formalmente invitados a reflexionar. Los métodos convencionales del drama son puestos en suspenso por los propios personajes y exhibidos. Sin embargo, para Raymond Williams la obra se termina transformando en una acción moral, ya que el método es transformado en una súplica que insiste en que el espectador vea el mundo a partir de las acciones y tensiones de una mentalidad particular.

Con *Madre coraje...* Brecht alcanzaría una nueva clase de acción dramática que crea una sustancia comparable, en intensidad, a la interrogación moral, donde la historia y las personas permanecen vivas en el escenario, dejando atrás la aislada y virtualmente estática acción que se estaba acostumbrado a ver en el teatro moderno, la acción, simultáneamente, ocurre y es vista. Brecht, a partir del oportunismo vital y desesperado de los personajes, tanto intelectualmente como dramáticamente, se interrogaría con dos preguntas centrales: ¿qué están haciendo? ¿Y qué es lo que se está haciendo con ellos?

Las contradicciones de los personajes no sólo existirían como cualidades personales sino que existirían en la obra como un todo, la acción es abierta de hecho a través de esas contradicciones. No estaría ya la inevitabilidad de la tragedia, como en la aceptación tradicional trágica o como en la resignación trágica moderna: las opciones serían siempre potenciales y la acción es actuada y re-actuada continuamente, la acción es humana y de ninguna manera externa. La acción es iluminada por sus consecuencias trágicas y no al revés.

Para Raymond Williams el mayor logro de la obra madura de Brecht es haber recuperado la historia como una dimensión de la tragedia, de manera que el sentido de la historia se vuelve activo a través de descubrir el método del movimiento dramático. La acción no está sola en un espacio sin tiempo, sino que emergería un sentido de la historia complejo y dinámico. En el drama moderno, dice, lo mejor que podría decir es: 'si, esto fue así...' Sólo de manera ocasional habría obras que van más allá y dicen: 'si, esto es como es...' Brecht iría más allá y diría: 'si, esto es así, por estas razones...', pero la acción está siendo permanentemente replanteada y podría ser de otra manera. El peligro se encontraría en ese 'podría ser de otra manera', que termine transformándose en propaganda o publicidad. A pesar de lo cual, por decirlo de alguna manera, vería en esta nueva forma dramática de la tragedia moderna, la emergencia de un nuevo sentimiento: no sólo tenemos que ver que el sufrimiento es evitable, sino que no es evitado; y que no sólo el sufrimiento quiebra, sino que es necesario no quebrarse. Un sentimiento que se extiende a una nueva posición, una nueva estructura del sentimiento:

"... la nueva conciencia trágica de todos quienes, apelando al presente, están por esta razón, firmemente comprometidos con un futuro diferente: la lucha contra el sufrimiento, aprendido del sufrimiento mismo, una exposición total que presupone un involucramiento total. Bajo el peso de la falla, en la tragedia que podría evitarse pero no se evita, una estructura de sentimientos que está actualmente luchando por formarse. Contra el temor a una muerte general, y contra la pérdida de conexión, un sentido de vida se afirma, aprendiendo cómo acercarse en el sufrimiento y en el disfrute, una vez que la conexión se produzca."¹²⁵

Finalmente, Raymond Williams llama la atención sobre el peligro de la propia alienación de esta posición, su transformación en una posición fija e inmutable, una condición abstracta, sea del hombre como de la revolución, lo que le permite hacer una crítica poco disimulada a un régimen revolucionado (URSS) que se ha transformado para encarcelar a la revolución misma. Elemento que no impide, sin embargo, que la lucha viva en nuevas formas y en nuevos sentimientos.

Para concluir este apartado parece pertinente ensayar una respuesta a la pregunta en torno a por qué se le ha dado tanto lugar al tratamiento de la tragedia. ¿Por qué? Porque a partir de este *inside*, de esta forma de problematizar las convenciones, los significados emergen como la unidad de lo sentido y lo pensado, es decir, como experiencias. Encarar la experiencia de esta manera no es azaroso ya que busca, al mismo tiempo, tensar una de esas convenciones: la separación radical y sustantiva entre lo emocional y racional. Esta forma de tratamiento de la experiencia tiene, justamente, como punto de partida poner en tensión esa convención. La tematización

¹²⁵ Idem., p. 203.

de la tragedia, más allá de los reparos que se puedan resaltar desde el punto de vista del especialista, especialización que se busca poner en tensión, indica justamente ese potencial.

La experiencia puede ser tratada de este modo porque, al centrarse en los aspectos convencionales, formales, estos revelan su carácter eminentemente sociales, tangibles y materiales si se encomillan esos términos: pueden ser encontrados como regularidades, como huellas del propio acto de enunciación, si se quiere, en los textos o, potencialmente al menos, en cualquier producto-proceso cultural en el que situemos nuestro interés. Esta rastreabilidad, esta situabilidad de la experiencia social, no sólo la historiza radicalmente, sino desarticula algunas de las críticas que se han formulado hacia esta noción. Las desarticula en la medida que no sitúa a la experiencia como categoría trascendental de la conciencia ni tampoco como un constructo ideológico prediscursivo. A pesar de ello, como se espera ilustrar más adelante, la cuestión de los bloqueos de experiencia que, como ya indiqué, es algo recurrente en el tratamiento de Raymond Williams, permite establecer otras limitaciones a éste enfoque.

Por último, una indicación que sirve como puente con el siguiente apartado: como se desprende claramente de los ejemplos anteriores, es necesario detenerse e indagar en el contenido de la categoría estructuras del sentimiento. Profusamente usada por Raymond Williams, es un escalón argumental más en esta tematización de la experiencia y requiere un tratamiento sistemático. A ello me dedico en el apartado siguiente.

5. ESTRUCTURAS DEL SENTIMIENTO

La noción de estructuras del sentimiento está inscrita en el recorrido argumental que vengo sosteniendo a lo largo de este capítulo: la clave de la comprensión de la aproximación de Raymond Williams a la experiencia está en el modo en que la vincula con las modificaciones formales que se registran en la cultura.¹²⁶ Este tratamiento de la experiencia, al mismo tiempo, se sustenta en un intento de captar la misma como un significado que condensa la unidad entre lo sentido y lo pensado. Y esta unidad entre lo sentido y lo pensado sería justamente lo que se puede captar a partir de las modificaciones formales que registramos en los productos-procesos culturales. Esta tematización se ha podido encontrar en el tratamiento de formas culturales como el

¹²⁶ Es importante indicar que, lamentablemente, la noción de estructuras del sentimiento ha sido poco discutida en lengua española, a pesar de que la obra de Raymond Williams está, casi en su totalidad, traducida. Lo cual da cuenta de su enorme repercusión en este espacio lingüístico. Quienes si se han ocupado de término son autores anglosajones, mayormente ingleses. Una valiosa excepción es el trabajo de los chilenos Jorge Cáceres Riquelme y Hugo Herrera Pardo: "Las formas fijas y sus márgenes: Sobre "Estructuras de sentimiento" de Raymond Williams. Una trayectoria", UNIVERSUM, Universidad de Talca, Chile, Vol. 29, Nº 1, Año 2014, pp. 173- 191. No obstante lo cual el trabajo se sitúa en un plano mayormente descriptivo.

teatro, la novela o la tragedia, las cuales, a través de sus modificaciones, han permitido expresar, y colaborado decisivamente en formar, un conjunto específico de experiencias.

En este sentido, la noción de estructuras del sentimiento aparece como una instancia que busca precisar esta unidad entre lo sentido y lo razonado, entre la forma y el significado, pero recuperando cierta diferenciación, hacia dentro mismo de la noción de experiencia, entre lo vivido y lo experimentado. Una diferenciación que trata de retomar el énfasis en lo activo, en oposición a lo pasivo, que se actualiza como diferencia entre aquello que está precipitado y aquello que está en solución. Al tiempo que llama la atención sobre el peligro de tomar, de concebir, de tratar a los procesos culturales sólo y excluyentemente como productos y no como procesos. Tratando con ello de rescatar la tensión entre lo articulado y lo inarticulado de la experiencia.

El recorrido de esta noción es amplio y ha encontrado ulteriores reformulaciones y énfasis. De ahí que se tratará de reconstruir estas distintas definiciones y redefiniciones a lo largo de una serie de trabajos, para finalmente tratar exhaustivamente un ejemplo de la misma, los significados campo y ciudad. Pero antes de detenerme en el ejemplo del campo y la ciudad, recorro y doy cuenta de alguno de los comentarios y críticas que ha suscitado la noción.

El itinerario de la misma comienza en *The Long Revolution* (1961), donde Raymond Williams parte de una valoración optimista en cuanto a la posibilidad que se pueda recuperar otro elemento que no se había enfatizado en esta tesis: la experiencia concreta o actual. Experiencia a partir de la cual se vive el carácter social o el patrón de la cultura. Se trata de lo que se puede captar a partir del contacto con las artes en un periodo histórico, algo que no se puede situar con facilidad. Una comunidad de la experiencia que apenas adquiere expresión y a partir de la cual cobran distinción las características de un modo de vida, pero que, sin embargo, es solo captable en pequeñas variaciones de estilo, de lenguaje o comportamiento. Algo marginal que llega a ser crucial. El término escogido para describir este énfasis es estructuras del sentimiento:

“... es tan solida y definida como lo sugiere el término ‘estructura’, pero actúa en las partes más delicadas y menos tangibles de nuestra actividad. En cierto sentido, esa estructura de sentimiento es la cultura de un periodo: el resultado vital específico de todos los elementos de la organización general.”¹²⁷

Escoger las artes de un período no es un acto arbitrario, sino que parte de elementos y énfasis específicos que, al mismo tiempo, funcionan como testimonios de comunicación. Es de ellos de donde se puede extraer el sentido vital, la profunda comunidad que hace posible la comunicación. A pesar de que una estructura de

¹²⁷ Williams, Raymond, *The Long Revolution*, op. cit., p. 64.

sentimiento no necesariamente es común a todos los miembros de una comunidad, tiene que ser compartida por un mínimo de miembros de esta, ya que de ella depende que la comunicación sea posible. Al mismo tiempo, las estructuras del sentimiento no son formalmente aprendidas ni heredadas, de manera que cada generación, a pesar de todos los procesos selectivos, produce su propia estructura del sentimiento. En este sentido, como subrayan John y Lizzie Elderidge, las estructuras del sentimiento contienen una específica relación entre pasado y presente, permitiendo desarrollar una herramienta analítica que busca analizar la historia no sólo como producto sino como un proceso, es decir como algo en formación.¹²⁸

Esta potencia, en cuanto a las posibilidades de acceder al pasado, tiene sin embargo sus límites. De forma que, a pesar de que por medio de los documentos y distintos testimonios podemos aproximarnos a esas estructuras del sentimiento, Raymond Williams reconoce que nunca se podría captar la cultura de un periodo en su totalidad, ya que los documentos absorben selectivamente la tradición. Estableciéndose una diferencia entre, por un lado, los documentos, o testimonios, y las tradiciones selectivas que los producen, que recortan e interpretan, y la cultura vivida, por el otro. A pesar de este límite reconocido, la búsqueda misma de totalidad, como indiqué, fue un objetivo central de Raymond Williams. De hecho, las estructuras del sentimiento son parte del inseparable de su intención de proponerse captar la totalidad social, aunque más no sea en la forma degradada de un rastro, una huella.

Por otro lado, aunque el concepto de estructuras del sentimiento parece estar formulado específicamente para poder captar la experiencia vivida, en solución, en el pasado y específicamente como huella, se reconoce que esta experiencia en solución ya está mediada, y nos es ofrecida como modificaciones rastreables en una tradición específica, por caso, literaria. De modo que hay tanto una posibilidad como una imposibilidad de captar la experiencia en solución. Dicho de otra forma, ésta sólo es captable a partir de su mediación significativa. Una posibilidad que está dada por el hecho de que las estructuras del sentimiento son tanto los significados como los valores, ambos socialmente construidos, tal y como son vividos como unidad. De los cuales tenemos noticia por medio de las obras literarias u otras instituciones sociales.

“Hemos tratado de elaborar métodos de análisis que, en un campo que va desde la literatura hasta las instituciones sociales, puedan articular estructuras reales de sentimiento –los significados y valores que se viven en obras y relaciones- y dilucidar los procesos de desarrollo histórico a través de los cuales esas estructuras se forman y cambian.”¹²⁹

¹²⁸ Cf. Elderidge, John and Elderidge, Lizzy, op. cit., p. 78-111.

¹²⁹ Williams, Raymond, *The Long Revolution*, op. cit., p. 319.

Una variación ulterior de esta noción la podemos encontrar en *The Country and the City* (1973),¹³⁰ sobre la que volveré en detalle. Mientras tanto resalto que allí el tratamiento de la experiencia está orientado, una vez más, a la búsqueda de significados, al establecimiento de las relaciones entre éstos y la experiencia, en éste caso con dos palabras que tienen una importancia capital en la cultura, el campo y la ciudad. Nuevamente, el punto de referencia es la Revolución industrial, su impacto sobre la sociedad y las huellas que dejó en los significados registrados de estas palabras. La estructura del sentimiento que se rastrea es, primero, aquella que relaciona el campo con cierta idea de idilio rural, pasado o presente. Idea persistente que puede rastrearse, en la literatura, como en una cinta transportadora que pasa por distintos autores, hasta la antigüedad clásica inclusive.

No se trata únicamente de una cuestión de memoria individual de los autores, de idealización de la infancia o la oposición de pasado y presente, o no sólo, sino también de analizar los cambios en los valores, que significan cosas completamente diferentes según la época. Para ello Raymond Williams buscará entender estas visiones retrospectivas en sus significaciones culturales, humanistas, religiosas o políticas. Visiones retrospectivas que son finalmente asimiladas a las estructuras del sentimiento. Estructuras que, para poder ser analizadas como tales, las fuentes de las cuales emergen como datos, obras de teatro, novelas, ensayos, artículos de periódicos o diferentes tipos de poemas, etc., deben pasar por una serie de distinciones críticas, formales. Es decir, ser tratadas bajo el tamiz de la crítica literaria. En el fondo, pasando a través de cuestiones como la formación selectiva de tradiciones literarias (poesía pastoral y contra-pastoral, por ejemplo), lo que está en cuestión es un nuevo orden social y un modo de concebirlo.

Esta forma de ver o, si no se quiere recaer en la metáfora visual, este modo de pensar las cosas está inmerso en una crisis de las formas de representación. De modo que las referencias a una sociedad tradicional, específicamente a las edades de oro, deben entenderse en ese marco. Y la estructura del sentimiento analizada, esa visión idílica del campo comprendida en las referencias retrospectivas a esas edades de oro, no debe ser entendida en términos de explicación y análisis histórico, sino como una reacción al cambio social.

“La estructura de sentimiento en cuyo interior debe entenderse esta referencia retrospectiva no es, pues, primariamente una cuestión de explicación y análisis histórico. Lo verdaderamente significativo es este tipo particular de reacción a la realidad del cambio, y ello tiene causas sociales más auténticas y más interesantes.”¹³¹

¹³⁰ Williams, Raymond, *The country and the city*, Oxford University Press, New York, 1975 (1973).

¹³¹ Williams, Raymond, *The Country...*, op. cit., p. 35.

En los poemas analizados por Raymond Williams no hay referencias históricas sino idealización de valores. En relación a la historia hay una coincidencia temporal: la emergencia exitosa de la agricultura capitalista, coincidencia que esconde un conflicto de valores, una crisis de perspectiva. Lo que se quiere poner en cuestión es el fundamento común, en cuanto valores, de las concepciones contradictorias y hasta opuestas expresadas en distintas tradiciones selectivas. Se plantea con claridad algo que se desarrolla a lo largo de todos sus trabajos: la relación a la que remite el concepto de estructuras del sentimiento es siempre entre la imagen social (*social image*), las representaciones, y las relaciones sociales (*social relationships*), las relaciones de poder, políticas y económicas. Relación esquiva, de ocultamiento y mistificación. Esta estructura del sentimiento, forjada alrededor del complejo vínculo entre el campo y la ciudad, también puede ser definida como una estructura convencional de retrospectiva.¹³² Con lo que se evoca, como se indicó antes, un elemento temporal, una mirada sobre el pasado, un elemento de historia y también de memoria. La estructura del sentimiento es una forma de ver, una forma de pensar, una forma de escribir y una forma de mostrar percepciones, sentimientos y razonamientos de las relaciones entre las personas y el mundo.

“... el contraste entre el campo y la ciudad es una de las principales formas que tenemos de tomar conciencia de una parte central de nuestra experiencia y de la crisis de nuestra sociedad. Pero cuando somos conscientes de ello, solemos caer en la tentación de reducir la variedad histórica de las formas de interpretación a lo que, sin mucho rigor, se llaman símbolos o arquetipos; es decir, a abstraer incluso aquellas formas sociales más evidentes y darles una jerarquía primariamente psicológica o metafísica. Solemos caer en esta reducción cuando comprobamos que ciertas formas, imágenes e ideas importantes persisten a través de períodos de grandes cambios. Sin embargo, si somos capaces de ver que la persistencia se debe a que también esas formas, imágenes e ideas cambian –aunque a menudo lo hagan sutil, internamente y a veces inconscientemente, podremos advertir también que la persistencia indica alguna necesidad efectivamente permanente a la que responden las interpretaciones cambiantes. Creo que en realidad tal necesidad existe y que es consecuencia de los procesos de una historia particular. Pero si no vemos esos procesos o los percibimos solo incidentalmente, recaemos en formas de pensamiento que parecen poder crear la permanencia sin la historia.”

“(...) en todas estas interpretaciones principales coexisten –en lo cual es en realidad sorprendente e interesante- la persistencia y el cambio, y esto debe explicarse sin limitarse a decir que uno es una forma del otro. O, para decirlo en un lenguaje más teórico, tenemos que poder explicar, en términos que se

¹³² Cf., Williams, Raymond, *The Country...*, p. 61.

relacionen entre sí, tanto la persistencia como la historicidad de los conceptos.”¹³³

Escapar de la abstracción por medio de la experiencia, por medio de la vinculación de los significados con la experiencia. Ese es el objetivo. E indicar qué tipos de experiencias parecen interpretar los significados, la pregunta clave.

“...al ver el proceso en su totalidad, tenemos necesidad de cotejar las realidades históricas con las ideas, porque a veces éstas expresan –no solo a través de un disfraz o una sustitución, sino ejerciendo una mediación efectiva u ofreciendo una trascendencia en ocasiones efectiva- intereses y propósitos humanos que no disponen de otro vocabulario inmediato. No se trata únicamente de estar lejos o carecer de términos y conceptos más específicos; lo que ocurre es que en el campo y la ciudad, físicamente presentes y sustanciales, la experiencia encuentra un material que permite corporizar los pensamientos.”¹³⁴

Este dar, proporcionar o tomar cuerpo de la experiencia es lo que intenta captar la noción de estructuras del sentimiento, un énfasis en la inmediatez de la misma que parte de observar que la mayoría de los análisis y descripciones de la cultura y la sociedad tienden a ser expresados en tiempo pasado, operando así una conversión de la experiencia en productos acabados. Un énfasis que va a ser formulado con total claridad en *Marxism and Literature* (1977). Allí ataca frontalmente lo que él considera el procedimiento de tomar procesos como definitivamente acabados. Donde las instituciones y formaciones en las que participamos son transformadas en totalidades formadas, antes que en procesos formadores y formativos. De modo que este procedimiento reproduciría, aunque en otra escala, la separación entre lo social y lo personal, donde lo social está siempre asociado a lo pasado.

“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 solo para el presente temporal, la realización de esto y este instante, sino la especificidad del ser presente, lo inalienablemente físico, dentro de lo cual podemos discernir y reconocer efectivamente las instituciones, las formaciones y las posiciones, aunque no siempre como productos fijos, como productos definidores.”¹³⁵

¹³³ Idem., p. 289.

¹³⁴ Idem., p. 291.

¹³⁵ Williams, Raymond, *Marxism and Literature*, op. cit., p. 128. Lo que aquí se indica como inalienablemente físico también puede ser reflexionado como algo visceral, un énfasis corporal que Raymond Williams habría sostenido contra muchos pensadores de izquierdas de su propia época. Cf. West, Cornel, “In memoriam...”, op. cit., p. xi.

Si lo social remite a lo pasado, a lo dado e incluso a lo heredado, de lo que se trataría es de buscar un término que dé cuenta de lo presente, pero no lo presente fijo, sino de lo presente en formación. Desde el punto de vista del análisis y descripción de lo histórico-cultural, el error básico consistiría en la reducción de lo social a formas fijas, tomando los términos de análisis como términos sustanciales. Aquí Raymond Williams está pensando a lo que antes llamamos especialización. Esos términos de análisis, seleccionados adecuadamente, e incluso con la evidencia adecuada, pueden ser y frecuentemente son transformados en términos fijos, sustantivos, liquidando de esa forma su carácter de procesos formadores y formativos. Esto significa que, en el plano de lo subjetivo, tanto los sistemas de creencias y educación, como los de explicación y argumentación, tienen una presencia efectiva en los sujetos, son vividos activamente como un proceso relacional, produciéndose siempre una tensión entre la interpretación admitida y la experiencia práctica.

El problema se presenta cuando existen experiencias para las que las formas fijas no dicen nada, que ni siquiera reconocen, allí es donde la conciencia práctica choca con la conciencia oficial. Estableciéndose así una relación excepcionalmente compleja entre lo que va surgiendo de manera embrionaria y lo que está articulado y definido. Y justamente esos cambios son los que pueden ser definidos como cambios en las estructuras del sentir:

“...‘sentir’ ha sido elegido con la finalidad de acentuar una distinción respecto a los conceptos más formales de ‘concepción del mundo’ o ‘ideología’. No se trata solamente de que debamos ir más allá de las creencias sistemáticas y formalmente sostenidas, aunque siempre debamos incluirlas. Se trata de que estamos interesados en los significados y valores tal como son vividos y sentidos activamente; y las relaciones existentes entre ellos y las creencias sistemáticas o formales, que en la práctica son variables (incluso históricamente variables), en una escala que va desde un asentamiento formal con una disensión privada hasta la interacción más matizada existente entre las creencias seleccionadas e interpretadas y las experiencias efectuadas y justificadas.”¹³⁶

La noción de experiencia, para Raymond Williams, tendría el obstáculo de que en uno de sus sentidos remite al tiempo pasado, a lo dado.¹³⁷ En cambio, con estructuras del sentimiento se busca reflejar algo que está en movimiento, en formación, donde se relaciona lo pensado y lo sentido, no como una oposición sino como una vínculo y

¹³⁶ Williams, Raymond, *Marxism and Literature*, op. cit., p. 132.

¹³⁷ Esta distinción de los sentidos de experiencia va a ser incluida en la segunda edición de *Keywords, A vocabulary of culture and society* (revised edition), New York, Oxford University Press, 1985. Hay traducción al español de Horacio Pons: *Palabras Clave, un vocabulario de la cultura y la sociedad (edición revisada y ampliada)*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008. De esta distinción me ocuparé más adelante en este capítulo.

como una unidad, una conciencia práctica, siempre social, donde lo estructural remite a lo relacional. En ese sentido, las estructuras del sentimiento pueden ser precisadas como experiencias sociales en solución: “Las estructuras del sentir pueden ser definidas como experiencias sociales en solución, a diferencia de otras formas semánticas sociales que han sido precipitadas y resultan más evidente y más inmediatamente aprovechables.”¹³⁸

Ampliando estas definiciones, en “The tenses of imagination”¹³⁹, una conferencia de 1978, que trata sobre el tiempo, gramatical e histórico, de la imaginación, vuelve sobre la noción de experiencia y sobre las estructuras del sentimiento. Allí la dimensión de la escritura como registro de la experiencia aparece nuevamente y lo hace asimismo junto a la noción de ‘structure of feeling’ para referirse a su propia producción literaria, específicamente a la novela *Second Generation* (1964)¹⁴⁰: “Esta es una frase que había usado en el análisis de obras escritas por otros, cuando yo sabía poco o nada de cómo se formaron sino sólo aquello que se había hecho. Es una frase o idea difícil, pero es mucho más cercana a la experiencia que cualquier otra que conozca.”¹⁴¹ Y continúa:

“Lo que yo he llamado estructura del sentimiento me parece que es muy diferente de cualquier otra clase de registro. Para comenzar es lo intensamente sentido, en el sentido de que las relaciones actuales importantes son sentidas, pero también es una estructura y esto, creo, es una clase particular de respuesta a la forma real de un orden social: no tanto porque esto pueda ser documentado –a pesar de que nunca, pienso yo, deba entrar en contradicción con la documentación- sino porque esto es aprendido de manera integrada, sin ninguna separación previa entre lo privado y lo público, o entre la experiencia social y la experiencia individual.”¹⁴²

Y esta estructura del sentimiento se relaciona de manera específica con la imaginación por medio de una escritura:

“Por otra parte, hasta donde yo alcanzo a comprender, este proceso no es una algo así como una destilación o una asociación por medio de una novela; es una formación, una formación activa, que sientes de una forma particular, que sientes como te informa, de modo que tanto en lo general como en el detalle no es tanto como la usual idea de imaginación –‘imagina sí...’, ‘imagina que...’-

¹³⁸ Williams, Raymond, *Marxism and Literature*, op. cit., p. 133-34.

¹³⁹ Este escrito está basado en una conferencia dictada en la University College of Wales en 1978 y publicado en: *Writing in society*, London, Verso, 1983, pp. 261 y ss.

¹⁴⁰ Williams, Raymond, *Second Generation*, London, Chatto and Windus, 1964.

¹⁴¹ Williams, Raymond, *Writing in society*, op. cit., p. 263.

¹⁴² Idem., p. 264.

sino que se parece más a una clase de reconocimiento, una conexión con algo completamente conocible pero no todavía conocido.”¹⁴³

Antes indicaba que la metáfora del punto de vista podía ser confusa y que también las estructuras del sentimiento podían ser consideradas como formas de pensar. Esta tematización de las mismas encontró una formulación bastante precisa en un texto de comienzos de la década de 1970, que no casualmente estaba dedicado a la memoria de Lucien Goldmann (1913-1970).¹⁴⁴ Allí aparece con fuerza la vinculación de las estructuras del sentimiento con la idea de estructuras mentales. Éste último era un término usado por Goldmann para referirse a las categorías por medio de las cuales se organiza la conciencia de un grupo social particular y el mundo imaginario creado por el escritor, buscando relacionar de alguna manera los hechos sociales y los hechos literarios. Esta noción también involucraba una referencia a la distinción formulada por Georg Lukács (1885-1971), y adoptada por Goldmann, entre una conciencia actual y una conciencia posible, que es rechazada por Raymond Williams en tanto que se le presentaba como estática.

Entendiendo que, en cambio, tanto la idea de conciencia, y sus distinciones, como la de estructuras mentales tienen cierta familiaridad con la idea de visión del mundo y que la noción de estructura del sentimiento habría sido, en su propia producción intelectual, tanto una respuesta como una recepción de lo que estas nociones implicaban. Con la estructura del sentimiento intentaba dar cuenta no sólo de la realización sino de la respuesta a estas estructuras formativas y subyacentes. Sin embargo esta respuesta contendría un elemento específicamente literario:

“Efectivamente, esto constituía, para mí, el fenómeno específicamente literario: la dramatización de un proceso, la producción de una ficción, en la que los elementos constitutivos, los elementos de la vida social real y las creencias, eran simultáneamente actualizados y, significativamente, diferencialmente experimentados. La diferencia residía en el acto imaginativo, el método imaginativo, la organización específicamente imaginaria genuina y sin precedentes.”¹⁴⁵

Estos actos imaginativos, estos actos creativos suponen asimismo, una comunidad de experiencia específicamente histórica, común a una generación, que se expresa en opciones comunes de forma, estructuras del sentimiento compartidas. Por otro lado, estas estructuras del sentimiento, tendrían la facultad de expresar de manera temprana, de preceder en cierto sentido, cambios en los sistemas de creencias e ideas más formales. Asumirían así la característica de dar cuenta de los valores y

¹⁴³ Idem., p. 263-4.

¹⁴⁴ Williams, Raymond, “Literature and Sociology, In memory of Lucien Goldman”, *Culture and Materialism*, London, Verso, 2005, pp. 11-30.

¹⁴⁵ Williams, Raymond, “Literature and Sociology...”, op. cit., p. 24-25.

pensamientos tal y como estos están siendo vividos y, al mismo tiempo, reconocer las respuestas y experiencias de aquellos sistemas e instituciones más formales. En este sentido, las obras literarias, y las obras de arte en general podrían servir, como se indicó más arriba, como depósitos de experiencia.

Pero este uso puede darse si, y sólo si, éstos son pasados por algunas de las distinciones formales que les son comunes y las devuelven, o las vinculan, con la experiencia social general, común. Este resguardo en lo formal debe pensarse más allá de una concesión a alguna escuela de pensamiento específica o como una forma sustantiva de concebir a la realidad a partir de sus formas culturales. Debe pensarse, al contrario, como una forma de buscar un índice del contacto de las palabras y las cosas, del mundo y las representaciones que construimos no sólo para dar cuenta de ese mundo, sino para intervenir en el mismo, en suma, como parte del proceso activo de significación social.

En el recuento de las características de la noción de estructura de sentimiento es útil comenzar por la dimensión eminentemente política que Raymond Williams daba al término, lo que aquí se emparenta con lo que se ha llamado lucha contra la especialización de los significados. Así, por ejemplo, John y Lizzie Elderidge,¹⁴⁶ sostienen que Raymond Williams comprende las estructuras del sentimiento como una experiencia comunicada de una forma particular, a través de convenciones formales particulares. Un concepto que se extiende de lo particular a lo general, tratando de incorporar el sentido de totalidad, de un entero modo de vida, una búsqueda que se puede asimilar al *verfremdung* Brechtiano.¹⁴⁷ De forma tal que se podría sostener que Raymond Williams buscaba algo así como un efecto de desocultamiento semántico con su propuesta de estructuras del sentimiento.

Esto sería consistente con lo que sostiene Morag Shiagh, en la medida que la noción de estructuras del sentimiento buscaría dar cuenta tanto de los entramados emocionales como de los cognitivos. En la interpretación de Shiagh las estructuras del sentimiento de un periodo particular remiten a los términos en los cuales es posible comprender la realidad social y sus posibilidades de cambio. Describen los deseos, los miedos y las cegueras de un periodo. Sin embargo éstas no son estructuras monolíticas en la medida que en un periodo histórico dado puede haber una multiplicidad de estructuras del sentimiento compitiendo entre sí. En última, las estructuras del sentimiento conectarían los términos del vocabulario cultural y las formas literarias con el desarrollo de las fuerzas históricas concretas. Un forma de semántica histórica (*historical semantics*) que llama la atención sobre el cambio histórico de los

¹⁴⁶ Idem., p. 128.

¹⁴⁷ El *verfremdung*, traducido generalmente como efecto de distanciamiento, buscaba por medio de una articulación dramática producir una mirada crítica por parte del espectador y no una simple identificación de éste con los personajes de la obra. Gómez García, Manuel, *Diccionario Akal de Teatro*, op. cit., p. 115.

significados de un términos, y desafía la obviedad de sus asociaciones y significados contemporáneos.¹⁴⁸

Empero esta función epistémica, para David Simpson¹⁴⁹ la noción de estructuras del sentimiento puede ser criticada en el sentido de su método vocálico. Con ello quiere indicar que sus apelaciones a la experiencia vivida se sostendrían en supuesto de una comunidad de hablantes desde la cual y hacia la cual se dirigirían sus textos. Un supuesto común a muchos escritores de la segunda posguerra, los cuales habrían quedado en entredicho a partir de las críticas posestructuralistas a la metafísica de la presencia. A pesar de estas críticas, Simpson reconoce que en la noción hay un intento de captar la dialéctica entre el yo (*self*) y la sociedad, como así también una invitación a reflexionar sobre las auténticas posibilidades de una subjetividad integrada (que no obstante Raymond Williams tomaría como dada), de la cual su discurso-escritura sería su principal significante.

Asimismo Simpson plantea correctamente que esta noción ha actuado diferencialmente en los trabajos de Raymond Williams, siendo algunas veces pobremente definida y otras formulada como mayor exactitud. Asimismo plantea que esta noción ha sido identificada con su fase de 'leavisiano de izquierda' y, lo más importante, que este no ha demostrado ser un concepto exportable, es decir, reutilizado por otros pensadores.¹⁵⁰ En su opinión, esta laguna no puede ser explicada por una cuestión de preferencia generacional sino que debe ser remitida a algunos problemas fundamentales de la misma, como así también en la ambigüedad de sus exposiciones.

Sobre esta base Simpson sostiene que Raymond Williams no parece tomar nota de la difícil cuestión en torno a cómo podemos discernir si lo que recibimos del pasado es el auténtico pasado. En su lectura, Raymond Williams reconocería que no se puede revivir la totalidad del pasado, aunque si reconocería que podemos acceder a partes de este, por ejemplo, a partir del arte o de otras formas culturales documentadas. Justamente a partir de las cuales podemos captar las estructuras del sentimiento. De igual modo, las precauciones sobre la 'tradición selectiva' no le impedirían asumir que la estructura del sentimiento tiene cierta capacidad de ser recibida de manera más o menos directa, de modo que el reconocimiento de 'lo actual en el pasado' sería inmune o estaría desafectado a los procesos de reconfiguración que sufren otros objetos del pasado.

¹⁴⁸ Cf., Shiagh, Moriag, "A Gendered History ...", Prendergast, Christopher (ed.), *Cultural materialism*, op. cit.

¹⁴⁹ Cf. Simpson, David, "Raymond Williams: Feeling for Structures, Voicing "History"", Prendergast, Christopher (ed.), *Cultural materialism*, op. cit. p. 36 y ss.

¹⁵⁰ Cf. Idem., p. 36.

El problema emergente sería que a pesar de que Raymond Williams reconocería el peso selectivo de la tradición, al introducir como determinante el peso de las formaciones sociales dominantes en las formaciones culturales, en su opinión, la noción de estructuras del sentimiento no sería sino otra forma de referirse a la ideología. Lo cual terminaría ubicando a la literatura como algo así como un barómetro muy sensible a partir de la cual captar las modificaciones en la ideología. Permaneciendo así indemostrado el vínculo, la relación, entre lo social y lo particular, incluso lo personal, en la vida de un artista. Para Simpson, Raymond Williams no ofrecería herramientas para comprender las relaciones de las convenciones que él identifica con la historia no literaria, es decir, con toda la historia. En su opinión, aunque la literatura es ungida como herramienta de medida, las interacciones específicas no son definidas. De forma tal que las estructuras del sentimiento terminarían en un nivel proto-teórico, que se apoya en una obra que de conjunto tiene un fuerte barniz antiteórico.

A pesar de ello, Simpson encuentra más bien una continuidad en las sucesivas reelaboraciones de la noción, desde *The Long Revolution* hasta *Marxism and Literature*, marcadas por la apelación de la presencia de lo vivido como corrección de las formas fijadas. Una continuidad en la que se puede destacar la retórica minimalista de *Marxism and Literature*, marcada por la oposición de lo precipitado y lo que todavía está en solución. Tensión que mantiene en las entrevistas de *Politics and Letters* (de las que me ocuparé más adelante). En el juicio de Simpson, los puntos ciegos que emergen de ese intercambio (básicamente la cuestión de lo preemergente y el contacto prístino del sujeto con la realidad), son pistas indicativas de los por qué la noción no se ha usado en la crítica literaria subsecuente y de por qué ni el mismo Raymond Williams ni otros después de él, no han alcanzado satisfacción teórica con esta noción.¹⁵¹

Simpson termina indicando que la noción de estructuras del sentimiento no sería más que otra forma de lo que usualmente se ha llamado ideología. Participando con ello en una matriz de pensamiento en la que ya ubique las críticas de Joan W. Scott. De igual modo sostiene que al evitar el debate en torno al término Raymond Williams desnuda su retórica fundacionista, para sostener que:

“Desde todo lo considerado, la [noción] estructura del sentimiento es un síntoma del idealismo vocálico de Williams, o su fe en la resonancia de la voz, de forma que falla en corporizar completamente esto mismo en las formas

¹⁵¹ Un contraejemplo a este último argumento puede ser el caso del estudio de la cultura regional británica en el texto de John Tomaney, “Contemporary Britain and its regions”. Allí la noción de estructuras del sentimiento juega un papel clave, aunque no es teóricamente revisada, para comprender la articulación de los sentimientos e identidades regionales dentro de Gran Bretaña contemporánea. Cf. Tomaney, John, “Contemporary Britain and its regions”, Michael Higgins, Clarissa Smith y John Storey, Eds., *The Cambridge Companion to Modern British Culture*, Cambridge University Press, New York, 2010, p. 79-95.

literarias (como ocasionalmente prometió hacerlo), y siempre el contenido de aquello supuestamente 'sentido y vivido' permanece sin verificación."¹⁵²

Finalmente el argumento de Simpson precisa que el problema de 'la voz' de Raymond Williams es el del pasaje problemático desde lo teórico (no formulado) hacia lo ético, lo moral. El problema de una apelación a la conciencia del lector, a la cual se está interpelando por medio del uso (autorizado, diría Joan W. Scott) de una voz que siente lo vivido. El problema, en todo caso, es que la invocación de la voz de Raymond Williams, para Simpson, también operaría por medio de una especie usurpación: aquellos de los que nos habla (por ejemplo los pobres labriegos de *The Country and The City*) no utilizan su propia voz, sino que se estaría hablando por ellos.

Esto constituiría una especie de operación sustitutiva que sólo merece un rechazo y que serviría para evitar el análisis teórico que Raymond Williams finalmente elude. Un análisis alrededor de la unicidad y la individualidad de la voz, justamente de la integridad de la voz que se ubicaría en un lugar central. No sólo de la crítica literaria y el análisis cultural, sino también de su propia agenda política. Situando a los sujetos individuales, según Simpson, como centro del proceso político, como núcleo articulador de las comunidades. A pesar de estas críticas, Simpson considera apropiado defender el legado de Raymond Williams en términos de su intento (¿cómo programa intelectual?) de tematizar las relaciones entre lo personal y lo general. Independientemente de que las estructuras del sentimiento, esa herramienta específica que desarrolló, no puedan ser defendidas en cuanto tales.

Cómo se ve, este conjunto de críticas nos remite devuelta a aquellos temas que tematicen en el primer apartado de este capítulo bajo el las nociones de lenguaje y comunicación. Evidentemente, los desarrollos de Raymond Williams en este campo no fueron los suficientemente convincentes para sus críticos y no impidieron que la noción de estructuras del sentimiento fuera asimilada a la de ideología. Como tampoco evitaron que su ejercicio de lucha contra la especialización fuera anatematizado como una especie de sustitucionismo vanguardista. Sin embargo no todos los comentaristas coincidirían con esta evaluación.

Por ejemplo, para John Brenkman, Raymond Williams desarrolló la noción de estructuras del sentimiento para explicar cómo los momentos más innovadores de la historia literaria eran evidencia de un conjunto de percepciones sociales emergentes, de disposiciones o actitudes compartidas por un grupo. De esta forma él estaría buscando una alternativa al concepto de ideología que, desde Karl Marx en adelante,

¹⁵² Simpson, David, "Raymond Williams....", op. cit., p. 44.

había sido utilizado bajo la asunción que la cultura era un conciencia distorsionada de las prácticas sociales reales.¹⁵³

Esto debe ser situado en el contexto más general del argumento de Brenkman, en tanto para éste hay tres registros en la forma en que Raymond Williams desarrolla su crítica literaria. Primero, una forma en la que la crítica literaria se transformaría de forma de distinción social en un instrumento de reflexión política, como por ejemplo en *Modern Tragedy*. Segundo, en *Culture and Society* o "Notes on English Prose", se trataría de ofrecer a los nuevos lectores la capacidad de experimentar de manera activa una interpretación político-cultural, una forma de unir el debate en torno a la cultura y la sociedad con una forma de apropiación de las tradiciones existentes en el propio mundo de la vida. Por último, *The Country and the City* indicaría una forma de interrogarse sobre las formas sociales en las que la riqueza y el poder están corporizadas en estructuras del sentimiento y modos de expresión. Donde las formas culturales, que incluyen desde los poemas hasta el paisaje, son vistas como ambiguos signos, tanto de la violencia clasista como de los logros humanos.

Pero lo más significativo de estas distintas formas de concebir la crítica literaria de Raymond Williams, es que no devienen únicamente en distinciones metodológicas, sino que cada una de ellas sería una forma de articular una concepción institucionalmente contextualizada de la acción de la crítica literaria en la esfera pública. A pesar de lo cual, todas estarían cruzadas por la idea de desafiar las distinciones culturales a través de una profunda y amplia democratización de la cultura.¹⁵⁴

Con matices importantes, pero también en una evaluación más amplia, Stanley Aronovitz¹⁵⁵ sostiene que Raymond Williams encararía un trabajo más de tipo de etnográfico que crítico (literario). De modo que habría leído la poesía y la novela de una manera que significaría una profunda modificación metodológica, alejándose tanto de la ortodoxia disciplinar de la crítica literaria inglesa como incluso de la perspectiva marxista ortodoxa. No estaría por tanto interesado en el mérito intrínseco de la obra, como en el *close reading* a la F. R. Leavis, en términos de valor estético o estilo de escritura, en las innovaciones formales en cuanto tales o en la elegancia narrativa, sino en tratar de captar la obra como una práctica significativa correspondiente a una coyuntura histórica concreta. Su objetivo estaría en tratar de captar cómo la novela o el poema proveería un conocimiento, que llamó estructuras del sentimiento, sobre un momento histórico específico, incluso de una clase social determinada, y no ese texto como una fuente de placer. En este punto habría que

¹⁵³ cf. Brenkman, John, "Raymond Williams and Marxism", Prendergast, Christopher (ed.), *Cultural Materialism...*, op. cit., p. 252.

¹⁵⁴ cf. Idem, p. 261.

¹⁵⁵ Cf. Aronovitz, Stanley, "Between Criticism and Ethnography: Raymond Williams and the Intervention of Cultural Studies", en Prendergast, Christopher, (ed.), *Cultural Materialism...*, op. cit., p. 320-339.

distinguir la exigencia de un referente que formula Simpson, del reconocimiento de cierta conexión entre las estructuras del sentimiento y un conjunto de acontecimientos históricos que determina Aronovitz.

En este sentido, subraya Aronovitz, la forma de lectura que realiza Raymond Williams conformaría una especie de fatigoso rompecabezas, donde las piezas irían llenando los espacios entre las estructuras económicas y políticas, incluso ampliándose hasta las formas de pensamiento. Esa es la forma en que se irían construyendo las estructuras del sentimiento, en el sentido metodológico. De modo que las narraciones ficcionales o la poesía son las materias primas a partir de las cuales uno podría construir las formas en las cuales los cambios históricos son interpretativamente configurados y la ambigua esfera del mundo de la vida es revelado. Mundo de la vida en el que contextualmente debemos situar las nociones de experiencia y de sentimientos y que escaparía a las hiperteorizadas abstracciones de la noción de ideología.

La ideología, según Aronovitz, remitiría al esquema determinista de base-superestructura, esquema que Raymond Williams habría enfrentado durante medio siglo de labor intelectual. Pero al rechazar ese esquema, estaría también rechazando muchas de sus premisas y con ellas, muchas de sus inferencias gnoseológicas y epistemológicas. Lo cual no le habría impedido quedar contradictoriamente atado a cierta imagen clasista de la política socialista, lo que, al mismo tiempo, lo alejaba de las interpretaciones post-marxistas que empezaban a circular hacia fines de 1970. Con estas trayectorias, indica Aronovitz, Raymond Williams tendría en común la influencia de la lingüística estructural en lo referido al peso del lenguaje y el discurso en los asuntos humanos, a diferencia de otros referentes de los estudios culturales como Richard Hoggart o Edward P. Thompson.

En todo caso, no creería que los significados yacen incrustados en la historia, como especies de resonancias subyacentes en las mentes de sujetos esenciales, sino que serían producidos localmente en contextos específicos. En la concepción de Raymond Williams el lenguaje no tendría un referente fijo, en cambio, sería constituido por prácticas (sociales) en las cuales los significados serían contingentes en términos espaciotemporales. A diferencia de las versiones radicales del post-marxismo, en las que 'lo social' es en sí mismo imposible en la medida de que depende de conceptos ontológicamente esencialistas como 'sociedad' y 'relaciones sociales', Raymond Williams nunca habría sostenido una posición en la que el lenguaje o el discurso desplazara la agencia humana.

En la interpretación de Aronovitz, Raymond Williams se habría ajustado a una especie de ontología de la conciencia¹⁵⁶ de acuerdo a la cual las prácticas humanas intencionales son un efectivo contrapeso tanto al materialismo mecanicista como al

¹⁵⁶ Cf. Idem., p. 334.

idealismo, lo cual podría ser resumido así: circunstancias históricas objetivas condicionan la forma en que la historia es hecha, pero la historia es hecha por humanos. Buscaba así diferenciarse de la pasividad asociada al estructuralismo, declarando que el lenguaje es material y el signo activo, estableciendo que la forma de captar los varios aspectos de la realidad social que se articulan como totalidad es apelando a la fórmula de 'en solución'.

En este contexto es que Aronovitz plantea que desde mediados de la década de 1970, siguiendo la trayectoria iniciada por Raymond Williams, y a pesar de la profunda influencia del post-estructuralismo, los estudios culturales británicos se negaron a abandonar el telos emancipatorio del marxismo. Incluso si lo hicieron, fue desplazándose desde la posición clásica que veía a la clase obrera como un sujeto ya listo, siempre preparado, hacia una posición mucho más matizada donde las subculturas de raza, género o incluso la generación (juventud) podían articularse como la identidad primaria de los grupos sociales.

Hasta aquí se han repasado las críticas que he podido recoger en torno a la noción de estructuras del sentimiento. Los temas sobresalientes son el problema del lenguaje, el papel del discurso en la conformación de las identidades y la posibilidad, o no, de que la experiencia pueda ser de algún modo recuperada. Dado lo central de la noción de estructuras del sentimiento, a continuación haré un *excursus* y retomaré las ideas formuladas por Raymond Williams en *The Country and The City* (1973), con el objetivo de ejemplificar el uso de la misma.

5.1. EL CAMPO Y LA CIUDAD COMO ESTRUCTURA DEL SENTIMIENTO

Antes de comenzar con el tratamiento de las estructuras del sentimiento en *The Country and The City*, dos características de esta monumental obra deben ser subrayadas. Primero, al igual que otros trabajos de Raymond Williams, en ella el tratamiento de la experiencia es transversal y, por decirlo de algún modo, monográfico: cruza un conjunto enormemente amplio, temporal y tipológicamente, de obras y autores, para enfocarse en una sola cuestión, las representaciones del campo y la ciudad. La variación está en que en este tratamiento hasta cierto punto la forma está subordinada a un significado, la convención (formal) es el uso pragmático de dos palabras interrelacionadas: campo y ciudad. El objetivo de Raymond Williams, en este caso, sería captar las variaciones de experiencia a partir de las variaciones de las significaciones. En segundo término, desde el punto de vista de la biografía intelectual de su autor, esta obra habría sido concebida como un intento de unificar el marxismo y el *New Criticism*. Resultando de ello un rechazo a la separación entre lo extrínseco y lo intrínseco en la literatura.¹⁵⁷

¹⁵⁷ Cf. Watkin, Evan, "Raymond Williams and Marxist Criticism", *boundary 2*, vol. 4, n° 3, Spring, 1976, pp. 933-946.

Las primeras palabras de *The Country and The City* dicen así: “Campo y ciudad son dos palabras muy potentes, y esto no debería resultar sorprendente si recordamos todo lo que parecen significar en la experiencia de las comunidades humanas.”¹⁵⁸ Así quiere partir del hecho de que sobre los asentamientos humanos concretos se depositaron y generalizaron un conjunto de sentimientos intensos, positivos y negativos. Su objetivo sería describir y analizar las conexiones entre ambos significados y el proceso histórico. Aunque por cierto toma ejemplos de la literatura inglesa, sus intenciones van mucho más allá, en la medida que ese ejemplo es especialmente significativo para el conjunto del mundo occidental: allí comenzó y luego se expandió la Revolución Industrial. Con todo lo que ello implicaría para la relación entre el campo y la ciudad.

La Revolución Industrial y todos los procesos que le fueron simultáneos (capitalismo agrario, desaparición del campesinado, urbanización, etc.) fueron experiencias transformadoras del conjunto de lo que hoy podemos considerar la sociedad. Consecuentemente, su literatura sería la fuente en la que buscar las huellas y los rastros de esta experiencia, enfocándose en las modificaciones cambiantes de los significados campo y ciudad.

Además de tener una importancia biográfica especial para Raymond Williams, en la medida que el mismo tiene un origen tanto rural como industrial, ya que era hijo de un obrero ferroviario, nieto de labriegos, y que su niñez se desenvuelve en un contexto rural con múltiples conexiones con su entorno minero. Joven educado en el sistema educativo estatal, seleccionado para ingresar a lo más alto de las instituciones escolares británicas, esta historia representa una experiencia personal, pero es también un asunto de historia social, literaria e intelectual. Campo y ciudad no sólo son un objeto de estudio, sino una directa e intensa experiencia, una preocupación vivida.

Una experiencia personal que puede ser evocada, por ejemplo, a través de W. Wordsworth. En la medida que en su obra se pueden encontrar sus quejas y lamentos sobre el devenir de una Londres ubicada en el paso del siglo XVIII al XIX. Una evocación que Raymond Williams contrasta con su propia experiencia de la ciudad. Una experiencia que todo aquel que no haya nacido en una gran metrópoli puede reconocer como propia, por ejemplo, en el recuerdo de la llegada a la misma.

Contraste que es problemático en la medida que los sentimientos evocados, de queja pero también de reconocimiento, pueden llegar a ser equívocos o incompletos. Un movimiento dinámico que no es otro que la valoración de la magnificencia de lo alcanzado, los monumentos, los edificios, etc., que incluye las ideas de posibilidad futura, de reunión, en la medida que ambas referencias remiten al trabajo humano de las generaciones pasadas, tanto del campo como de la ciudad. Un sentimiento evocado

¹⁵⁸ Williams, Raymond, *The Country...*, op. cit., p. 1.

que sería un sinónimo de experiencia y que tiene la cualidad de estar antes que cualquier razonamiento: “De modo que, si bien el campo y la ciudad tienen esta profunda importancia, en sus diferentes maneras, tengo ante mí, antes de comenzar cualquier argumento, mis sentimientos.”¹⁵⁹

Un contraste que lo obliga a repasar su propia experiencia como hijo de trabajadores, ajenos al mundo universitario, y después, como miembro de la comunidad de Cambridge, con todas sus implicancias de clase, rango y privilegio. Un contraste que lo conduce a considerar las relaciones entre campo y ciudad no sólo como un vínculo de experiencias y significados, sino también como una relación política: “... las relaciones no son sólo de ideas y experiencias, sino también de renta e intereses, de situación y poder: un sistema más amplio.”¹⁶⁰ Y agrega: “La vida del campo y la ciudad es móvil y actual: moviéndose en el tiempo, a través de la historia de una familia y de un pueblo; moviéndose en el sentimiento y en las ideas, a través de una red de relaciones y decisiones.”¹⁶¹

La indagación parte del cuestionarse acerca de los porqués del ocaso del estilo de vida campestre. Un recorrido que puede iniciarse a mediados de la década de 1960 (E. Evans), que retrospectivamente pasa a las décadas de 1930 (F. R. Leavis y D. Thompson), a la de 1910 (G. Sturt), pero que puede continuar hasta mediados (T. Hardy) y principios del XIX (G. Eliot), a fines del XVIII (Cobbett). Una imagen que sigue dirigiéndose, cada vez, más y más atrás: un idílico pasado, ya perdido. Una configuración regular que a Raymond Williams le interesa en tanto perspectiva histórica, que imagina como el movimiento de una cinta transportadora que no se detiene en el siglo XVIII sino que continúa más allá: en el siglo XVII (P. Massinger), el XVI (Bastard o T. Moro), incluso hasta la Edad Media (Langland, S. XIV) o la época de la Carta Magna, la de los normandos, los sajones, los celtas o los íberos. ¿Cuándo debe detenerse?

No se trata únicamente de una cuestión de memoria individual, en este caso de la memoria de los autores, o de idealización de la infancia u oposición del pasado y el presente, o no sólo de ello. Sino sobre todo de analizar los cambios en los valores, que significan cosas completamente diferentes según la época. Para ello Raymond Williams buscará entender estas visiones retrospectivas en sus significaciones culturales, humanistas, religiosas y políticas. Esas visiones retrospectivas, que son finalmente asimiladas a las estructuras del sentimiento y que, para poder ser analizadas como tales, los testimonios (obras de teatro, novelas, ensayos, artículos de periódicos o diferentes tipos de poemas) de las que emergen como datos, deben pasar por una

¹⁵⁹ Idem., p. 6.

¹⁶⁰ Idem., p. 7.

¹⁶¹ Idem., p. 7-8.

serie de distinciones críticas, formales. Es decir, y como ya se indicó, ser tratadas bajo los criterios de la crítica literaria.

Una de las distinciones que establece la crítica es, por ejemplo, la llamada literatura pastoral y su reacción, la literatura contrapastoral. Pero si esta búsqueda ha de remontarse en el tiempo, para hallar una mítica Edad de Oro, se puede llegar hasta Hesíodo, específicamente hasta *Los trabajos y los días* (c. VII-VIII a.C.). Sin embargo, la poseía propiamente pastoral recién ha de encontrarse seis siglos después: en la literatura bucólica del mundo helénico, de la cual Raymond Williams toma como ejemplo los *Idilios* de Teócrito (s. III a.C.). Esta tradición encuentra su continuidad en las *Bucólicas* o *Églogas* de Virgilio (s. I a.C.), donde no sólo se haya la visión idealizada de la vida rural, sino también las preocupaciones y temores frente a las confiscaciones y la guerra. Poco a poco se va construyendo el típico contraste entre la paz rural y la guerra -o el caos político- de las ciudades. Y lo significativo es que esto puede ser tanto un hecho del presente, un recuerdo del pasado o un sistema de ideas más amplio, un esquema sobre el pasado y del futuro.

Habría, en este desarrollo de la literatura pastoral, una tensa oposición entre distintas clases de experiencias: el verano con el invierno, el placer con la pérdida, la cosecha con la labranza, el canto con la jornada de trabajo, el pasado o el futuro con el pasado o el presente. Tensión que se va perdiendo paulatinamente y de la cual sólo queda el polo idílico, como en "*Beatus ille*" (*Epodos*) de Horacio s. I a.C. Con ello Raymond Williams pretende poner al descubierto que todas las tradiciones son selectivas, lo cual es significativo en la medida que quiere poner en entredicho no sólo los orígenes de la tradición pastoral sino también de la anti-pastoral. Tan significativa en la discusión de los s. XVII y XVIII. Una época, esta última, crítica, de crisis general, en la medida que el conjunto de experiencias e ideas colisionan frente al conjunto de los cambios ya indicados. Este momento de crisis de perspectivas es significativo en tanto quiere ubicar precisamente los desarrollos de la literatura pastoral, no tanto en sus desarrollos medievales, posmedievales o absolutistas, donde operaban como entretenimiento cortesano, sino en el contexto de la emergencia del capitalismo agrario, con su nueva localización: la casa solariega.

Lo que emerge en los siglos XVI y XVII sería una nueva metáfora en torno a lo pastoral: la campiña inglesa como lugar de retiro imaginario, pero también crecientemente real. Tal es el caso de *Love's Labour's Lost* de C. Marlowe, o la evocación del paraíso colonial en *To the Virginian Voyage* de M. Drayton, ambos del periodo isabelino.

Ese sentimiento de retiro, que se puede encontrar también como idea de inclusión del hombre dentro de la naturaleza, como alternativa a la ambición, a la guerra y a la perturbación, no es otra cosa que una actitud moral con implicaciones sociales. Como C. Cotton en *The Retirement*, o *The Wish* de A. Cowley: una inclusión que habría estado sacada, como cualidad, del deseo y la experiencia social contemporánea. Aquí la

experiencia contemporánea esta asimilada a la incorporación de las relaciones sociales y económicas en la literatura pastoral. Por ejemplo con la inclusión de las palabras renta y arrendatario en la *Elinda's Glove* de R. Lovelace (s. XVII). O con la aspiración social a convertirse en un pequeño arrendatario independiente, concebido como el deseo del acceso a la tierra, en tanto forma autosuficiente de vida, tal y como emerge en autores como A. Pope, M. Green y N. Tate. Sin embargo, en este proceso de conversión de lo pastoral en una convención estilizada e idealizada, s. XVII y XVIII, iba a surgir la reacción contrapastoral.

La estructura del sentimiento emergente en estas tradiciones y contra-tradiciones sería la relación entre las casas solariegas y la civilización responsable: la experiencia social del retorno obligado de la pequeña aristocracia al campo desde 1630, año de la firma de la paz entre los reinos de Inglaterra y España. Las obras *To Penshurst* y *To Sir Robert Wroth* de Ben Jonson y *To Saxham* de Thomas Carew, que Raymond Williams analiza detalladamente, serían ejemplos de poemas que, dedicados a alabar casas solariegas o sus propietarios, sirven ante todo para expresar valores sociales o morales.

Lo que se celebra es una idea de sociedad rural, una ética del consumo feliz y espontáneo, en contraposición a las presiones de una nueva era: el capitalismo rural y urbano. La idea de civilización responsable está vinculada a la caridad, al cuidado directo de las personas. Responsabilidad, caridad y buena vecindad, "... palabras que ahora no comprendemos de forma clara, desde que la Antigua Inglaterra desapareció."¹⁶² Una Edad de Oro invocada, que se termina articulando como soporte poético a pesar de que ya no se refiere a lo mismo: caridad de consumo como un banquete, sea solidario o caritativo, referencias al Edén, al Paraíso, y al Señor. Lo que se excluye, además de la maldición del trabajo, ya que los productos de la tierra aparecen de una menara natural, reificada, son los trabajadores. Este ocultamiento, presente en B. Jonson o T. Carew, tiene como contrapartida la exposición hecha en *The Hock-Cart* (1648) de Robert Herrick, donde se reconoce la realidad del trabajo. Lo que está en cuestión y en tensión es un orden social y un modo de verlo.

Esta forma de ver, esta forma de pensar, está inmersa en una crisis de perspectiva. Las referencias a una sociedad tradicional, específicamente a las edades de oro, deben entenderse en ese marco. Y la estructura del sentimiento analizada, esa visión idílica del campo comprendida en las referencias retrospectivas a ese pasado idílico, no debe ser comprendida en términos de explicación y análisis histórico, sino como una reacción al cambio.

"La estructura de sentimiento dentro de la cual debe entenderse esta referencia retrospectiva no es primariamente una cuestión de explicación y

¹⁶² Idem., p. 30.

análisis histórico. Lo realmente significativo es este tipo particular de reacción al hecho del cambio, y ello tiene causas sociales más reales e interesantes.”¹⁶³

En los poemas analizados no hay referencias históricas, dice Raymond Williams, sino idealización de valores. Con la historia hay, si, una coincidencia temporal: la emergencia exitosa de la agricultura capitalista. Una coincidencia que esconde un conflicto de valores, una crisis de perspectiva. Una visión del campo que fue también usada como una crítica retrospectiva al capitalismo: un idealizado orden rural opuesto a las relaciones humanas gobernadas por el dinero. Pero también detrás del radicalismo de esta crítica pueden expresarse, en potencia y en acto, algunas corrientes conservadoras y reaccionarias. Opiniones que, tras una reivindicación de un pasado idílico o de los atributos reificados de lo rural, terminen glorificando visiones reaccionarias del presente, apoyadas en valores como la sangre y la tierra.

Pero esta tampoco sería la única dirección en la que puede dirigirse el radicalismo que busca su inspiración en una visión idealizada del campo. Puede también, resumiendo, dirigirse en una perspectiva progresista, anticapitalista, socialista. Lo que Raymond Williams quiere poner en cuestión es el piso común, en cuanto valores, de aquellas concepciones. Llamar la atención sobre aquella reacción en la que también había una construcción de sentimientos y valores en torno a la descalificación de la vida rural. No sólo por aquellos que la desconocían. Sino por aquellos que heredaron una visión negativa y que le otorgaban, en contraposición a un supuesto atraso e idiotismo rural, un carácter progresista al capitalismo, asociando a esta visión al urbanismo y la modernización social. De modo tal que la crítica a la miseria de fábricas y ciudades coexistía bastante incoherentemente con la calificación como progresista del capitalismo en relación al mundo rural.

Raymond Williams critica aquellos defensores de la economía moral o natural, planteando el problema acerca de que, desde los celtas en adelante, pasando por los romanos, los escandinavos y los normandos, siempre el labrador y su familia fue la espalda sobre la que se cargo toda la estructura social. Un orden feudal mistificado, el feudalismo, fue reemplazado por otro orden social mistificado, el del naciente capitalismo agrario. Y es justamente en el fragor de estos cambios que se van forjando distintas reacciones, que son tanto expresión como son expresadas.

También del lado de los desposeídos la imagen de un pasado idílico se ha utilizado, no tanto como mistificación, sino como desafío. La expresión de una aspiración, una imagen que se puede rastrear hasta el mundo helénico, hasta Virgilio. Una herencia ambigua que puede ubicarse desde el siglo XIV hasta bien entrado el siglo XX: la insistencia en un pasado feliz, tanto para impulsar el cambio como para ratificar la herencia. A la mirada de los propietarios y la de los desposeídos, hay que sumarle la de

¹⁶³ Idem., p. 35.

los sectores intermedios: resistentes o agentes del cambio, que culpaban por igual al propietario acaparador y al labrador ocioso. Aquellos que proponían una sociedad a su imagen y semejanza: una república de pequeños propietarios, como Tomas Moro.

Pero la estructura del sentimiento analizada no sólo se apoya en la idea de un pasado más feliz, sino también en la idea de inocencia. Que asumía el contraste entre el campo y la ciudad como forma de plantearla. Esta oposición lograría, comúnmente, ocultar el trabajo agrícola, pero asimismo sirve para remarcar un contraste. En el campo, los medios de explotación habrían sido disueltos en el paisaje, en la ciudad aparecerían de manera más clara, en los tribunales, en la bolsa, en la política y el lujo.

Un contraste que se puede rastrear desde Quintiliano (s. I) y Juvenal (s. I y II), para el caso de Roma. Un contraste en la que lo rural se confunde con la tranquilidad del retiro suburbano. Una oposición que ha sido re-experimentada reiteradamente y llega a transformarse en un contraste convencional, una forma literaria en la que hay ya una transición ideológica: donde se incorpora a una versión sobre cualquier orden posible, sea rural o urbano. De hecho esta transición ideológica tendría su propia datación: entre los siglos XVI y XVII, periodo en el cual hay un auge decisivo de las ciudades, del capitalismo. Pero en el cual todavía el conjunto del orden social se sigue sosteniendo en la producción rural, especialmente las ciudades.

Una de estas nuevas formas fueron los sentimientos forjados en torno a las relaciones entre hombres y mujeres, que expresaban de manera singular nuevas relaciones de propiedad entre el campo y la ciudad. La conformación de algo así como un mercado matrimonial y sus representaciones en la literatura son testimonio de ello. Por ejemplo *New way to pay old debts* de P. Massinger, o *A trick to catch the old one* de T. Middleton, ambas del s. XV. Las obras que tratan de este tipo de dramas amorosos en el periodo que va desde Jacobo I hasta la Restauración, siglos XVI y XVII, no serían más que otra forma de representar las relaciones entre la ciudad y el campo. El que permanece todavía ausente es el labriego, el campesino pobre, punto en el que la ficcionalización de la relación campo-ciudad resulto útil, promoviendo las comparaciones fáciles y superficiales como forma de evitar las auténticas.

El periodo que va desde la Guerra Civil inglesa al acuerdo institucional del 1688, habría cambiado completamente la estructura social del país, y con esta, obviamente, la literatura. Consecuentemente, en los poemas de retiro habría una transición que va desde el ideal de contemplación al de la sencilla virtud productora. También una transición en cuanto a los poemas de las casas solariegas, que queda manifiesta en la comparación entre *Upon Appleton House* (A. Marvell, 1651) y la *Epistle to Burlington* (A. Pope, 1731).

El poema de Marvell trata, entre otros asuntos, del complicado acuerdo matrimonial de la hija heredera de Lord Fairfax con George Villiers, Segundo Duque de Buckingham.

Lo que marcaría la emergencia de una estructura del sentimiento diferente, la transición entre el nuevo y el viejo orden social. En A. Pope se encontraría ya el sentimiento modificado, aquel que por medio de la crítica de la vida dispendiosa se recomienda la inversión productiva y una razonable caridad. En vez de un orden natural heredado, hay una auténtica creación del hombre y con ello se da paso a la argumentación moral directa. Una ética burguesa moderna, mitigada por las ideas de la caridad y la benevolencia, por un lado, y por una moral de mejoramiento de la naturaleza, por el otro, una nueva estructura del sentimiento.

Hacia el siglo XVIII la estructura social del campo inglés era ya enteramente capitalista, con sus consecuentes tendencias al monopolio de la tierra, el surgimiento de una amplia mano de obra asalariada como así también de los arrendatarios capitalistas, con el eje articulador del mercado. Este proceso estaba mediado por multiplicidad de procesos políticos, de poder y por la emergencia o desaparición de una innumerable cantidad de sectores intermedios. De este implacable proceso de transformación habría surgido una crisis de valores que se expresaría de diversa manera en la literatura de este siglo. La figura del arrendatario feliz y el retiro rural había dado paso a imágenes más sombrías, una conciencia melancólica de cambio y pérdida, una conciencia que estableció, una estructura convencional de retrospectiva.¹⁶⁴

La emergencia de la novela, como nueva forma, sería en opinión de Raymond Williams, también, producto de esta época. Y sería vehículo de expresión de la compleja disputa entre la ventaja económica y otros valores, especialmente escenificado en las complicaciones del matrimonio. En quien ya la moral del mejoramiento aparecería claramente es en W. Defoe, como ética del progreso. Pero donde dicha práctica todavía se producía en individuos aislados (*Moll Flanders*, 1722) o lugares remotos (*Robinson Crusoe*, 1719).

En *Tom Jones* (1749) de H. Fielding, por ejemplo, hay un paso del frío cinismo patrimonial, en términos de cálculo matrimonial, a otros intereses más humanitarios, como el placer físico, la lealtad, etc. En suma, la felicidad como equilibrio entre estos intereses y el interés material. Aunque si esto no era posible, el progreso debía seguir su marcha. Síntoma de ello es, por ejemplo, *Clarissa* (1748) de S. Richardson, que introduce el tema de la virginidad. El cual quedará asociado posteriormente, en el puritanismo y el romanticismo, a un orden moral natural. Aunque el tono íntimo y desesperado de este texto, reflexiona Raymond Williams, parece como lejano a la moral del mejoramiento, al menos tal y como esta aparece explícitamente en la obra de Arthur Young (1741-1820).

Los cambios en la estructura agrícola, una agricultura enteramente capitalista no sólo en lo económico social sino en lo técnico, que A. Young ayudo no sólo a promover sino

¹⁶⁴ Cf. Idem., p. 61.

a registrar, trajeron aparejado un cambio en la estructura del sentimiento. La imagen del arrendatario feliz es reemplazada por una de pérdida, de cambio, de arrepentimiento. Una estructura del sentimiento conmovida y meditada, consternada y reservada. El cambio en el sentimiento se sitúa, aproximadamente, a principios o mediados del siglo XVIII. Y uno de sus indicios característicos es el reconocimiento de la existencia de los pobres, los desposeídos, que Raymond Williams encuentra, por ejemplo, en la obra *The seasons* (1730) de J. Thomson.

Para llegar a la imagen retrospectiva, melancólica, del campo, el sentimiento ha de pasar por la reflexión. Ese recorrido operaría de dos formas. Por un lado, la poesía que trama el contraste entre la humildad del labrador y la ambición de la corte y la ciudad. Por el otro, aquellos que ubican la vida campestre como el lugar de una ética y una moral meritoria, aunque definitivamente perdida: una mirada fuertemente melancólica. Junto a ella estaría un sentimiento de adiós, de pérdida, de despedida de la simplicidad, característico de la nueva estructura del sentimiento. Un llamado melancólico a la simplicidad que denuncia un proceso social de desmonte, expulsión y evacuación. Como en *The Deserted Village* (1770) de Oliver Goldsmith, que combina la protesta con la nostalgia. Pero en este llamado a la simplicidad, ya está proyectada la estructura del sentimiento propiamente romántica. En tanto que la situación que intenta describir implica al autor y tiene consecuencias vitales sobre su propia concepción en torno al papel de su escritura: "... la afirmación de la naturaleza contra la industria y de la poesía contra el comercio; el aislamiento de la humanidad y la comunidad en la idea de cultura, contra las presiones sociales reales de la época."¹⁶⁵

Ya en G. Crabbe se puede encontrar una nueva estructura del sentimiento que prescinde de la mirada retrospectiva, una nueva convención que rechaza lo pastoral. Rechazo que tuvo un antecesor en Stephen Duck, el poeta trillador, quien empezó como un labrador dedicado a la poesía y terminó como dependiente de la corona, realizando un ensalzamiento de lo pastoral. En G. Crabbe el poeta ya no es más el invitado del terrateniente, sino un pretendido observador independiente. Lo que se haya en su *The Village*, sostiene Raymond Williams, es el humanitarismo del siglo XVIII, con su insistencia en los cuidados y la compasión. Una evocación de una manera de vivir llana, virtuosa y responsable. Una visión pastoral que se torna amarga y desesperada, una denuncia del descuido de los pobres y los excesos de los ricos. Una estructura de valores que llama la atención sobre el cuidado de los indigentes y no sobre las condiciones de su producción social.

Raymond Williams, a partir de analizar la estructura de sentimiento caracterizada por una mirada retrospectiva hacia una sociedad orgánica o natural, situada en el campo, plantea la persistencia del mito en torno a que la Revolución Industrial fue el origen y la causa de la decadencia y perturbaciones sociales a comienzos de fines del siglo XVIII

¹⁶⁵ Idem., p. 79.

y principios del siglo XIX. Cuestión que es usada como fuente esencial de aquella idea que plantea que la crisis de nuestra época no sería tanto causada por el capitalismo sino específicamente por el industrialismo urbano.

Lo que le preocupa especialmente a Raymond Williams es el complejo proceso de privatizaciones y cercamientos, tan estudiado y debatido desde la historia económica y social, especialmente en cuanto a sus impactos desde el siglo XVIII. Sobre todo por su relación con la literatura, especialmente en tanto forma de interpretar estos cambios. Máxime cuando, hacia fines del s. XVIII y principios del s. XIX, las privatizaciones y cercamientos llegaron a ser identificados como la causa principal de la miseria de los pobres. Como contrapartida de esta imagen, que ponía en entredicho a la industrialización, se construyó otra simétricamente opuesta. Imagen a través de la cual el labrador, el agricultor, el hombre de campo, sería visto como independiente, honorable y trabajador, que vivía organizado en una democracia rural cuasi espontánea.

Un trabajo en torno a los puntos de vista, a las interpretaciones, que se realiza, por ejemplo, por medio del contraste de las escrituras de Gilbert White (1720-1793), William Cobbett (1763-1835) y Jane Austen (1775-1817). Los cuales, a pesar de que nacieron y vivieron buena parte de su vida en los alrededores de la localidad de Farnham, en el condado de Surrey, sur de Inglaterra, formularon tan diferentes puntos de vista que vale la pena pensarlos como ejemplos de un nuevo tipo de conciencia. El de Cobbett es un punto de vista de clase, donde el labriego y en especial las mujeres labriegas, operan como marcas de referencia. El periodo estudiado es uno de gran efervescencia social en el campo, el de las revueltas locales que, como procesos históricos, sociales y políticos, se relacionan de manera directa a las estructuras del sentimiento:

“Los disturbios marcan, en realidad, la última etapa de la confrontación local, en términos inmediatos y personales. Tales disturbios inevitablemente darían paso a la organización de clase contra clase, representada por el sindicalismo y sus movimientos políticos asociados. La estructura de sentimientos que se había manifestado mediante la apelación directa y la discriminación moral interna —el juicio moral, la advertencia moral, poemas tales como los de Goldsmith y Crabbe— se transformaba ahora de manera necesaria en un orden de pensamiento y sentimiento diferente. La madurez del capitalismo como sistema estaba impulsando forzosamente una organización sistemática contra él.”¹⁶⁶

Más allá del mecánico tono de necesidad, que puede y debe ser cuestionado, lo interesante en esta propuesta de Raymond Williams es la vinculación entre el mundo

¹⁶⁶ Idem., p. 112.

de las representaciones, presentes en la literatura, con el mundo de los conflictos sociales. Una vinculación en términos que son muy sugerentes como marco de referencia de los segundos. Y no sólo eso, sino que la interacción no es unidireccional, el nuevo tipo de conflicto marca también el paso de un tono reflexivo, propio de la poesía, a un tono de acción, propio de la novela, un cambio de convención que marca el inicio de una nueva forma dominante, la novela realista. Forma que ya había empezado a explotar J. Austen.

Esta autora, desde su posición de una aristocracia decadente, aunque a primera vista escribe desde un punto de vista que se abstrae de la historia, con un énfasis en las relaciones personales, le terminaría dando cabida a la historia de otra forma. Con su preocupación más en la conducta, en tanto principios morales que gobiernan el obrar humano, y el detallado estado patrimonial de sus personajes, Austen daría cabida a la historia de los cambios de fortuna de las familias terratenientes de su época. Fortuna tanto en el sentido de suerte como de patrimonio. Todos dan testimonio, los grupos exitosos y los decadentes, como así también de la llegada de nuevos actores, comerciantes y militares, entre otros.

De esa manera lograría describir un complejo entramado moral que articula las relaciones entre lo heredado y lo nuevo, como también, dar cuenta de los distintos sentidos de mejoramiento, tanto el del trabajo como el del progreso económico. Al mantener estos dos sentidos de mejoramiento no sólo separados sino, en cierta medida, enfrentados, Austen lograría el reconocimiento de que clase y moral no iban necesariamente juntos. El reconocimiento de que cultivo moral, personal, estaba en las antípodas del proceso civilizatorio. Si Cobbet veía *clases*, Austen veía sólo una *clase*: al interior de la misma y sus conflictos.

En Gilbert White habría, en cambio, un nuevo registro de la experiencia. Uno que siempre había estado ahí, una forma de experimentar la naturaleza de forma inmediata. Una manera que quien haya estado en el campo ya ha sentido: "... se trata de una conciencia directa y física de los árboles, las aves, las onduladas formas de la tierra."¹⁶⁷ Un nuevo registro y una nueva forma de observar los hechos, una manera que llegaría a llamarse científica, pero que todavía implicaba que la descripción de un evento natural incluía una respuesta emocional. Un sentimiento de interés gozoso y devocional. Aunque la naturaleza apareciera ya como un mundo físico, adquiriendo un sentido nuevo, separada del hombre.

Como se indico antes, uno de los aspectos del ideal de mejoramiento era el del paisaje. Lo que interesa es entonces la emergencia del paisaje, como experiencia, pero para que tal experiencia pudiera emerger, debía haber un hombre de tipo particular. No el hombre que observa la naturaleza, solamente, sino uno que fuera consciente de que la

¹⁶⁷ Idem., p. 118.

estaba observando. Especialmente desde el siglo XVIII, tomando como referencia el movimiento análogo holandés del siglo XVII, los terratenientes ingleses se volcaron a la invención del paisaje, lo que implicaba una asociación entre la idea de mejoramiento y una indagación científica de la naturaleza, en suma, una nueva noción de percepción. También en el paisaje se estaba imponiendo un nuevo orden social, uno que rompía la convencional relación del hombre con la naturaleza, un orden social que en cuanto paisaje oculta y mistifica las relaciones sociales.

Con William Wordsworth (1770-1850) el desánimo y la melancolía en relación al campo iba a dar paso a un nuevo sentimiento, una nueva confianza en la naturaleza que implicaba también una desconfianza en los hombres. La imagen de la naturaleza que es revalorizada es la del original, especialmente las zonas montañosas, sin intervención humana. El aislamiento, la soledad y el silencio son otros tantos atributos que se oponen al bienestar egoísta de la sociedad corriente, una nueva estructura del sentimiento. La relación del hombre con la naturaleza se ve modificada en la medida que el hombre puede relacionarse positivamente con la naturaleza de una forma imaginativa, como práctica poética, una práctica imaginativa que buscara recrear al hombre por medio de un nuevo lenguaje. Esta escritura se diferenciaba del cientificismo de un Gilbert White, por ejemplo, en el sentido de que en este el objeto observado está separado del hombre. En cambio en Wordsworth, o John Clare, sostiene Raymond Williams, habría otro tipo de separación humana: "...una separación que es mediada por la proyección del sentimiento personal a una naturaleza subjetivamente particularizada y objetivamente generalizada."¹⁶⁸

A este sentimiento se sumaba otro que aportaba a la conformación de esa estructura de sentimiento, la idea de que la pérdida del antiguo campo era también una pérdida de la poesía. La idea de que el cultivo de la tierra ha desalojado el cultivo del sentimiento: la riqueza, además de ser cruel, es de mal gusto. Con la trabajo de J. Clare (1793-1864) se cerraría un ciclo que había comenzado cien años antes y marca el fin de la poesía pastoral, que ahora chocaba con la experiencia campestre. J. Clare marcaría los límites de la estructura de sentimiento que implicaba la separación de la naturaleza respecto al trabajo y de relaciones modificadas, ahora intolerables, entre los hombres. Hubo una idealización del campo y también una reacción contra esta, pero el movimiento habría ido más allá de la protesta y la mirada retrospectiva, la pérdida se interioriza por medio de un nuevo lenguaje.

El índice del cambio social era el crecimiento de la ciudad, especialmente de Londres durante el s. XVIII. Si la ciudad ya había despertado el temor a la avaricia, ahora sumaba el temor a la muchedumbre, el tumulto y la sedición. Había una realidad contradictoria que se combinaba en esta visión: vicio y protesta, delito y victimización, desesperación e independencia. La imagen de Londres como monstruo o tumor

¹⁶⁸ Idem., p. 134.

canceroso sería representativa de todo un periodo. Centro imperial, comercial, burocrático, crecientemente industrial, la Londres del siglo XVIII era también un espejo del desarrollo nacional, orden y caos simultáneo, con su particular relación con el campo.

Las visiones de la ciudad varían. Por ejemplo, en Williams Blake, él mismo londinense, se superaría la separación convencional que ubicaba al campo como lugar de la inocencia y a la ciudad como espacio del vicio. Para él, indica Raymond Williams, la ciudad era portadora tanto del vicio como de la inocencia, surgiendo una nueva conciencia del orden social y humano, en el que no sólo entran las virtudes sino los poderes, como la iglesia o el palacio. Habría entonces un contraste con Wordsworth, por ejemplo, el cual ve la ciudad desde su origen campestre, para pasar a ser ciudad dominante, ciudad capital, metrópoli imperial, centro del poder político y de la historia. Morada de una nueva forma de vida marcada por el anonimato y la extrañeza como experiencia central. Pero, junto a este sentimiento de desdén y pesimismo, surgió otro sentimiento que también llegaría a ser central: la intuición históricamente liberadora de la posibilidad de nuevos órdenes, una nueva clase de unidad humana.

“Las fuerzas objetivamente unificadoras y liberadoras eran vistas como parte de la misma actividad que contenía las fuerzas de amenaza, confusión y pérdida de identidad. Fue así como a lo largo de los siguientes ciento cincuenta años, esta fue la forma en que habría de interpretarse, paradójica y alternativamente, la realidad cada vez más dominante de la ciudad.”¹⁶⁹

El caso de Charles Dickens tendría una significación especial para Raymond Williams, atento el papel central que juega en sus novelas la experiencia de la ciudad. Ellas mostrarían lo contradictorio de la experiencia de la ciudad moderna. La coexistencia paradójica de la variabilidad y aleatoriedad de las realidades individuales con un sistema determinante, una condición y un destino comunes. Paradoja que toma forma misma en el nuevo tipo de novela por él creado.

“La visión definitiva que tiene Dickens de Londres no ha de ilustrarse mediante la topografía o el detalle local. Esa visión está incorporada en la forma de sus novelas: en su estilo narrativo, en su método de caracterización, en su genio para hacer tipificaciones. No importa la manera en que lo digamos: que la experiencia de la ciudad es el método ficcional, o que el método ficcional es la experiencia de la ciudad. Lo que importa es que la visión –tampoco la visión singular, sino una dramatización continua- es la forma de la escritura.”¹⁷⁰

Raymond Williams intenta plantear lo que él entiende como una compleja estructura del sentimiento presente en Charles Dickens, una forma de ver y mostrar percepciones

¹⁶⁹ Idem., p. 151.

¹⁷⁰ Idem., p. 154.

de las relaciones entre las personas y las cosas. Donde la ciudad se presenta como una realidad social y también como un paisaje humano complejo, centrado en la experiencia de la calle, esa calle que a W. Blake y a W. Wordsworth le habían parecido amenazadoras. A partir del movimiento, el bullicio y el caos de la vida diaria, de las construcciones y modificaciones, del ferrocarril como imagen positiva y negativa del movimiento y el cambio, del poder avasallador y destructivo, monstruoso del progreso, Dickens habría podido pararse en el centro de la experiencia de la ciudad moderna.

La preponderancia de la ciudad, y de Londres específicamente, indicaba un cambio sustancial. Así como el siglo XIX fue el del asentamiento de la Revolución Industrial, fue también el del declive relativo y absoluto de la agricultura en la economía inglesa. Esto no le resta importancia al peso de los trabajadores agrícolas que siguieron siendo parte fundamental, sino mayoritaria, de la mano de obra. Pero a Raymond Williams le interesa especialmente cómo la voz de estos labriegos se manifestó en la literatura. Por ejemplo, a través de los trabajos de A. Somerville (1811-1885), ex soldado, activista, delator y emigrado; también de Joseph Ashby de Tysoe (1859-1919), obrero, activista sindical y escritor autodidacta; o de R. Jefferies (1848-1887), quien siendo hijo de agricultores despojados de sus tierras, presto su pluma a su causa, primero, y a la de los terratenientes, luego, más de una vez en oposición a la de los labriegos, lo cual no le impidió pensar, o mejor dicho, gracias a lo cual pudo pensar en las contradicciones de toda la situación, incluyendo las penurias de los trabajadores.

Entrado el s. XIX, pareciera, no hay ya una estructura del sentimiento, o un conjunto finito de ellas. Hay en cambio una pérdida de unidad y cada autor parece portar expresiones singulares de esta, o directamente estructuras especiales, locales, si cabe el término. Por ejemplo, en las páginas dedicadas a Thomas Hardy (1840-1928) plantea que la experiencia central que marca su obra es la experiencia de la movilidad, del cambio en el campo ante la nueva realidad, social y económica, del capitalismo de la segunda mitad del siglo XIX. En la estructura del sentimiento por él desarrollada no sólo están presentes la alienación, la frustración, la separación y el aislamiento, sino también su lamento y su reconocimiento. Una forma en que el deseo y el trabajo están profundamente conectados. Pero hay otro elemento significativo, el tratamiento de la relación entre experiencia e instrucción. De manera específica, Raymond Williams vería las novelas de T. Hardy como un ejemplo del tratamiento de estas dos cuestiones, el problema de la relación entre la vida de las costumbres y la vida instruida. La relación entre el sentimiento y la manera de pensar de las costumbres, entre el sentimiento y la forma de pensar moldeada por la educación. Una nueva experiencia, la de la cultura y sus instituciones.

A mediados del siglo XIX la población urbana de Inglaterra superó a la rural, fue la primera vez que sucedió esto en la historia de la humanidad. Esta experiencia humana

decisiva habría posibilitado un cambio en la percepción de la ciudad que varió de los habituales sentimientos negativos del romanticismo, que ya se han analizado, hasta vislumbrar la posibilidad de la interacción de los seres humanos para abrir el tiempo de una sociedad diferente. Los sentimientos en torno a la ciudad estaban identificados a la experiencia inmediata de la ciudad como una suma de individualidades, atomizada. Donde lo colectivo estaba asociado a la idea de muchedumbre o multitud, con la consiguiente proximidad a los temores de caos y peligro social. La imagen del distrito londinense del *East End*, como zona de pobreza y oscuridad es característica, a la que se oponía el distrito del *West End* como zona residencial, acomodada y limpia. Una nueva conformación de clase que fue más fácil de interpretar en los antiguos términos de pobreza y riqueza, ricos y pobres, que en los nuevos de empresarios y trabajadores.

Un sentimiento de aleatoriedad va dejando espacio al de previsibilidad, en cuanto al movimiento de la ciudad, que de todas formas sigue siendo percibido como caótica y desordenada. En este proceso de transformación y cambio, vívidamente registrado, un nuevo sentimiento de alcance nacional, expresado como una fuerza civilizatoria que reclamaba la fundación de una nueva sociedad, surgió de los sectores más postergados, explotados y oprimidos. Un sentimiento que reunía las quejas y las esperanzas de estos sectores, una respuesta humana desafiante a la inhumanidad de las ciudades tanto tiempo sufrida. Un sentimiento que se forjó en los tres nuevos modos de verse a sí misma que la ciudad desarrollo durante este periodo: los nuevos movimientos obreros, las instituciones educativas y las instituciones democráticas.¹⁷¹

Otra de las evoluciones de la conciencia de la ciudad de mediados del siglo XIX es el desarrollo en torno a la posición del hombre, del individuo aislado, solitario y errante. Donde la ciudad operaría como un símbolo de la condición humana. Como testimonio Raymond Williams da cuenta de una común estructura del sentimiento en la obra de James Thomson (*The Doom of a City* de 1875 y *The City of Dreadful Nigth* de 1870-73) y en la de Richard Jefferies (*After London*, 1885), que tienen ecos de las obras de Williams Blake y Charles Dickens. Esta condición de errar solitario, de aislamiento, una visión de la ciudad como una ciudad de la muerte. Cuya maldad se hace evidente en su poderío, su culpabilidad y su opulencia, interroga al hombre acerca de la falta de cualquier propósito común. Una ausencia de propósito, más evidente aun en el contexto de una proximidad humana sin precedentes. Una nueva realidad de la ciudad y una nueva conciencia angustiada.

“La lucha, la indiferencia, la pérdida de propósito, la pérdida de sentido –las características de la experiencia social del siglo XIX y de una interpretación común de la nueva mirada panorámica que ofrecía la ciencia- han encontrado en la ciudad un espacio y un nombre. La ciudad no es sólo, en esta perspectiva,

¹⁷¹ Cf. Idem., p. 215-232.

una forma de la vida moderna; es la encarnación física de una decisiva conciencia moderna.”¹⁷²

Una ciudad de muerte en vida, habitada por muertos vivientes, como incluso la verá T. S. Eliot, entrado el siglo XX. Donde los seres humanos serán vistos como sombras, aunque en Eliot la pérdida de sentido se relacione con la pérdida de Dios. En T. S. Eliot, pesimismo religioso; en G. Gissing, pesimismo social; y en J. Thomson, un pesimismo escéptico. En Virginia Woolf, la discontinuidad y la atomización se vivirían estéticamente, como problemas de percepción. Una nueva experiencia fragmentaria que devuelve la mirada desde el automóvil y que nos remite hacia el pasado, en la pintura, y hacia presente en el cine, nueva experiencia en sí misma. En *Ulises* de J. Joyce la experiencia de la ciudad se produce como algo íntimamente subjetivo, un hombre que camina por ella, donde la realidad sustancial está en la mente del caminante. Un universo interior tan insondable como el universo exterior.

Una nueva manera de ver, marcada por la fragmentariedad, la multiplicidad y el aislamiento. Una nueva estructura del lenguaje, una nueva estructura del sentimiento. Donde la contracara del subjetivismo, de esta voz interior, es el conocimiento de la comunidad de una manera aislada, como mito. La otra respuesta a esa ciudad de individuos atomizados, donde cada uno es consciente de manera individual pero no colectivamente, es la idea de Revolución misma. Ambas respuestas, ambas experiencias, provendrían de la de la ciudad.

Otra de las formas en que se transmuta la visión en torno al campo y la ciudad, se habría producido alrededor de cómo establecer las filiaciones con los propios sentimientos contemporáneos, no ya el pasado del campo, sino su presente. A esto se refiere Raymond Williams con la idea de supervivientes del campo. La pregunta sería en torno a qué filiaciones estableció la literatura con el campo. Una situación en la que el campo se sabía, y efectivamente era, marginal con respecto a la ciudad. Una de esas respuestas podría haber sido la de D. H. Lawrence, quien oscilaría entre una idea de regeneración, en la que está presente el sentimiento tradicional de pérdida, y otra de revolución, de cambio. Otra respuesta, distinta, sería la de G. Gibbon. Una estructura del sentimiento que pone en perspectiva la independencia de los pequeños granjeros, los labriegos y los artesanos, donde se los considera y evalúa a la luz de la militancia moderna de los obreros industriales.

Obviamente las perspectivas de cambio social iban acompañadas de perspectivas acerca del futuro. Dice Raymond Williams: “De una experiencia de las ciudades surgió la experiencia del futuro. Y frente a la crisis de la experiencia metropolitana los relatos del futuro sufrieron un cambio cualitativo.”¹⁷³ Aunque ya había modelos tradicionales a los cuales remitirse, para él estos modelos remitían tanto a las imágenes del cielo y el

¹⁷² Idem., p. 239.

¹⁷³ Idem., p. 272.

infierno como a la surgida de los viajes y la exploración, la isla, mayormente el mito de la isla feliz. Sin embargo, estos elementos fueron transformados dentro de la experiencia metropolitana: “El hombre no se dirigía hacia su destino ni descubriría el lugar de su fortuna; él veía, de manera arrogante o errada, su propia capacidad para la transformación colectiva de su mundo.”¹⁷⁴

Aunque hay antecedentes del siglo XVIII (v.g., Luis-Sébastien Mercier) recién en el siglo XIX, y específicamente en Londres, se producirían relatos literarios sobre el futuro secular, empezando por Williams Morris y H. G. Wells. Por ejemplo, con *Noticias de ninguna parte* (1890) de Morris, donde imaginaría una ciudad que se descentraliza, se suburbaniza y recupera cierto halo rural medieval perdido. Un Londres regido por las nuevas ideas socialistas. La versión de Wells (*Sleeper Awakes*, 1899 o *A Story of the Days to Come*, 1899), en cambio, sería todo lo contrario, una hipérbole de la Londres del siglo XIX: más edificios, más altos; capitalistas, más ricos, más despilfarradores; obreros más pobres, más salvajes. Ambas visiones, la de Wells y la de Morris, una pesimista, otra idealizada, no podrían separarse de sus ideas sobre lo social. Por caso, para Raymond Williams, tanto *Un mundo feliz* (1931) de A. Huxley, como *1984* (1949) de G. Orwell no serían correcciones de Wells sino más bien de W. Morris: contra el cientificismo y el totalitarismo.

El centro de interés está ahora más en el movimiento de cambio y sus resultados que en las condiciones que lo posibilitaron. Lo que durante el siglo XIX fue un fenómeno inglés primero, luego europeo y norteamericano, en el XX se había localizado ya en partes de Asia y Latinoamérica. Con la creciente urbanización de la vida, el industrialismo aun más extendido y las dos guerras mundiales emergieron otras preocupaciones: la contaminación, el uso de la tierra, la destrucción masiva de vidas. La estela de G. H. Wells continuó entonces en la tradición de la ciencia ficción, lo que incluye la vida extraterrestre. Este último elemento se pudo desarrollar tanto en un sentido pesimista, mundos igual de decadentes que el nuestro (J. Thomson), como en un sentido optimista, paraísos tecnológicos (B. Aldiss, Arthur C. Clarke) o rurales (Don A. Stuart). También se desarrollaron visiones aun más pesimistas de la ciudad, ultra-urbanizadas (J. G. Ballard), post-apocalípticas (Walter M. Miller), artificiales (H. Ruttner), donde el campo funciona como una fuente de fuga o salvación (E. M. Forster, R. Abernethy). Habría entonces una disparidad en las visiones que no son solo operaron en el plano de las ficciones sino sobre los desarrollos reales, lo que Raymond Williams llama la complejidad de las presiones.¹⁷⁵

Asociada a la idea de ciudad se ha desarrollado también la idea de metrópolis. Sin embargo, dice Raymond Williams, en esta asociación hay también una división de funciones y toda una serie de definiciones opuestas y complementarias: estados

¹⁷⁴ Idem., p. 272.

¹⁷⁵ Idem., p. 278.

desarrollados o en vías de desarrollo y subdesarrollados, industrializados o agrícolas, etc. La relación campo ciudad, en tanto que relación de dominación y subordinación sobrepasó los límites de los estados nación y se articula finalmente como un modelo del mundo, el imperialismo. Entre los siglos XVI y XVIII, colonialismo, esclavismo, desarrollo agrícola capitalista e industrialismo fueron procesos interrelacionados que modificaron sustancialmente la sociedad británica. Sin estos es incomprendible la Revolución industrial y la explosión de la *City* londinense como centro de servicios comerciales, de transportes y financieros del siglo XIX. Las guerras coloniales, comerciales, inter-imperios y finalmente la Primera Guerra Mundial acompañaron este proceso, como así también modificaciones en las formas de dominación política, cultural, etc., como el desarrollo de controles comerciales y financieros.

En el plano de la literatura, en el de la imaginación, este proceso habría tenido varias implicancias. La figura de la emigración, como forma de escapar a la pobreza y al destino ya había emergido durante el siglo XVII y que fue un momento clásico en las novelas industriales del siglo XIX. Todavía allí la colonia ocuparía el lugar del antiguo campo idealizado, o bien el campo inglés se idealizaba como lugar de origen y retiro. Pero también, al mismo tiempo, se estaba desarrollando otro campo y otra ciudad, el campo y la ciudad de las colonias, primero, y de los países en vías de desarrollo, periféricos o como se les llame, después. Con sus procesos de independencia, resistencia al colonialismo y al imperialismo. Procesos que los trabajadores británicos, rurales e industriales, pagarían con un alto costo en vidas, y también como pérdida de independencia, a cambio de los beneficios del sistema colonial e imperial. Esta compleja experiencia también marcaría profundamente la literatura del siglo XX. Aunque el imperialismo directo habría terminado, reconoce Raymond Williams, el imperialismo militar, económico, comercial y cultural continuaba. Incluso como una versión actualizada de la idea del mejoramiento, que es la cobertura que estas formas de dominación encontraron bajo la ideología del desarrollo.

Un contexto en el cual las imágenes del campo y de la ciudad mutan aceleradamente, lo que no implica que no se puede encontrar una literatura rural de estilo tradicional, sino que se debe ir más lejos para encontrarla, hasta el campo de las colonias.¹⁷⁶ Una experiencia que se vuelve inteligible porque contiene una experiencia (rural) compartida; y que Raymond Williams encuentra en obras del turco de origen kurdo Yashar Kemal, del keniano James Ngugi (Ngũgĩ Thiong'o), del nigeriano Elechi Amadi, de Williams Harris en la Guyana inglesa, o de los indios R. K. Narayan o Mulk Raj Anand. Tales relatos, indica, pueden reconocerse en la propia historia inglesa, pero su novedad estriba en que dan cuenta también de la experiencia colonial e imperialista. Son las experiencias opuestas, simétricas pero ocultas, de aquellas de las casas solariegas, de las plantaciones y la esclavitud. Experiencias que tuvieron su

¹⁷⁶ Cf. Idem., p. 284.

lectura liberal en las obras de E. M. Forster, en los *Burmese Days* de G. Orwell o las novelas de Joyce Cary, pero que encuentran otra mirada en las del nigeriano Chinua Achebe, del malayo Han Suyin o del sudafricano Ezekiel Mphahlele. Ciertamente es que en esta nueva significación de lo metropolitano y en el acercamiento a estos relatos pueden producirse posturas alienantes y extranjerizantes, el gusto por lo exótico por caso, pero mirándolos desde el punto de vista de la historia de la literatura del campo y la ciudad, se podría reconocer un elemento compartido, una historia en común, una experiencia en común.

Para concluir, Raymond Williams sostiene que, especialmente desde la Revolución Industrial, pero también ya desde los inicios del modo capitalista de producción en el campo, las imágenes sobre el campo y la ciudad han sido formas de responder a un desarrollo social general.

“Es significativo, por ejemplo, que la imagen común del campo sea una imagen del pasado, y que la imagen común de la ciudad sea una imagen del futuro. De modo que si los nivelamos, aislándolos, nos queda un presente indefinido. La fuerza que ejerce la idea del campo tiene que ver con estilos antiguos, naturales, humanos. La atracción de la idea de ciudad estriba en el progreso, la modernidad, el desarrollo. En lo que es entonces una tensión, un presente experimentado como tensión, usamos el contraste entre el campo y la ciudad para ratificar una división y un conflicto de impulsos irresueltos, la cual sería mejor abordar en sus propios términos.”¹⁷⁷

El campo y la ciudad como experiencia, entonces, remitirían a un problema presente, de perspectivas políticas: de esto algo se dijo en el apartado referido a los significados, se volverá a ello cuando se analice la evolución política del propio Raymond Williams, en el último capítulo. Pero antes, brevemente, se destacan algunas cuestiones.

En este capítulo, primero, he reconstruido la concepción de Raymond Williams en torno al lenguaje y la comunicación. Esto me permitió pensar su noción de experiencia como una relación activa entre lo pensado y lo sentido, entre lo activo y lo pasivo presente en las formas de comunicación humana. Esta fue la primera forma en que tematice la experiencia, la segunda fue la vinculada a los significados. A partir de esta noción de experiencia como proceso de significación desarrollé la idea de que las modificaciones de la experiencia articulan y dan cuenta de los cambios que se producen a nivel de las formas culturales.

Precisamente las modificaciones en las formas remiten a las experiencias, y viceversa, las mutaciones en la experiencia quedan registradas en las mutaciones formales de la cultura. De ahí que me ocupe exhaustivamente de tres de las formas a las que Raymond Williams más les dedica su atención: la novela, el teatro y la tragedia. A

¹⁷⁷ Idem., p. 297.

partir de analizar éstas se ha podido mostrar cómo esta concepción de la experiencia tomaba cuerpo en tanto herramienta de análisis. Justificaba su poder heurístico al iluminar la relación de un conjunto de respuestas emocionales con un conjunto de cambios histórico-sociales. Procesos de experiencia que dejaban su huella, su marca, en las distintas formas culturales.

Por último, me ocupe de la noción de estructura de sentimiento. Con ella, Raymond Williams habría tratado de diferenciar dos elementos dentro de la experiencia. Lo activo, lo presente opuesto a lo pasado y lo pasivo. El ejemplo del campo y la ciudad ilustró suficientemente esta noción en el sentido de que muestra como estos significados, índices y factores de un conjunto de experiencias específicas, han ido mutando y modificándose. Estos significados acumularon de ese modo un conjunto de emociones y reacciones personales y colectivas a profundos cambios sociales. Significados que hay que ir desglosando y rearticulando.

Por último, a lo largo de este recorrido se han ido encontrando algunas señales de alarma que indican no tanto problemas de interpretación sino más bien algunas aporías y callejones sin salida que entraña la noción misma de experiencia. En tal sentido, en el apartado siguiente recupero las críticas que los miembros de la *New Left Review* le hicieron a Raymond Williams y a su noción de experiencia.

6. CRÍTICA DE LA EXPERIENCIA

Como se indicó antes, *Politics and Letters*¹⁷⁸ fue la publicación de una serie de extensas entrevistas que Perry Anderson, Francis Mulhern y Anthony Barnett, miembros del Comité Editorial de la *New Left Review*,¹⁷⁹ le hicieron a Raymond Williams entre junio de 1977 y septiembre 1978. El libro recorre la extensa obra del mismo, incluyendo gran cantidad de cuestiones de biográficas, tales como su participación en la Segunda guerra mundial como Teniente a cargo de una formación de tanques, sus recuerdos de la participación familiar en la Huelga General de 1926 o sus relaciones con el comunismo y el laborismo británico, entre muchos otros temas.

Asimismo, esta obra puede ser considerada como el reencuentro de Raymond Williams con la segunda generación de la *New Left*. Lo que se expresó no sólo en ese texto, sino también en que buena parte de las publicaciones de Raymond Williams durante la próxima década fueron llevadas adelante por sellos editoriales de la *New Left*. Su papel de referente de la izquierda intelectual británica de posguerra es ampliamente reconocido a lo largo de todo el libro, pero en lo que me enfocare aquí es en las discusiones que se suceden a propósito de la noción de experiencia.

¹⁷⁸ Williams, Raymond, *Politics and Letters, Interviews with New Left Review*, London, NLB and Verso, 1979.

¹⁷⁹ Para una historia de los vaivenes políticos de este colectivo ver Duncan Thompson, *Pessimism of the intellect? A history of the New left Review*, London, Merlin, 2007.

Ya en la parte referida a *Culture and Society* (1958), surgen las primeras preguntas en torno a la experiencia. Específicamente allí donde Raymond Williams parece oponerla a las ideas o razonamientos.¹⁸⁰ Los entrevistadores se refieren específicamente al pasaje sobre Edmund Burke,¹⁸¹ donde Raymond Williams hallaría una *articulated experience* en su escritura, una experiencia que contiene una validez que va más allá de sus conclusiones políticas. Aquí sus críticos encuentran una experiencia más profunda, o más duradera, que no se correspondería necesariamente con una verdad discursiva:

“Aquí parece verse una oposición entre la verdad de las ideas como usualmente se comprende –del tipo que nos ayudan a entender la historia o la política- y una más durable o más profunda experiencia que no necesariamente corresponde a ninguna clase de verdad discursiva.”¹⁸²

Lo que les preocupa es la devaluación del criterio de juicio racional, único criterio que permitiría determinar cuáles ideas son falsas y cuales son verdaderas. Encuentran en ello una confusión entre el significado de un enunciado y su valor de verdad, y con esto una posible caída en el irracionalismo. En su defensa, Raymond Williams se justifica en su entrenamiento en la crítica literaria, que apuntaría a reconocer la experiencia articulada que el poema representaba, lo cual sería más importante que las ideas o creencias en las cuales se sustentaba. El problema de su verdad o falsedad era considerado secundario y el juicio literario justamente se basaba en una especie de suspensión de la verdad frente a la experiencia.

“La primera responsabilidad de el lector era responder a la experiencia articulada o instancia que el poema representaba, lo cual era mucho más importante que las ideas o creencias que se pudieran encontrar en el –la cuestión de si éstas eran ciertas o cualquier otra cuestión referida a ellas era enteramente secundaria. Los procesos del juicio literario, duramente aprendidos, eran una clase de suspensión frente a la experiencia.”¹⁸³

Reconoce en ello, asimismo, una reacción en contra de su posición de juventud, donde primaban las respuestas rápidas y negativas ante escritores con los cuales él no simpatizaba, sobre todo por razones éticas y políticas. En este sentido *Culture and Society* había sido concebido contra esta forma previa. Como una manera de reflexionar frente a una determinada tradición con la cual él no concordaba, pero que reconocía importante. Asimismo, consideraba que esa forma previa de crítica literaria, rígidamente atada a la oposición entre lo activo (el escritor) y lo pasivo (el lector), no sólo era insostenible sino nociva.

¹⁸⁰ Cf. Williams, Raymond, *Politics and Letters...*, op. cit., p. 120.

¹⁸¹ Williams, Raymond, *Culture and Society*, op. cit., p. 24-25.

¹⁸² Williams, Raymond, *Politics and Letters...*, op. cit., p. 120.

¹⁸³ Idem., p. 121.

Sin embargo, la cuestión sobre la experiencia permanece sin respuesta y en la siguiente pregunta vuelven sobre ello. Les preocupa, incluso llegándoles a parecer peligroso, que esa experiencia articulada en la escritura tuviera una validez por sobre el pensamiento político o los puntos de vistas sociales. “El énfasis sobre la experiencia articulada no es necesariamente inapropiada cuando juzgamos un poema o una autobiografía, ¿por qué se debería renunciar a ésta de conjunto? Es esa contraposición a las ideas en los argumentos sociales o políticos que es arriesgada.”¹⁸⁴

La respuesta de Raymond Williams es significativa en tanto, primero, reconoce que no volvería a usar el mismo término. Pero, por otro lado, sostiene que el interés de un grupo de escritos es justamente que articulan una experiencia de vida y que ello es en cierta medida imposible de obtener por otros medios. Lo que una persona produjo tiene un contenido de experiencia que es irreductible al grado de verdad de sus escritos, aunque finalmente reconoce que haya sobrevalorado este elemento. La escritura ofrecería, analizada desde el punto de vista de la experiencia, una forma de ingresar al pasado de una manera de otra forma imposible. Y, en ese sentido, es una forma de acceder a las ideas en el mismo proceso de su conformación social. No cuando ya están formadas y establecidas como corrientes de opinión, como partidos por caso, sino cuando están en proceso de formación, en una disputa entre lo individual y lo social, cuando son aun un proceso y no ya un producto.

“Yo no usaría los mismos términos ahora, aun para aquello que creo que mantiene un sentido positivo, que puede conservarse, digamos en el caso de una autobiografía. Pero es verdad que uno de los grandes intereses de un cuerpo de escritos que sobrevive a una vida particular es que, en un nivel, estos realmente son la articulación de una experiencia de vida, lo cual es inobtenible en ninguna forma por fuera del propio e inmediato periodo contemporáneo, e incluso allí los es en un grado limitado. Hay un sentido en el cual la composición de un individuo específico, en cualquier momento, es irreductible a aquello que, sin embargo, pueden ser cuestiones más importantes con respecto a él. No creo que es una relación que se sostenga en una pieza de escritura, pero uno puede imaginar tal relación como una instancia irreductible de un periodo del pasado, el cual de otra manera le sería a uno inaccesible: no cuando los partidos se han separado y las tendencias articuladas de opinión se han establecido, sino cuando éstas están actualmente interactuando y contradiciéndose entre sí dentro de una mente individual. Creo que siempre he tenido un fuerte sentido de la inherente contradicción entre el <proceso> actual en la obra de alguien y otra clase de registro (*account*) que sumariza sus <productos> finales y que es aquello que la persona sostuvo.”¹⁸⁵

¹⁸⁴ Idem., p. 122.

¹⁸⁵ Idem., p. 122-23. Los destacados son del original.

La escritura como experiencia, como respuesta, una experiencia que no necesita ser puesta en valoración con lo que, luego, puede ser considerado como un discurso verdadero o falso sobre alguna porción del mundo, sino más bien con un estadio previo, de formación de las corrientes de opinión. Pero no entendidas estas en su sentido social, ya conformado, sino como un intercambio lábil, discontinuo, entre lo social y lo individual.

Ya en el intercambio en torno a *The Long Revolution* (1961), la noción de experiencia entra devuelta al debate. Interrogado en torno al énfasis que hizo en dicho libro en torno a la simultaneidad de las presiones de los distintos sistemas (económico, político, cultural, etc.), en contra de la famosa determinación 'en última instancia', y también en torno al papel mediador de la experiencia en este esquema de la simultaneidad, los entrevistadores limitan la pregunta a la pertenencia de las nociones de Raymond Williams, o no, a la tradición marxista. La respuesta parte de, primero, relativizar la llamada simultaneidad de las presiones de los sistemas y, segundo, de reconocer la disparidad histórica en el desarrollo de los distintos sistemas. Sin embargo, no está dispuesto a negociar el principio teórico de la simultaneidad y defiende su uso de los términos dominante, residual y emergente, que había definido en *Marxism and Literature*, como forma de de indicar esos fenómenos de discrepancia histórica.

Lo que también mantiene es la propuesta de unidad de todo el proceso social, la inseparabilidad de las estructuras. Una idea de totalidad que, el indica, proviene de sus lecturas del marxista italiano Antonio Gramsci. Y justamente en este punto es que entraba la experiencia, como fundamento de esta unidad, aunque la reconozca como problemática. Lo problemático deviene de que la experiencia puede funcionar tanto como unidad del proceso como forma de bloqueo del mismo, impidiendo la unidad entre las distintas estructuras.

“Pero puedo ver que mi apelación a la experiencia para dar fundamento a esta unidad, en estas definiciones tempranas, fue problemática. Lo que dije, en efecto, fue que sabemos que esto es así sobre nuestras propias vidas –de modo que podemos tomar esto como una asunción teórica. Lo difícil con este argumento, sin embargo, es que en ciertas épocas es precisamente la experiencia, en su forma débil, la que parece bloquear cualquier realización de la unidad de este proceso, cancelando las conexiones entre diferentes estructuras – para no hablar de las inadvertidas relaciones de dominación y subordinación, disparidad y desnivel, residual y emergente, las cuales dan su particular naturaleza a estas conexiones.”¹⁸⁶

¹⁸⁶ Idem., p. 138.

A lo que agrega que sus primeros trabajos estuvieron concebidos justamente como un intento de desbloquear esta experiencia y, al mismo tiempo, como una defensa de esta visión del proceso social como una totalidad. Incluso, sostiene, ese proyecto puede haberlo conducido en caer allí donde él llamaba a no caer, substancializando uno de sus propios términos de análisis, abstrayendo un área de análisis, la producción cultural, como una actividad primaria, fundante.

“(…)... creo que en su momento di la impresión –dado, especialmente, la ambigüedad de mi uso de ‘experiencia’- de que yo estaba negando las determinaciones de conjunto, a pesar de que los trabajos muestren eso de forma escasa. Me tomo mucho tiempo encontrar el movimiento clave hacia la noción de producción cultural como en sí material, la cual estaba implica en mucho de mi trabajo empírico, el cual habría sido mejor comprendido si esto se hubiera hecho de forma explícita. Si la producción cultural es vista en sí misma como social y material, entonces la indisolubilidad de todo el proceso social tiene un fundamento teórico diferente. Ya no está más basado en la experiencia, sino en el carácter común de los respectivos procesos de producción. Sin embargo, en ese tiempo mi esfuerzo pasaba por reinstalar aquella área de la práctica cultural que había sido radicalmente negada y que fue tomada por otros tanto para sostener (lo cual yo no quería) como para oponerse (lo cual era muy fácil) al reclamo de su primacía sobre otros procesos. Entonces, por supuesto, la organización del libro [*The Long Revolution*] podía ser vista desde esta perspectiva, puesto que contenía una extensa historia de varias instituciones culturales pero no daba cuenta de otras clases de prácticas las cuales crearon muy diferentes instituciones y que eran inseparables de aquellas. En otras palabras, mi obra estaba sujeta al mismo tipo de crítica que yo había hecho sobre otros, que era un enfoque desde una definición sectorial.”¹⁸⁷

Sin embargo en esta crítica no está en debate la experiencia como tal, sino su papel dentro de la tradición marxista.¹⁸⁸ Problema que permanentemente afronta: ¿cómo hacer para que encaje esta noción, la experiencia, en el esquema tradicional de categorías marxistas? Esquema al que Raymond Williams parece pretender formular en términos aceptables tanto para sus interlocutores como para él mismo. Aunque el problema de la experiencia, su papel, sigue intacto. No es ya, claro está, el termino

¹⁸⁷ Idem., p. 139.

¹⁸⁸ El proyecto de establecer una tradición marxista fue parte importante de la tarea intelectual del propio Perry Anderson, tanto sus *Considerations on Western Marxism* (London, Verso, 1976) como *In the Tracks of Historical Materialism* (Chicago, The University of Chicago Press, 1984), entre otros textos, pueden ser pensados, más allá de su retórica objetiva, como tareas altamente selectivas. Lamentablemente, esta operación selectiva ha tenido una enorme influencia en lo que se ha llegado a considerar el marxismo y aun permanece, al menos en lengua española, sin una crítica que resalte justamente el papel selectivo y conformador de estos trabajos.

clave en una interpretación de la totalidad. Lo que les preocupa a los entrevistadores no es tanto el papel de la experiencia como tal, o mejor dicho, el papel de la experiencia como formadora del conocimiento de los sujetos en sus relaciones con el mundo, sino su papel dentro de un esquema marxista. Este va a ser el tono y la guía de su crítica.

Siguiendo con *The Long Revolution*, los entrevistadores preguntan por la noción de estructuras del sentimiento, reconociendo que esta innovación teórica ha sido profusamente usada por Raymond Williams en ese libro como en otros. A partir de allí comienza un intercambio en torno a esta noción en otras obras, pero también de la relación de esta noción y la de experiencia. En primer lugar los entrevistadores citan la definición de la misma que aparece en *The Long Revolution*.¹⁸⁹ La pregunta gira en torno a que allí el principal punto de referencia no son ni la clase ni la sociedad sino las generaciones, y que remite a cada generación como productora de su propia estructura del sentimiento. Específicamente, indagan a si una estructura del sentimiento podría ser compartida por más de una generación. La respuesta apunta que dicha conexión aparece en el propio trabajo cultural y que no es algo que se pueda fijar de antemano.¹⁹⁰

Hay que retener que lo que se está poniendo en discusión es el problema de la vinculación de la noción de experiencia la noción de generación. En todo caso, los límites y el contenido de esta relación. La pregunta emergente es si puede haber una estructura del sentimiento común a todas las clases o el único referente es el generacional. La respuesta de Raymond Williams apunta a establecer que la relación que se encontró articulada en los textos fue esa, y no otra, pero que sin embargo también es posible que se pase por alto estas posibles estructuras alternativas (clase-generación). A lo que agrega que esta posible diversidad es históricamente variable, puede haber estructuras más circunscriptas a un grupo social u otras más extendidas, o bien puede haber ciertas inferencias ilegítimas en cuanto a la extensión de las mismas.

“El concepto fue inicialmente desarrollado desde la evidencia accesible de las articulaciones presentes en obras y textos que yo podía leer. El resultado fue que esa clase de escritos hace una diferencial contribución de clase a esas sociedades, también es muy posible pasar por alto la existencia de estructuras alternativas. Ciertamente no hay un énfasis suficiente sobre esto en *The Long Revolution*, donde la noción es esencialmente presentada en términos temporales y generales. Hoy quisiera usar el concepto de forma diferenciada entre clases. Pero es importante notar que esta diversidad es en sí misma históricamente variable. Por ejemplo, durante 1660 existían dos estructuras de

¹⁸⁹ Cf. Williams, Raymond, *The Long Revolution...*, op. cit., p 64 y 65.

¹⁹⁰ Cf. Williams, Raymond, *Politics and Letters...*, op. cit., p. 157.

sentimientos contemporáneas de un carácter absolutamente contradictorio, incluso dentro de la clase social que contribuía activamente al trabajo cultural. Hay otros periodos, sin embargo, en los cuales una estructura parece estar más extendida. La década de 1840 fue uno de estos ejemplos. A pesar de ello, la estructura de sentimientos que fue analizada en esas novelas, escritas mayormente por escritores de clase media o clase media baja, fue una posesión de clase –si uno presiona el análisis a través de sus muchos elementos de clase esto queda claro- que sorprendentemente era extensamente compartida por escritores de la clase obrera que estaban empezando a contribuir en ese momento. El problema en un caso como ese, obviamente, es que la evidencia para el concepto sólo va a estar disponible y articulada en una obra completamente expresada. También puede objetarse que la noción infiere ilegítimamente su rango de evidencia de una estructura que es mucho más amplia o está inexpresada. Acepto la fortaleza de esta crítica.”¹⁹¹

Ante esta respuesta, los entrevistadores interrogan a Raymond Williams en torno al desarrollo del concepto. La respuesta es clave en tanto reconoce que, como herramienta para el análisis literario, la noción no genera problemas. Pero que sin embargo reconoce también, que la estructura del sentimiento implica el registro de un proceso más general, una interacción entre la conciencia oficial de una época y lo que la excede. Área en la que él cree encontrar una las fuentes sociales del arte. Se trata de sentimientos más que pensamientos, restricciones, tonos, impulsos que se registraban en cuestiones formales, en las convenciones dramáticas, por ejemplo.

“... la clave de la noción, tanto en todo aquello que esta puede hacer como en todas las dificultades que conlleva, es que fue desarrollada como un procedimiento analítico para las actuales obras escritas, con un muy fuerte énfasis en sus formas y convenciones. Es una noción mucho más franca cuando está confinada a esto. Aun la presión del argumento general me condujo de manera continua a hacerme decir, creo de manera correcta, que tales obras eran el registro articulado de una posesión más general. Un área de interacción entre la conciencia oficial de una época –codificada en sus doctrinas y su legislación- y las consecuencias de todo el proceso viviente. Pude ver, con frecuencia, que ahí yacería una de las fuentes sociales del arte. El ejemplo sobre el que luego trabaje fue el contraste entre la ideología formal de la temprana clase media victoriana y las ficciones que sus escritores produjeron. El punto de esta deliberadamente contradictoria frase, con la cual nunca había estado feliz, es que esta era una estructura en el sentido de que se la podía percibir operando en una obra tras otra, a pesar de que no estaban conectadas de otra manera –las personas no estaban aprendiendo esto unas de otras, de

¹⁹¹ Idem, p. 158.

modo que esto podía ser mucho más sentido que pensado; un patrón de impulsos, restricciones, tonos, para los cuales la mejor evidencia era frecuentemente las actuales convenciones de los escritos literarios o dramáticos. Hoy en día me encuentro retrocediendo de esta noción desde la actual experiencia del análisis literario más que desde cualquier satisfacción teórica con el concepto en sí mismo.”¹⁹²

También los miembros de *New Left Review* le cuestionan ciertas discrepancias en el uso de la noción de estructura del sentimiento entre, por ejemplo, *Long Revolution* y *Marxism and Literature*, o entre este último y los trabajos sobre dramaturgia. Específicamente a si esta puede, o no, ser compartida por más de una generación, tal como el caso del periodo del ascenso de la burguesía en Inglaterra, que va desde 1700 a 1760 y que es la del paso del neoclasicismo al realismo.

La respuesta apunta a la variabilidad de las estructuras del sentimiento y, en cuanto a lo teórico, a no quedarse atado a un esquema particular -el de las generaciones, anteriormente discutido- sino a tratar de captar el momento de quiebre entre una estructura y la otra. En la misma línea, los entrevistadores vuelven a preguntar sobre las generaciones, específicamente sobre los límites etarios de las mismas y, sobre todo, cuando hay grupos que no encajan dentro de estos cortes. La respuesta, devuelta, apunta a que el acento no debe estar puesto en determinados límites fijos, sino que se debe buscar las percepciones, preocupaciones y estilos compartidos. Llama la atención, por ejemplo, sobre la disparidad de edades entre, por ejemplo, los dramaturgos jacobinos J. Webster y C. Torneur, que eran jóvenes, y T. Hobbes, que estaba en su madurez, pero que, sin embargo, no le impedirían ubicarlos como parte de una misma estructura del sentimiento. Caracterizada, entre otras cosas, por el punto de partida de la guerra de todos contra todos y por el llamado a la autoridad.

Luego interrogan sobre la noción de estructura del sentimiento, específicamente sobre el contraste entre pasado y presente contenido en la misma, que en el uso de la noción se traduce como la oposición entre la experiencia como precipitado y la experiencia como solución: una experiencia viva que se encuentra diluida en una totalidad y que combina una forma de vivir y de pensar. La pregunta apunta a la dificultad diferencial, o no, de captar la experiencia pasada y la presente. La respuesta de Raymond Williams repara sobre el propio equívoco de confundir la cualidad de la presencia con el presente histórico. Lo que subraya es que las estructuras del sentimiento son siempre presentes en el sentido de que son contemporáneas a una época, lo cual no significa que sean más accesibles o recuperables en el presente que en el pasado. Sin embargo persiste la idea de que la estructura del sentimiento es algo que está más allá tanto de la conciencia oficial, como del decurso de las experiencias contemporáneas.

¹⁹² Idem, p. 158-9.

“De verdad creo que yo simplemente confundí la cualidad de la presencia, la cual distingue la estructura del sentimiento de una doctrina explícita o codificada, con el presente histórico –lo cual es completamente otra cuestión. Lo que me gustaría decir ahora es que mientras una estructura del sentimiento existe en tiempo presente, para hablar gramaticalmente, no pienso ahora que esta sea más recuperable o más accesible en el presente temporal que en el pasado. Sentí, cuando releí *The Long Revolution* diez o quince años después, que la parte que mejor había logrado era el análisis concluyente de la estructura del sentimiento del momento en que ese texto había sido escrito – porque este captó los hechos de un disenso expandido, incluso, situados estos hechos en la estructura del sentimiento, vi el disenso como una profunda reacción negativa, fuera del cual era improbable que viniera un nuevo periodo constructivo. De modo que uno podría situar adecuadamente una estructura en el presente, pero teóricamente yo diría que ello es más fácil de hacer. Porque una estructura es precisamente algo que uno sólo puede captar como tal por medio de dirigirse a través del flujo indiscriminado de experiencias que son contemporáneas a uno mismo. Por otro lado, creo que la razón por la cual la confusión resultó, fue que yo deseaba insistir de manera aguda en la verdadera presencia de la estructura del sentimiento, como algo opuesto al pensamiento recibido u oficial de la época, el cual siempre se impone.”¹⁹³

En este punto los entrevistadores disparan una pregunta sobre la tradición de la revista *Scrutiny*, clave para situar la herencia intelectual de Raymond Williams, y que lo distanciaría de la de la *New Left Review*. En la respuesta, Williams reconoce que el término experiencia fue tomado del vocabulario de *Scrutiny*, pero que a diferencia del uso que hacía F. R. Leavis, el cual refería al contenido viviente de una obra; en su propia acuñación remitiría a los cambios históricos en las convenciones y formas literarias. Asimismo, se diferenciaba también de la crítica literaria de tradición marxista que sólo se preocupaba en encontrar las filiaciones sociales de las obras. La noción de estructura del sentimiento buscaba ser interna a la obra.

“Si, ‘experiencia’ fue un término que yo tomé de *Scrutiny*. Pero ustedes deben recordar que yo trabajé todo el tiempo sobre los cambios históricos en las formas y convenciones literarias. La fuerza de Leavis estaba en reproducir e interpretar lo que él llamó ‘el contenido vivo de una obra’. Por contraste, toda la tradición de *Scrutiny* fue muy débil en todas las consideraciones de las cuestiones formales, particularmente cuando era una cuestión de las estructuras formales profundas y eran estas las que habían sufrido un profundo cambio histórico. Por otro lado, el más común análisis del marxismo inglés que yo conocía, había pasado demasiado rápido desde los productos literarios a

¹⁹³ Idem, p. 163.

aquello que ellos representaban, saltando sobre las obras mismas para hallar sus afiliaciones sociales. La noción de estructura del sentimiento fue diseñada para enfocar un modo de relaciones históricas y sociales, las cuales eran absolutamente internas a la obra, en vez de ser deducibles, o suplidas, desde alguna clasificación o ubicación externa a la obra.”¹⁹⁴

A los editores de la *New Left Review* les preocupaba, sin embargo, el paso de un uso de la estructura del sentimiento en el análisis literario a usarla como fundamento de un análisis histórico: “El concepto tendió luego a transformarse en epistemología en la medida que significo un avance en la comprensión de toda la sociedad. Ese movimiento, desde el texto a la estructura del sentimiento a la historia, parece mucho menos defendible.”¹⁹⁵

La réplica reconocía que la noción descansaba en un área de experiencia que se encontraba más allá de ella. Se trata del momento donde una obra produce un efecto de reconocimiento, cuando una experiencia que yace inexpresada, inarticulada, encuentra súbitamente su expresión semántica, se articula. Eso que antes globalmente Raymond Williams incluía dentro de la estructura del sentimiento ahora lo identifica como pre-emergente. Sin embargo, aclara, no hay que confundir una estructura del sentimiento articulada con una experiencia inarticulada. Dado que una estructura del sentimiento estructurada también puede significar una obstrucción de otros elementos de conciencia y también puede haber experiencias que nunca obtengan su expresión semántica.

“Ahora siento fuertemente la necesidad de definir los límites del término. Hay casos cuya estructura del sentimiento es tangible en un conjunto particular de obras y que sin duda son una articulación de un área de experiencia que yace más allá de ellas. Esto es especialmente evidente en aquellos momentos específicos e históricamente definibles donde verdaderamente nuevas obras producen un repentino *shock* de reconocimiento. Lo que debe estar sucediendo en esas ocasiones es que una experiencia verdaderamente amplia repentinamente halla una figura semántica, la cual la articula. Una experiencia a la que yo hoy llamaría pre-emergente. Por otro lado, un conjunto dominante de formas o convenciones –y en ese sentido una estructura de sentimientos– pueden representar un profundo bloqueo para los grupos subordinados de una sociedad, sobre todo para una clase oprimida. En estos casos, es muy peligroso presumir que una estructura de sentimiento es necesariamente equivalente a una experiencia inarticulada. Por ejemplo, es probable que la clase obrera inglesa estuviera luchando por articular una experiencia en 1790 y 1830, lo cual, en un sentido, a causa de la subordinación de la clase, su falta de acceso a

¹⁹⁴ Idem, p. 163-3.

¹⁹⁵ Idem, p. 164.

los medios de producción cultural, pero también por el prevailecimiento de ciertos modos y convenciones de expresión, nunca fuera completamente articulada. Si uno mira sus actuales afiliaciones, lo que es llamativo es la gran vinculación a otros escritos. Los trabajadores usaron a Shelley; ellos usaron a Byron, todos ellos; ellos reaccionaron agudamente frente a Mrs. Gaskell. Entonces, ¿tuvieron o no tuvieron? Estas obras pueden haber sido sólo aproximaciones o sustitutos de su propia estructura de sentimiento. Entonces, también hay experiencias históricas las que nunca pueden encontrar en absoluto sus figuras semánticas. Yo sentí esto con fuerza en la escritura de *The Country and The City*. Incluso aunque esto sea más una expresión literaria que lo que es usualmente permitido, hay todavía vastas áreas en silencio. Uno no puede llenar este silencio con las estructuras de sentimiento de otras personas.”¹⁹⁶

Para los entrevistadores esta respuesta delimita las nociones de experiencia social de una estructura del sentimiento articulada, aunque continúe presente el problema de cierto privilegio epistemológico otorgado a la experiencia. Esta objeción, sin embargo, que se apoya en una cita de *The Long Revolution*,¹⁹⁷ apunta más bien a que cuando analiza la estructura del sentimiento de la década de 1840 en Inglaterra, Raymond Williams limitaría las experiencias a tener en cuenta a un marco nacional. Objeción que es inspirada, por otro lado, en la clásica oposición nacional-internacional operada en el marxismo posterior a la primera guerra mundial. Es decir, apuntaría a un supuesto sesgo nacionalista de Raymond Williams. En la contestación, aclara los motivos de dicha delimitación. Pero no responde la cuestión del rol epistemológico de la experiencia.

“Si el modo de análisis es viable, debe ser aplicable en cualquier lado. Algunos elementos de una estructura del sentimiento son, por supuesto, solo ubicables a través de un extremadamente atento análisis del lenguaje, el cual siempre será un análisis nacional. Pero la evidencia más normal de tal estructura son las convenciones, las que sin embargo son internacionales. Desde mi punto de vista, como un asunto de hechos, es este el más interesante uso que yo fui capaz de hacer de esta, mucho más que mi ensayo sobre 1840, mis aportes sobre Ibsen y Brecht –sobre cuyos contextos de experiencia yo conocía muy poco.”¹⁹⁸

Esto no dejará conforme a sus interlocutores, que siguen preocupados por los alcances de la noción. Y es justamente aquí cuando llaman la atención de que esta palabra debe ser la única de las que usa frecuentemente y que no tiene la correspondiente entrada

¹⁹⁶ Idem, p. 164-5.

¹⁹⁷ Cf. Williams, Raymond, *The Long Revolution...*, op. cit., p. 14.

¹⁹⁸ Williams, Raymond, *Politics and Letters*, op. cit., p. 166.

en la primera edición (1976) del vocabulario *Keywords*. Lo cual les sirve como introducción a una crítica de los orígenes levisianos del concepto, herencia que cargaría a pesar de las delimitaciones formuladas. La propuesta de una experiencia emergente, anterior a la ideología, presupondría inaceptable suposición, una especie de contacto prístino del sujeto con la realidad. Así lo formulan sus entrevistadores:

“En los escritos de Leavis esta es una noción subjetivista de valor –de ‘vida’. Independientemente del hecho de que usted haya transformado este uso de *Scrutiny*, el término continúa trayendo algo de su herencia intelectual. Su más reciente discusión de la estructura de sentimientos la define como el campo de contradicciones entre una ideología conscientemente sostenida y una experiencia emergente. La idea de una experiencia emergente más allá de la ideología presupone una clase de contacto prístino entre el sujeto y la realidad en la cual este sujeto está inmerso. ¿No deja esto la puerta lo suficientemente entreabierta para que retorne la noción levisiana de ‘vida’ o ‘experiencia’?”¹⁹⁹

Las sucesivas respuestas de Raymond Williams pueden ayudar a comprender algunos de sus desarrollos posteriores, especialmente porque él llegaría a intentar sustituir, sin éxito, la noción de experiencia en sus trabajos futuros. En primer lugar, aclara que desde sus primeros libros se opuso a la idea de que hay un contacto directo, no mediado, con la realidad. Pero sin embargo pone el acento sobre lo que considera el error simétrico: donde lo epistemológico absorbe lo ontológico, donde la forma en que conocemos es la forma en que todo existe. En su opinión habría que mantener el supuesto básico del materialismo: que el mundo externo existiría independientemente de que lo signifiquemos o no. Esto no impediría, sin embargo, situar a las estructuras del sentimiento en la relación entre lo articulado y lo vivido. Donde lo vivido es sinónimo de experiencia.

A pesar de sus límites, parece indicar, se debería encontrar una palabra para este nivel, el de lo no completamente articulado. De aquello que indica un fuera de lugar, una inadecuación, una obstrucción, una tensión, un conflicto y también un desorden emocional. La modificación de la relación entre el significar y el significado, un cambio entre el lenguaje y una convención literaria. La experiencia, más allá de su inadecuación, de su aporía, remitiría así al proceso de comparación que opera dentro del nivel de lo inarticulado. Este énfasis, más que en un término específico, es lo que realmente parece preocuparle a Raymond Williams.

“No. Esto debería quedar muy claro. Después de todo el argumento básico del primer capítulo de *The Long Revolution* indica que no hay una mirada natural y que por lo tanto no puede haber un contacto directo y no mediado con la realidad. Por otro lado, dentro de una gran parte de la teoría lingüística y en

¹⁹⁹ Idem, p. 167.

cierta clase de semiótica, estamos en peligro de alcanzar el lado opuesto, en el cual todo lo epistemológico absorbe lo ontológico: es sólo en las formas que conocemos en que existe todo. Frente a un amigo formalista, de los que yo tengo muchos, a quien incluso afecta la duda de la posibilidad de un referente 'externo', es necesario recordar la presunción absoluta y fundante del materialismo: a saber, que el mundo natural existe a pesar de que alguien lo signifique o no. El hecho es que hemos estado pasando una fase de idealismo rabioso durante los sesentas y los setentas. Es un positivo consuelo leer la advertencia de Timpanaro en el sentido de que el organismo físico existe en un innegable mundo material independientemente de que este haya sido significado o no. (...) Para ponerlo de otra forma, la ubicación peculiar de una estructura del sentimiento es la comparación sin límites, que debe ocurrir en el proceso de conciencia, entre lo articulado y lo vivido. A pesar de que no es completamente articulado, todo lo que proviene a través de un disturbio, una tensión, un bloqueo o un conflicto emocional, me parece que es la mayor fuente de cambios en la relación entre el significante y el significado, sea tanto en el lenguaje literario como en una convención. Al menos tenemos que postular la posibilidad de la comparación dentro de este proceso, pero si es una comparación, ¿entonces con qué? Si uno inmediatamente llena la brecha con una de estas palabras taquilleras, como los es experiencia, esto puede tener muy desafortunados efectos sobre el resto del argumento. Por ello puede sugerirse que esta es siempre una instancia superior o que acaba en una subjetividad inexamineda. Pero creo que este proceso de comparación ocurre de formas no articuladas (...) uno tiene que buscar un término para aquello que no está completamente articulado o no es del todo adecuado por sus propios silencios, aunque normalmente no sea muy silencioso. Yo sólo no se cual término debería ser."²⁰⁰

En el dialogo con los editores de la *New Left Review*, éstos plantean que hay una similitud entre esta formulación y el término *l'expérience vécue* de Jean Paul Sartre. Esta referencia les da pié para que ingresen el planteamiento de Louis Althusser, quien rechaza la noción de experiencia de Jean Paul Sartre asimilándola a la ilusión, ideología en estado puro. Lo opuesto a ciencia y a verdad. Para los entrevistadores, por el contrario, la noción de experiencia de Raymond Williams se ubicaría en el dominio de una verdad directa, más vinculada al empirismo. Para ellos, éste trata a la experiencia como un fundamento profundo de la verdad. Incluso verían en la respuesta citada, que Raymond Williams mantiene la propuesta de una experiencia primaria, inarticulada.

El problema de este argumento es que no se sigue de la postulación de una experiencia inarticulada, cosa que Raymond Williams hace, el hecho de que ésta opere

²⁰⁰ Idem, p. 167-8.

como fundamento último de la verdad, cosa que no hace. Para Raymond Williams la ideología cubriría, informaría, incluso deformaría esta experiencia, a pesar de que ésta siempre es más amplia que la ideología. La experiencia excedería su articulación, produciendo significados que podrían o no ser registrados, pero que siempre contienen más que la ideología a la cual remiten.

Finalmente la impugnación del uso de la experiencia por parte de los editores de la *New Left Review* alcanza un campo capital, la historia. La experiencia, sea esta entendida como ideología o como experiencia inmediata, en su opinión, no podría ser nunca fundamento de un conocimiento científico. Para sostener que, en una afirmación que hablaría más de los supuestos teóricos de Perry Anderson y los otros editores de la *NLR* que del propio Raymond Williams, ningún discurso sistemático sobre la historia o la sociedad que pretenda científicidad puede ser derivado de un texto literario:

“El problema continua, sin embargo, hay toda una clases de grandes problemas históricos que no pueden ser abordados a partir de cualquiera de los dos términos en los cuales usted formuló la estructura del sentimiento –ideología o experiencia inmediata. Cualquier discurso sistemático sobre la historia o la sociedad que aspire a ser un conocimiento científico es inderivable de cualquier texto literario.”²⁰¹

Los entrevistadores continúan con un ejemplo de la década de 1840. Específicamente se refieren a las hambrunas de Irlanda, las que no fueron registradas ni por la ideología oficial ni por la literatura. De ello concluyen que no es posible realizar un recorrido que vaya del texto a las estructuras del sentimiento y desde allí a la experiencia, para finalmente alcanzar las estructuras sociales. No hay continuidad alguna, sino una total discontinuidad entre el proceso histórico y la experiencia que puede ser reconstruida a partir de un texto literario.

“Seguramente esto sea un recordatorio que uno no puede dirigirse conjuntamente a diferentes clases de investigación, en el sentido en el cual algunas veces usted parece hacer en *The Long Revolution*. No es posible trabajar al revés, desde los textos a las estructuras del sentimiento a las experiencias y a las estructuras sociales. Hay un profundo desajuste entre los textos literarios en los cuales una experiencia puede ser reconstruida y el proceso histórico total a lo largo del tiempo. No hay ninguna continuidad.”²⁰²

Raymond Williams parece aceptar esta objeción, que acompaña con un reconocimiento de la incapacidad creciente de interpretar la experiencia, aunque mantiene algunos reparos. Concuera con las posibilidades que ofrecen otras técnicas

²⁰¹ Idem, p. 179.

²⁰² Idem, p. 170.

de análisis. Pero, en una rebelión final, en la cual se niega a aceptar que la experiencia ocupe el lugar de una palabra prohibida, denuncia la parodia que se está formando: el reclamo de que la experiencia es pura ideología y de que el sujeto es una ilusión ideológica.

“Desde la revolución industrial en adelante, un problema permanente cualitativamente alterado, se ha desarrollado un tipo de sociedad que es menos y menos interpretable por la experiencia —entendiendo por experiencia un contacto vivido con las articulaciones disponibles, incluyendo su comparación. El resultado es que nos hemos convertido increíblemente conscientes del poder positivo de las técnicas de análisis, las cuales en su máximo son capaces de interpretar, digamos, el movimiento de una integrada economía mundial, y de las cualidades negativas de una observación ingenua, la cual nunca nos podrá volver a ofrecer un conocimiento de realidades como esta. Pero, al mismo tiempo, es una crisis ideológica que justamente esta sociedad, con su inevitable conciencia también se ha dirigido a un dominio privilegiado de las técnicas de penetración racional, con la correspondiente devaluación de áreas donde hay algún intercambio cotidiano entre las articulaciones disponibles y el proceso general que había sido denominado ‘experiencia’. Experiencia se transforma en una palabra prohibida, aunque lo que tengamos que decir es que es una palabra limitada y que hay muchas clases de conocimiento que esta nunca nos dará, en ninguno de sus sentidos comunes. Esta es una corrección necesaria. Pero encuentro que justo en el momento en que me estoy moviendo en esa dirección, veo una clase espantosa de parodia detrás de mí —el reclamo de que toda experiencia es ideológica, que el sujeto es enteramente una ilusión ideológica, lo cual es el último estadio del formalismo- y entonces empiezo a retirarme amargado. Pero creo que la corrección es correcta y en un sentido que yo siempre debería haber notado, porque, después de todo también fui bastante dependiente de procedimientos estadísticos en la Parte II de *The Long Revolution*, para hallazgos que posiblemente no habría podido obtener de la experiencia.”²⁰³

El último intercambio que parece relevante destacar es el de las primeras preguntas de la parte dedicada a *Marxism and Literature*. Allí, notando la crítica que haría Raymond Williams a la noción de literatura, como categoría especializada, los editores de la *New Left Review* lo cuestionan por caer en un completo relativismo, en el cual sería imposible distinguir entre las diferentes formas de escritura. Dicha acusación se basa en el argumento de que existiría un completo *continuum* de las prácticas creativas de comunicación, y que bajo esta definición sería exclusivista y reaccionario privilegiar alguna como creativa, como lo hace la definición habitual de literatura.

²⁰³ Idem, p. 171-2.

El problema, entonces, sería cómo delimitar el campo de la literatura. La respuesta a ésta y la siguiente pregunta indicaría que Raymond Williams estaba formulando un auténtico 'giro lingüístico', si cabe, dentro de la izquierda intelectual británica. Lo interesante es que en la respuesta está poniendo en tensión lo que ya formulara antes como un elemento de análisis. Que los significados de las palabras expresan contenidos de experiencia y no sólo eso, sino que seleccionan y clasifican, vuelven operativas, áreas de experiencia social. Concretamente, la literatura, a través de sucesivas especializaciones, pérdidas y adquisiciones, fue constituyendo su campo de referencia como un determinado tipo de escritura ficcional. La respuesta de Raymond Williams rechaza la tajante distinción entre literatura y otros tipos de escritura:

"(...)... hay un obvio riesgo de relativismo o falta de unidad, del cual soy consciente. Eso tendrá que ser hecho –será un estadio necesario. Incluso con la categoría de estética, digo con todo la necesidad de rechazar la noción de estética como provincia especial de cierto tipo de respuesta, sin embargo no podemos descartar ciertas posibilidades de descubrir ciertas configuraciones permanentes de tipo teórica como una respuesta a esto –como tampoco ciertamente podemos rechazar configuraciones conjeturales de tipo histórico en las cuales la categoría fue efectivamente obtenida. En el caso de la literatura, este fue un movimiento de penetración y sorpresa para descubrir el cambio histórico en el significado del término. No habría absolutamente ninguna necesidad de rechazar el concepto de literatura –al menos en este sentido- si este todavía conservara lo que este significaba en el siglo XVIII: un grupo de libros escritos con cierto nivel de seriedad, capaces de sostener una atención que otros no podían. Pero desde el siglo XIX, la definición de literatura ha descansado en la firme separación entre imaginación y realidad, hecho y realidad, escritos para crear un todo artístico y escritos para sus otras funciones. La creciente especialización tuvo dos efectos. Primero, la forma de escritura que fue descrita como creativa, artística o imaginativa fue aislada en sus correlaciones con la realidad social, en la cual, en principio, siempre había estado –ellas fueron constituidas como un área reservada. En segundo lugar, toda clase de escritos que no poseían esta etiqueta, se ofrecieron a sí mismos como escribiendo lo real, en formas que evitaban cualquier examinación de sus procesos de producción y composición dentro del área reservada que fue llamada literatura. De hecho, esto puede ser importante para establecer la existencia de una convención de los escritos científicos –la cual incluso todavía desearíamos llamar una convención literaria-, como es trazar una convención en un trabajo que ha sido señalado como literario. Nuestro tiempo es malo para la literatura en el sentido tradicional. Hay una extrema confianza en otra clase de escritos, como así también contra aquellas formas a las cuales nos hemos acostumbrado a llamar literatura. Soy muy consciente que al atacar al concepto de literatura hay un peligro de desmoralizar la situación aun más. La

razón de mi ataque tan radical fue, sin embargo, que yo había decidido, desde la tradición de la crítica literaria misma, que sus categorías de literatura y de crítica estaban tan profundamente comprometidas que ellas debían ser desafiadas por completo. Era necesario mostrar que toda clase de escritos producen significado y valor –para usar un atajo, otra vez- a través de modos de composición y profundas convenciones sobre posturas y enfoques. Las asunciones equivocadas que yacen ocultas en los viejos conceptos deben ser clarificadas para que seamos capaces de seguir buscando, de nuevo, grupos más sustentables de énfasis alrededor de las prácticas de escritura – concordando con que no podemos seguir adelante con un rango indiferenciado. Por otro lado, me parece que ahora hemos aceptado esto como un verdadero parámetro, sin ninguna categórica división entre lo que es hecho de un lado de la línea y aquello que es hecho del otro lado.”²⁰⁴

Esta posición les parece a los editores de la *New Left Review* peligrosamente relativista. ¿Se puede, entonces, hablar todavía de verdad? En la respuesta Raymond Williams sostiene su preocupación en torno a apuntar hacia las condiciones –sociales- de la escritura, sea esta del carácter que tenga, y relacionar estas condiciones de producción con las modificaciones en los elementos formales mismos de la escritura.

“La primera cosa que debe ser dicha es que es crucial recordar, desde que los modos de las ciencias naturales se extendieron a las ciencias sociales y al análisis cultural, que los escritos científicos incluyen convenciones literarias. La convención clave es la postura del observador completamente impersonal: sería digno de demostrar la forma en la cual ésta carácter es creado por un modo de composición por el cual el modo de hablar es una autenticación de la impersonalidad del observador. (...) La distinción se transforma en absolutamente crucial cuando el modo del observador impersonal es extendido de las ciencias sociales a la vida cultural. Ahora, ciertamente no tengo indulgencia para aquella tendencia en semiótica que sostiene que desde que todo es escrito, lo único que uno puede decir es que es escrito. El resultado de esta clase de estructuralismo desarrollado es un idealismo en el cual todo se disuelve.

“(…) Ahora, mientras esto es esencial para romper el dualismo entre lo literario y lo no literario, imaginativo versus factual, modos de escritura, hay claramente una diferencia entre modos de composición que dan cuenta de actividades que son realizadas en todos lados y que son recuperables de forma recurrente, y

²⁰⁴ Idem, p. 326.

modos de composición, en el otro lado de espectro, donde estas condiciones no existen –por ejemplo, poemas.”²⁰⁵

Esta respuesta, indicaría ya el tono que los escritos de Raymond Williams asumirían durante el periodo inmediato siguiente, un intento y una imposibilidad de reformular su método de la experiencia.

Lo primera crítica que podemos desprender de las discusiones de Raymond Williams con la *NLR* es la cuestión de la unidad de lo razonado y lo sentido que implicaría la experiencia. ¿La experiencia podría representar un tipo de respuesta opuesta a la verdad discursiva? ¿Una especie de verdad intrínseca? La respuesta de Raymond Williams es que la idea de una experiencia articulada suponía una suerte de suspensión del juicio frente a la experiencia y que la experiencia no es reducible a la verdad o falsedad de las afirmaciones de un(os) escritor(es). Asimismo que dicho enfoque implica un intento de acceder al momento del pasado en el que las ideas y los pensamientos se están formando y no están todavía articulados en corrientes de opinión, cuando son todavía un proceso y no un producto.

En segundo término, Raymond Williams reconoce lo problemático de ubicar a la experiencia como fundamento de la totalidad. Lo problemático es que la experiencia puede funcionar como fundamento de la comprensión de la totalidad, como bloqueo del mismo proceso. De ahí su intento por desbloquear la experiencia. Sin embargo reconoce que tal vez, en ese mismo intento, terminó subtancializando uno de sus términos de análisis, la actividad cultural.

En tercero lugar, con relación a la categoría de estructuras del sentimiento, los entrevistadores reconocen su alcance dentro de los marcos de la crítica literaria, aunque cuestionan el aspecto generacional que le da a la misma. Se interrogan acerca de si esta no puede ser aplicada más que a las generaciones, a las clases. Raymond Williams sostiene que la vinculación de las estructuras de sentimiento a las generaciones es un resultado del propio análisis histórico-cultural más que una opción teórica previa. Asimismo destaca que el concepto responde a un intento de captar la interacción de la conciencia oficial de una época y lo que la excede, un área de interacción social donde para él se ubican las fuentes sociales del arte. Se trata de captar a través de las variaciones en las cuestiones formales la modificación de la experiencia social, pero no como precipitado, sino en solución. Una experiencia viva que se encuentra diluida en una totalidad y que combina una forma de vivir y de pensar.

Cuarto. Hay una objeción en torno a que la experiencia, y la literatura, puedan operar como punto de partida del conocimiento histórico, que se relaciona asimismo con la posibilidad de rescatar la experiencia pasada y la experiencia presente. Pero Raymond

²⁰⁵ Idem, p. 327-9.

Williams sostiene que hay que distinguir entre la cualidad de la presencia y la experiencia contemporánea. Las estructuras del sentimiento remiten siempre a la experiencia presente, puedan ubicarse en el pasado histórico o en presente, es decir, son contemporáneas de su propia época. Asimismo se le impugna la posibilidad de que la experiencia pueda funcionar como fundamento no sólo del conocimiento histórico, sino de cualquier tipo de conocimiento científico sobre lo social. En este sentido le reprochan un recorrido que va desde la literatura a la historia. Él rechaza la ubicación de la literatura como un campo especializado para la escritura ficcional y emocional. Defiende en cambio un continuum de prácticas de escritura, reconociendo la posibilidad de encontrar su especificidad de experiencia en cada una de ellas, incluyendo la escritura científica y sus convenciones (objetividad). Para sus interlocutores se acerca peligrosamente al relativismo, lo que remite a otro problema: Raymond Williams reconoce que puede haber experiencias que no se puedan articular, pueden no encontrar su expresión semántica. Esto habilita la próxima crítica, tal vez la de mayor peso teórico.

En quinto lugar, también hay una objeción en torno a que la noción de experiencia emergente supone un contacto prístino del sujeto con la realidad, no mediado por la ideología. Pero, como ya se indicó en el apartado correspondiente a la concepción del lenguaje y la comunicación, Raymond Williams se defiende sosteniendo que él, desde un comienzo, se opuso a la idea de que hay un contacto no mediado del sujeto con la realidad. Asimismo reconoce que existe también el error opuesto y simétrico, donde lo epistemológico subsume a lo ontológico: donde la forma en que conocemos es la forma en que todo existe. Propone, en cambio, la tesis de que el mundo externo existe independientemente de que lo signifiquemos o no. Esto no impide sin embargo situar a las estructuras del sentimiento en la relación entre lo articulado y lo vivido, y lo vivido es sinónimo de experiencia. A pesar de sus límites, se debería encontrar una palabra para este nivel, el de lo no completamente articulado. De modo que la noción de experiencia, más allá de sus problemas, remitiría al proceso de comparación que opera dentro del nivel de lo inarticulado. El énfasis en dicha articulación, más que en un término específico, es lo que realmente parece preocuparle a Raymond Williams.

Para concluir es importante destacar que este intercambio, y el libro en que se publicó, iba a significar un punto y aparte en cuanto a la noción de experiencia en la obra de Raymond Williams. Desde este momento en adelante hay un claro desplazamiento que está marcado más por un intento de reformulación y un fracaso de dicho intento que por un abandono. Al final, él persistirá en la búsqueda de una relación entre los significados socialmente construidos, plasmados en las producciones culturales, y las relaciones sociales, históricamente variables. La apelación a la experiencia no va a ser finalmente abandonada. Propongo adrede la palabra desplazamiento para tratar de dar cuenta de esa modificación en su propia producción, hipotetizando que, tal vez, dicho desplazamiento, es más formal que sustancial. Con esto quiero decir que busca

más bien proteger su método de la experiencia de las críticas por medio del corrimiento de la centralidad de dicho término. Es más bien una estrategia argumentativa, expositiva, que un desplazamiento conceptual.

Concretamente, imposibilitado de dar una respuesta enteramente satisfactoria, alternativa, a las críticas recibidas. Imposibilitado de defender el término experiencia, Raymond Williams parece optar por dejar de lado el mismo lo más posible, aunque no lo consiga, pero preservando el objetivo programático que proseguía con su aplicación.

7. REFORMULACIÓN, CONTINUIDADES Y CONCLUSIONES

La publicación de *Politics and Letters* (1979) significó un punto y aparte en cuanto a la noción de experiencia en la biografía intelectual de Raymond Williams. Allí, por primera vez, se iba a producir una crítica frontal a su uso y significativamente, desde este momento en adelante hay un cierto desplazamiento en el uso de la noción. Este desplazamiento que está marcado más por un intento de reformulación y un fracaso de dicho intento, que por un abandono. Así, creo que por medio de este desplazamiento busca proteger de las críticas su método de la experiencia por medio del corrimiento de la centralidad de dicho término.

Uno de los hitos más significativos de este recorrido, en tanto lo explícito de la asunción de los problemas implicados, es el agregado de la entrada EXPERIENCIA²⁰⁶ en la segunda edición (1985) de *Keywords* (1976). Esta adenda puede ser pensada como una reacción directa a las críticas de la *New Left Review*. Allí se encuentra, por primera vez en su obra, una definición de este término, lo que incluye una preocupación básica: las relaciones por los dos sentidos que fueron importantes desde el siglo XVIII.

“... (i) conocimiento reunido sobre los acontecimientos pasados, sea por medio de la observación consciente o por consideración y reflexión; y (ii) una clase particular de conciencia, la que en algunos contextos puede distinguirse de la ‘razón’ y el ‘conocimiento’.”²⁰⁷

El primero sería la experiencia pasada, que se desarrolló a partir de los sentidos de experimento y observación, pero que implicaría también un elemento nuevo, el de lecciones del pasado, opuesto a la idea de innovación y experimento. Un ejemplo clásico, indica Raymond Williams, sería las *Reflections on the Revolution in France* (1790) de Edmund Burke. La experiencia presente, en cambio, remitiría a un tipo más pleno, abierto y activo de conciencia, e incluye tanto al pensamiento como al sentimiento. Este es un sentido que se encuentra tanto en la estética como en algunas prácticas religiosas, de las cuales aquella lo hereda. Para Raymond Williams el ejemplo clásico sería el de T. S. Eliot en *Metaphysical Poets* (1921).

²⁰⁶ Williams, Raymond, *Keywords...*, op. cit., p. 126 y ss.

²⁰⁷ Idem, p. 126.

Para Raymond Williams es difícil pensar en quien se puede oponer al uso de la experiencia pasada en un sentido neutral. Con neutral quiere indicar un sentido que permite extraer conclusiones disímiles o diferentes de observaciones obtenidas e interpretadas de manera diversa. Sin embargo, dice, el sentido neutral se pierde desde el momento en que la experiencia pasada es opuesta, como en E. Burke, a la innovación y el experimento. Al mismo tiempo, hay un uso de la experiencia pasada más problemático, aunque menos insulso y menos confiada, como en *Four Zoas* (c. 1800) de W. Blake, donde la experiencia es opuesta a la inocencia. Y en un eco directo de la discusión con los entrevistadores de la *New Left Review*, dice: “Ninguna interpretación específica de la **experiencia** puede ser asumida, en la práctica, como directiva; es muy posible, a partir de la **experiencia**, ver la necesidad del *experimento* o la *innovación*.”²⁰⁸ Pero el caso de la experiencia presente es todavía más problemático.

“Es claro que ésta implica una apelación a toda la conciencia, todo el ser, en contraste con un apoyo en estados o facultades más especializados o limitados. Como tal, es parte del movimiento general que subyace al desarrollo de la CULTURA y sus términos asociados directamente. La fuerza de esta apelación a la totalidad, contra formas de pensamiento que excluirían ciertos tipos de conciencia como meramente ‘personales’, ‘subjetivas’ o ‘emocionales’, es evidente. No obstante, dentro de la forma de apelación (como, una vez más, en CULTURA y ARTE), el énfasis en la totalidad puede convertirse en una forma de exclusión de otras parcialidades nominadas. La historia reciente de este cambio pertenece a la estética (comprensible, en la medida que recordamos el desarrollo del término ESTÉTICA), pero cuya fase decisiva se dio probablemente en cierta forma de religión, y especialmente en el Metodismo.”²⁰⁹

Un sentido que parte de un estado o condición de conciencia del sujeto, una experiencia interna, personal, que se desarrolló dentro de sus formas religiosas (por ejemplo en las ‘reuniones de experiencia’ en el metodismo). “Ésta es entonces una noción de testimonio SUBJETIVO, ofrecido para ser compartido. Lo importante sobre ello, para un sentido ulterior más general, es que dichas **experiencias** no sólo se ofrecen como verdades, sino como el tipo más auténtico de verdades.”²¹⁰

Sobre esta base, dos polarizaciones se habrían desarrollado en el siglo XX. Por un lado, la experiencia presente como fundamento necesario, inmediato y auténtico para todo razonamiento y análisis. Por el otro, la experiencia vista como un resultado del

²⁰⁸ Idem, p. 127 En esta y las citas siguientes las **negritas** y *cursivas* son del original, al igual que las *VERSALES*, que remiten a otra entrada del texto.

²⁰⁹ Idem, p. 127-28. En la edición de 1985, en la primera oración del fragmento citado, aparece la palabra *rehance*, la cual parece ser un error tipográfico. Lo más probable es que reemplace a *reliance* que puede ser traducida por *apoyo*, tal como lo hace Horacio Pons en la traducción indicada (cf. op. cit., p. 139).

²¹⁰ Idem, p. 128.

contexto social, las creencias o sistemas de percepción, no como fundamento de la verdad, sino como prueba de condiciones o sistemas que pueden ser explicados a partir de la experiencia misma.

Finalmente, para Raymond Williams, el debate en torno a estos sentidos de experiencia tiene dos inconvenientes básicos. Uno, la mutua exclusión que operan en los sentidos opuestos (consideración, reflexión y análisis versus inmediatez y autenticidad). Dos, la remisión de la experiencia a un material ubicado siempre en otra parte depende de una serie de exclusiones en cuanto análisis, reflexiones y consideraciones que no serían siempre sistemática y conscientemente separados.

Esta es la respuesta más global, aunque solapada, que podemos hallar en Raymond Williams a las críticas de la *New Left Review*. Sin embargo siguió preocupado en torno a encontrar un término que diera cuenta del proceso de la elaboración de significados y que se alejara de la teoría del reflejo, que él ubicaba dentro de la ortodoxia marxista. Y esto se puede rastrear a lo largo de toda su producción durante la década de 1980.

Como se indicó anteriormente, el centro de la polémica de la *New Left Review* retomaba el argumento althusseriano sobre las relaciones entre la experiencia y la ideología. Raymond Williams retoma este punto, aunque algo incidentalmente, en un artículo de 1981, "Crisis in English Studies."²¹¹ Allí se propone reevaluar los aportes del marxismo, el estructuralismo y el formalismo a los estudios literarios, sobre todo en la perspectiva de si se han opuesto, o han contribuido, y en qué medida, al paradigma dominante de esta disciplina.

El valor de ese texto reside, en mi opinión, en que retoma las relaciones entre ideología y experiencia. Partiendo de que la corriente que habría planteado este problema específicamente sería el estructuralismo literario, aquel influenciado por la obra de Luis Althusser, representada por Pierre Macherey o Terry Eagleton en Inglaterra. Aquí, tras un reconocimiento en torno a las distintas concepciones que pensaban al lenguaje como un sistema de reglas, se aceptaría que estos sistemas de reglas están determinados, en última instancia, por la economía. Pero conservando una autonomía relativa para cada una de estas prácticas, como la escritura.

¿Cómo es demostrada y manejada esta autonomía? se pregunta Raymond Williams, por medio de la fuerza vinculante de la ideología:

"Ideología aquí es mucho más que ideas y creencias de clases o grupos particulares. Es en efecto, sólo con excepciones limitadas, las condiciones de toda vida consciente. En consecuencia aquella área a la cual la mayoría de los estudiosos de la literatura se refieren en sus lecturas y en sus evaluaciones, esa

²¹¹ Williams, Raymond, "Crisis in English Studies", *Writing in Society*, London, Verso, 1983, p. 192 y ss.

área sintetizada en el decisivo término de ‘experiencia’, ha sido vista de hecho como dentro de la esfera de la ideología.”²¹²

Ideología sería el sustrato donde las estructuras profundas de la sociedad se reproducen a sí mismas como vida consciente. Pero si la ideología es invasiva y dominante, la pregunta sería en torno a quién es capaz de captarla y analizarla. Para su lectura del estructuralismo, la única forma de penetración sería la teoría. La cual excluyentemente sería la que puede escapar completamente a la ideología. Sin embargo la Literatura también tendría un lugar privilegiado. No sólo sería una portadora de ideología, como en algunas de las teorías de reflejo, sino que en su autonomía, como escritura, como práctica, la ideología puede tanto existir como ser internamente cuestionada y distanciada. El valor de la literatura sería justamente que puede perder ese agarre ideológico, al tiempo que su literalidad residiría en el permanente cuestionamiento a su interioridad. De manera que Raymond Williams terminaría reconociendo la utilidad de esta propuesta en la medida que, bajo las nociones de texto y subtexto, se pueden desarrollar distintos niveles de crítica.

Se encuentra así, tanto un punto de acercamiento máximo al estructuralismo, como un reconocimiento de las debilidades de la tradición que ubicaba a la experiencia en un lugar central. Una aceptación del carácter ideológico de la experiencia que marcaría un punto clave en el recorrido intelectual del propio Raymond Williams. Un punto de quiebre en tanto que, en primer lugar, había rechazado hasta entonces el uso del término ideología, que era visto más bien como una traba, y no un aporte, en el desarrollo de una crítica literaria marxista.²¹³ Y en segundo término, porque implicaba una aceptación de las limitaciones de la noción de experiencia.

Esto ya se había notado en un trabajo que puede ser tematizado, tal vez, como el intento más sistemático de abandonar el término experiencia, *Culture* de 1981, traducido al español como *Sociología de la Cultura*.²¹⁴ Este libro fue publicado cuatro años después de *Marxism and Literature* y dos años luego de las entrevistas que conformaban *Politics and Letters*. De modo que marca un giro importante en su obra. Lo que se puede vislumbrar tanto en el tono como en el estilo y el contenido. Comparada con *Marxism and Literature* es una obra mucho más sistemática, escrita en un tono de ciencia social completamente novedoso en Raymond Williams. Propone

²¹² Idem, p. 207.

²¹³ En *Marxism and Literature* le había dedicado un apartado completo a ideología, como así también a los “conceptos básicos” cultura, lenguaje y literatura. Allí presentaba toda una serie de objeciones a los distintos usos del término, las cuales pueden ser resumidas alrededor de que este ubica en un lugar enteramente pasivo a los sujetos. Cf. Williams, Raymond, *Marxism and Literature*, op. cit., p. 55-71.

²¹⁴ *Sociología de la Cultura*, trad. Graziella Baravalle, Barcelona, Paidós, 1994, de la cual se toman todas las citas. Edición original: *Culture*, Glasgow, Collins, 1981.

Quien también llamó la atención del cambio de tono, que implica toda una novedad desde el punto de vista del proyecto intelectual, es Simon During: “After Death: Raymond Williams in the Modern Era”, *Critical Inquiry*, vol. 15, n° 4, Summer 1989, p. 683. Lo mismo indica Christopher Prendergast, “Introduction...”, op. cit., p. 16.

una auténtico sistema de categorías que intentan ofrecer una herramienta teórico-metodológica global para el análisis de la cultura, no ya un vocabulario, ni un dialogo inter-tradiciones, ni tampoco un análisis que sirve como un paradigma de una metodología. Encontramos un auténtico programa para el desarrollo de una ciencia social. En este sentido no se puede comparar ni con la primera parte de *Long Revolution* ni con el glosario *Keywords*. Incluso representa una novedad el hecho de presentar un cuerpo de conclusiones teóricas tan amplias como generales, cosa a la que se había resistido explícitamente hasta el momento.

Se abre entonces la posibilidad de interrogarse acerca del por qué de este cambio. Se podría hipotetizar que el largo intento de Raymond Williams por fusionar, incluso reconciliar, la tradición de la crítica literaria inglesa con el marxismo alcanzó su punto de fusión con *Marxism and Literature*, pero que ese punto se perdió prontamente en *Politics and Letters*. Aunque hay que matizar esto indicando que, más allá del tono desconocido, hay preocupaciones y énfasis que permanecen e indican continuidad. Sin embargo, en cuanto a la noción de experiencia parece haber, decisivamente, al menos en *Culture*, un fuerte desplazamiento. El cual de ninguna manera y en ninguna parte es justificado aunque sea en parte.

La noción de experiencia recién va a aparecer de manera relevante por primera vez en este proyecto cuando Raymond Williams plantea que la sociología de la cultura fusionó los dos sentidos más comunes del término cultura. Uno, el referido al espíritu conformador de un modo de vida global, que se manifiesta en toda la gama de las actividades específicamente culturales, el lenguaje, las artes, etc., y dos, el que se refiere a un orden social global dentro del cual una cultura se considera el producto directo o indirecto de un orden constituido por otras actividades sociales. La sociología de la cultura practicada desde la segunda mitad del siglo XX surgía de la confluencia de estas dos concepciones, aunque con un énfasis local.

La sociología de la cultura se diferenciaba de la segunda concepción de cultura porque entendería que esta era también un elemento esencial en la constitución de un orden social y, en ese sentido, se acercaba más a la primera concepción. Tendría que nutrirse, según su misma propuesta, de dos tradiciones específicas. Una, la sociología observacional, que se ha enfocado en: (a) el estudio de las instituciones como la prensa, la radio, la televisión y el cine, pero también las instituciones educativas y religiosas; (b) los contenidos de esta producción cultural, lo que la acercó más a las técnicas de una sociología cuantitativa; y (c) los efectos de estas, más orientado a la publicidad y al marketing, pero también a las encuestas políticas. La segunda tradición es la crítica cultural, con un enfoque más filosófico e histórico, no sociológico. Allí los estudios se enfocaron sobre las condiciones sociales del arte, el material social de las obras de arte y las relaciones sociales en la obras de artes. En este último plano se

habría dado el paso de la llamada teoría del reflejo -según la cual las obras de arte encarnan el material social preexistente- a la de la 'mediación'.

“La mediación puede referirse en primer lugar a los procesos necesarios de composición, en un medio específico; como tal, indica las relaciones prácticas entre las formas artísticas y sociales. (...) Pero en sus usos más comunes se refiere a lo indirecto de la relación entre la experiencia y su composición.”²¹⁵

La forma de interpretar este carácter indirecto puede variar según los diferentes usos del concepto de mediación. Puede ser una mediación por proyección, una mediación a través del descubrimiento de una 'correlación objetiva', o mediación en tanto que función de los procesos sociales fundamentales de la conciencia, todos desarrollos tomados de los análisis de la Escuela de Frankfurt.²¹⁶

Esta apelación a la mediación merece ser subrayada en tanto no ha sido suficientemente destacada por los comentaristas. Una importante excepción es la socióloga canadiense Beverley Best, quien remarca la relación entre la noción de estructuras del sentimiento y el concepto frankfurtiano de mediación. Para ella Raymond Williams habría desarrollado una teoría cultural en la que las formas culturales deben ser vistas, ellas mismas, como procesos sociales. Sin embargo, Raymond Williams habría tratado de evitar conscientemente articulaciones en las que se pueda sugerir que los cambios en las formas culturales siguen cambios sociales, técnicos u económicos, formulaciones que lo podrían conducir a cierto materialismo ortodoxo, rechazando de ese modo cualquier movimiento mecánico y bidireccional entre lo social y lo cultural.

A partir de este punto, Best retoma la noción de mediación que Raymond Williams formula en *Culture*. Para ella la noción de mediación supone que la innovación cultural implica justamente la mediación entre estructura y agencia: la mediación de actuar intencionadamente en el mundo social y la aceptación de que el mundo social informa todas nuestras intenciones y prácticas. Una innovación formal sería, entonces, la expresión material del cambio social. Mediación sería justamente el nombre que intentaría captar la tensa relación que se produce entre las especificidades empíricas del movimiento histórico y la profunda sistematicidad de esas especificidades, una sistematicidad que sólo es captable como reconstrucción teórica. A diferencia de la interpretación caricaturesca de Althusser, para Raymond Williams la mediación sería un método para identificar al sistema por medio de la diferencia. La mediación sería justamente la forma de evitar que las particularidades empíricas sean subsumidas por

²¹⁵ Williams, Raymond, *Sociología de la Cultura*, op. cit., p. 23.

²¹⁶ Donde ya se había notado esta filiación en el ya citado "Crisis in English Studies", donde Raymond Williams se refiere específicamente a la relación entre el concepto de mediación (*mediation*) y los de correspondencia (*correspondences*) de Walter Benjamin, contenido (*content*) de Theodor Adorno y forma (*form*) de Lucien Goldman.

la identidad de sus interrelaciones sistémicas. De forma tal que las dimensiones particulares de una forma cultural excederían siempre su situación sistémica, reconociendo que esa particularidad puede ser captada en análisis que proceda a través de su representación teórica.

En la reconstrucción de Best, la noción de mediación constituye una teoría del 'cómo' es la relación específica entre una práctica o forma cultural y sus condiciones históricas específicas. Además, la narrativa de esta interrelación siempre sería múltiple, pudiéndose desplegar desde varios puntos de vista: desde los procesos de composición en un medio específico, desde las relaciones prácticas entre lo social y las formas culturales, y desde la relación indirecta entre una experiencia y su composición.²¹⁷

Pero justo cuando la experiencia parece ser abandonada por el concepto de mediación, es precisamente ahí es donde ingresa nuevamente. La mediación indica la relación, específica e indirecta, entre las prácticas culturales, siempre sociales, y su significación, su formulación. Eso es justamente lo que indica la imposibilidad de una reformulación: aunque la experiencia no va ser ofrecida como categoría específica y diferenciada dentro de un determinado esquema teórico, como la "Introducción" a *The Long Revolution*, como en *Marxism and Literature*, o como en la noción de estructuras del sentimiento, no va a ser completamente abandonada.

La experiencia, como tantas otras veces alerto el propio Raymond Williams, refiriéndose a otras palabras como cultura, arte, estético, etcétera, se resiste a salir de su propio vocabulario. Tal es caso cuando trata de la ideología como área específica de los estudios de sociología de la cultura. Término que es definido, o bien como las creencias formales y conscientes de una clase o de otro grupo social, o bien como visión del mundo o perspectiva general, de una clase u otro grupo social, lo que incluye tanto las creencias formales y conscientes como también las actitudes, hábitos y sentimientos menos conscientes y formulados, presupuestos, comportamientos y compromisos inconscientes. (Abandonando, de paso y de forma completa, su acepción como falsa conciencia. Acepción que había aceptado en *Marxism and Literature*).²¹⁸

Para Raymond Williams las extensiones incluidas en la segunda definición habilitan el término dentro de los estudios de la sociología de la cultura. Sin embargo, hay que prevenirse, sostiene, de los usos generalizadores, con el cuidado de no caer en un error igual al de aquellas ideas de cultura que asimilan a esta al espíritu conformador

²¹⁷ Cf. Best, Beverley, "Raymond Williams and the Structure of Feeling of Reality TV", *International Journal of Humanities and Social Science*, New York, Vol. 2 No. 7, April 2012, pp. 192-201.

²¹⁸ Williams, Raymond, *Sociología de la Cultura*, op. cit., p. 25.

de una época. Decir que “toda práctica cultural es ‘ideológica’ no quiere decir sino que (...) toda práctica es significativa.”²¹⁹ Y continúa:

“(...) Pero es muy diferente describir toda producción cultural como ‘ideología’, o como ‘dirigida por la ideología’, porque entonces lo que se está omitiendo, como en los usos idealistas de ‘cultura’, es el conjunto de de procesos reales y complejos a través de los cuales una ‘cultura’ o una ‘ideología’ son en sí mismas producidas (...) Lo que el sociólogo o historiador de la cultura estudia son las prácticas sociales y las relaciones sociales que producen no sólo ‘una cultura’ o ‘una ideología’ sino, más significativamente, aquellos estados y obras dinámicas y reales dentro de las cuales no sólo existen continuidades y determinaciones persistentes, sino también tensiones, conflictos, resoluciones e irresoluciones, innovaciones y cambios reales.”²²⁰

Es indudable que se pueda afirmar que adonde ahora aparecen términos como ‘procesos reales y complejos’, o más aun ‘prácticas sociales’, resuena claramente el eco de la noción de experiencia. De ahí que se pueda hablar si no de un abandono, al menos de un desplazamiento. Un intento de reformulación del mismo problema, del mismo objeto, pero bajo otras relaciones. En fin, un intento de despegarse del vocabulario de *Scrutiny* y de la crítica literaria ‘a la’ Leavis, pero no de la orientación hacia la parte activa del mismo que Raymond Williams había logrado enfatizar. Lo significativo reside en que ese cambio, esa mutación, indica tanto una persistencia, en términos de preocupaciones, de objetivos, como una asombrosa flexibilidad y capacidad de imaginación teórica.

Continuando con los problemas que le presentaba la noción de ideología. Raymond Williams aclara también que el uso de ideología como falsa conciencia o experiencia ilusoria, opuesta a ciencia, tal como lo haría Louis Althusser -cosa que le hicieron recordar agriamente los editores de la *New Left Review*-, se asimilaría en sus efectos “a aquella área de ‘experiencia común’ contra la cual se ubica a sí misma la ‘observación científica’ de la sociología empírica.”

“No cabe duda de que las bases filosóficas de estas tendencias son distintas e incluso opuestas. Pero la presunción de un método de explicación que pueda tomarse a priori ‘por encima’ de toda otra experiencia social y producción cultural es en sí misma, cuando se la analiza, un hecho más en la sociología de una fase particular de la cultura. Sus modos de privilegio, en las instituciones y las prácticas propiamente dichas, necesitan un estudio especialmente cuidadoso.”²²¹

²¹⁹ Idem, p. 27.

²²⁰ Idem, p. 27-8.

²²¹ Idem, p. 28.

Aquí la imposibilidad de encontrar un nuevo término se convierte, casi, en rebelión abierta, lo cual, por otro lado, no le impide dar por sentada la experiencia social. Estas palabras, en un tono cauto pero que no deja de ser de advertencia, indicarían otro tipo de respuesta a los argumentos de esgrimidos por los editores de la *New Left Review*. Una respuesta que no alcanza a defender la noción de experiencia pero que pone al descubierto el propio carácter epistémico, en el sentido de las relaciones de saber-poder que se ocultan detrás del aparente vocabulario objetivo de los distintos saberes, de igualar sin más experiencia con la noción de falsa conciencia o la experiencia ilusoria.²²²

Este tono resumiría, a mi entender, casi todo el carácter del libro: un intento de formular una teoría de la cultura y las prácticas culturales sin caer en las contradicciones que implicaba el uso de la experiencia, que había sostenido hasta *Marxism and Literature*, pero tratando de mantener algunos énfasis específicos. ¿Eso significa que renunciara a la experiencia como categoría analítica? No lo parece, sino en todo caso que ya no encontró los medios de poder defenderla y que, en esa no defensa, no vio una renuncia general a sus convicciones teóricas y a su programa intelectual. El cual, recordemos, no es ya reformulado en términos marxistas, sino como una sociología de la cultura.

Habría en esta renuncia, sin embargo, algo problemático. Primero porque todas las obras 'de análisis' de Raymond Williams están hechas en términos de experiencia. Segundo, porque, como se verá más adelante, a pesar de que este desplazamiento permanece hasta sus últimos trabajos, será discontinuo y la experiencia mostrará una dura persistencia.

Pero antes, hay que terminar con el análisis de este desplazamiento-persistencia de la experiencia en *Culture*. Por ejemplo, donde Raymond Williams parece negarse a abandonar la noción de experiencia es cuando se dedica a las formas artísticas. Allí específicamente busca mostrar que ciertas relaciones sociales están encarnadas en ciertas formas de arte, específicamente usará el ejemplo de teatro (*drama*). Lo que llama la atención es que las conexiones que aparecían antes, en trabajos como *Drama from Ibsen to Brecht* o *Modern Tragedy*, como conexiones entre las prácticas sociales y sus procesos de significación social, que siempre remitían a ese concepto clave, la experiencia, ahora en *Culture* las conexiones están presentes pero ya no como experiencias, sino como *prácticas* o como formas. Antes los cambios formales siempre remitían a cambios en la experiencia. Ahora, aunque desde el punto de vista teórico está cumplida la vinculación entre las relaciones sociales y las formas artísticas, hay

²²² Para un tratamiento crítico del problema de la ideología en Williams, aunque no exhaustivo, en el contexto del marxismo inglés de los años 70's, ver John Higgins, "Raymond Williams and the Problem of Ideology" (cf. *boundary 2*, vol. 11, n° 1-2, Autumn 1982-Winter 1983, p. 145 y ss.). Lo que él le reclama a Raymond Williams es la ausencia de una coherente teoría de la producción de la subjetividad en el discurso.

efectivamente una conexión, que antes era la experiencia y que ahora sería formulada de otra manera. Por ejemplo:

“Lo que encontramos en realidad, en la nueva forma como un todo, y teniendo en cuenta sus muchas variaciones y desarrollos internos, es esta articulación culturalmente específica de relaciones dinámicas entre lo único y lo común, lo singular y lo colectivo; y esta articulación se entrecruza con otras formas de discurso y con la historia práctica de una sociedad sometida a las grandes presiones de una transición”²²³

Más allá de que hay que anotar que esta forma de plantear la cuestión de la totalidad es completamente nueva en Raymond Williams, emerge una pregunta a partir de que se borra la dimensión de la experiencia, ¿qué pérdidas específicas hay, a nivel de análisis, en el énfasis antes indicado? Si se lo mira desde el análisis de las formas dramáticas, por ejemplo, particularmente su mirada del teatro renacentista en Inglaterra, donde desarrolla un apartado acerca de la relación entre las formas y la historia, la falta del vocabulario de la experiencia conduce a que sus explicaciones y desarrollos asuman un tono críptico. De modo que la pérdida parece indudable.

Por ejemplo, escribiendo en torno a que no es de sorprender que la forma de la ‘crisis total’ dominara al teatro inglés cuarenta años antes de la Guerra Civil, en pleno siglo XVII, o que la idea de una ‘guerra de todos contra todos’, dominante en la época jacobina fuera retomada por T. Hobbes como punto de partida de una nueva filosofía política, agrega Raymond Williams, se deberían tomar precauciones frente a aquellas concepciones que ven a las formas artísticas como anticipaciones o reflejos de hechos históricos:

“(…) las formas dramáticas no constituían anticipaciones o reflejos de esos procesos sociales más generales; o más bien no deben reducirse a anticipaciones o reflejos. Pues las verdaderas relaciones sociales se pusieron de manifiesto específicamente en las profundas cualidades formales del modo dramático propiamente dicho y en las cualidades específicas de estas formas.”²²⁴

Lo que en, por ejemplo, *The English Novel from Dickens to Lawrence*, o en los textos sobre teatro y tragedia, como se vio suficientemente, era específicamente una relación entre el cambio de la experiencia social y el cambio en la forma cultural (v. g. la novela realista en el s. XIX, o el papel diferencial del coro y otras convenciones dramáticas en el teatro griego antiguo y en el teatro neoclásico francés del siglo XVII), ahora parecería de una forma solapada, casi oculta: ‘las relaciones sociales se pusieron de

²²³ Williams, Raymond, *Sociología de la Cultura*, op. cit., p. 143.

²²⁴ Idem, p. 149.

manifiesto', ¿cómo?, no se indica, aunque la conexión entre las formas y las relaciones sociales siga presente.

La argumentación puede haber ganado en solidez epistemológica con el abandono de la experiencia que remitiría, aunque no siempre, a un estadio pre verbal problemático. Sin embargo hay que reconocer que tal ganancia es relativa. La ausencia de la experiencia, como conexión socialmente compartida e históricamente documentada, también es una pérdida. La 'crisis total' no es lo mismo en la forma dramática y en la acción social, lo mismo que la guerra de todos contra todos es diferente en la forma dramática y en la filosofía política. Esto parece una obviedad, pero lo que quiere destacar Raymond Williams es que efectivamente hay raíces comunes para estas prácticas (y expresiones) diferentes. Las prácticas artísticas indicaban, en el caso de que se anticiparan, que ya se habían producido cambios y rupturas. El 'método de la experiencia' podía encontrar, proponer y finalmente documentar, en una serie de obras, en una serie de autores, ese vínculo, esa conexión. La frase 'se pusieron de manifiesto' al no explicar cómo y por qué medios, pierde ese antiguo vigor.

Es evidente que hay un cambio de vocabulario en Raymond William, lo que antes contenía una experiencia social, ahora mostraba ésta pero como proceso histórico. Lo que antes se manifestaba explícitamente, la experiencia, ahora se da por sentado de manera implícita o, en el mejor de los casos, se lo reemplaza por un sustituto. Lo que antes se captaba como experiencia, una relación específica, en una obra específica, de una forma de vivir, sentir y percibir las relaciones sociales y sus cambios, ahora es supuesto. Supuesto en el sentido de que las experiencias sociales que el arte captaría de manera específica ahora no son rechazadas explícitamente, sino que están dadas, constituyen un dato.²²⁵

Este abandono de la experiencia trae aparejado, contradictoriamente, y a pesar de todos los reparos que había esgrimido el propio Raymond Williams, un giro hacia la retórica del reflejo y también de un nuevo término: conexiones sociológicas. El cual se refiere específicamente a la forma en que las relaciones sociales históricamente variables se desplegaban en las formas dramáticas, también variables.²²⁶

A pesar de todos estos intentos, la experiencia, esa auténtica *hidden word*, como había denunciado el propio Raymond Williams ante la acusación de empirista, reaparece como supuesto. Un ejemplo es cuando da por sentada la posibilidad de que las "víctimas del orden dominante" hayan efectivamente experimentado "el sinsentido y la desintegración" y que esta experiencia sea la base común del expresionismo

²²⁵ Idem, p. 153.

²²⁶ Idem, p. 154.

subjetivo en el drama moderno.²²⁷ La diferencia es que parece haber un esfuerzo sistemático por desprenderse de la experiencia como noción o categoría analítica.

Esto es claramente así cuando, por ejemplo, trata las relaciones entre cambio social y cambio cultural. Donde retoma sus nociones de dominante, residual y emergente, que ya había sistematizado en *Marxism and Literature*,²²⁸ ahora referidas a las formas dinámicas, cambiantes, de las relaciones sociales. Para analizar lo residual y lo emergente, donde antes aparecía la noción de experiencia, en su formulación específica de estructura del sentimiento como concepto para la experiencia del ahora, presente y en solución, emerge la noción de prácticas.²²⁹ En lo que resta de *Sociología de la Cultura*, allí donde antes aparecía la experiencia, en la forma de interiorizar las relaciones sociales y culturales, ahora lo harán las prácticas, aunque nunca se informe de donde proviene y cuáles son los alcances de esta noción.

Hasta aquí se han indicado los intentos más sistemáticos de Raymond Williams de reformulación de la noción de experiencia. Es el turno de pasar una serie de textos, que indican una persistencia, una resonancia de la noción de experiencia que se extenderá por toda la década de 1980. Baste comenzar, por ejemplo, con “The Writer: Commitment and Alignment”, publicado en Junio de 1980 en *Marxism Today*, dedicado a la problemática cuestión de la participación política de los escritores. Allí, en lo que importa para esta tesis, si bien no hay un intento, como en momentos anteriores, de definir la experiencia como término clave, tampoco hay un abandono del mismo. Todavía la experiencia es vista como central, como así también la idea de sentimiento aparece vinculada a las posibilidades de una experiencia capaz de ser relatada o bien como una vinculación entre la conciencia, las relaciones sociales y las prácticas, lo que antes siempre remitía a la experiencia.²³⁰

Otro caso es “The Politics of Nuclear Disarmament”, también de 1980, donde Raymond Williams parece realizar la misma operación, describir aquello que en el periodo precedente remitía a la experiencia, aunque sin usar los términos que habían levantado la protesta de sus compañeros de la *New Left*. Sin embargo, en el artículo indicado, que recorre una serie de puntos de debate en torno a la campaña por desarme nuclear, para referirse a las perspectivas pesimistas en torno al futuro de la carrera armamentística, por ejemplo, habla de una perspectiva o proyección

²²⁷ Idem, p. 163-4.

²²⁸ Cf. Williams, Raymond, *Marxism and Literature*, op. cit., p. 121-127.

²²⁹ Cf. Williams, Raymond, *Sociología de la Cultura*, op. cit., p. 189-90.

²³⁰ Cf. Williams, Raymond, “The Writer: Commitment and Alignment”, *Resorces of Hope*, London-New York, Verso, 1989, p. 79 y ss.

orwelliana en términos muy similares a los que había usado la noción de estructuras del sentimiento, casi como un estado de ánimo, una visión compartida del mundo.²³¹

La continuidad indicada también se registra en “Ideas and the Labour Movement”²³² (1981), donde se tratan de establecer relaciones entre significados y prácticas sociales, apareciendo algunas referencias a los sentimientos. Lo que antes era una experiencia personal, ahora es un “habla desde el interior, desde mi propio mundo real.”²³³ En otro ensayo, de corte político, “Beyond Labourism” (1981), se observa nuevamente la ausencia de la experiencia como noción central, sin embargo, casi a la pasada, en un momento se habla de las ‘altamente experimentadas’ fuerzas del mercado.²³⁴ Lo mismo sucede en “Socialism and Ecology”²³⁵ (1982), donde la ecología, tanto en su sentido político como en su sentido analítico, es visto como una ‘forma de ver’.

En abril de 1983 Raymond Williams ofreció dos conferencias en Cambridge, referidas a la trayectoria de los estudios literarios en Inglaterra: “Cambridge English, Past and Present” y “Beyond Cambridge English.” La segunda es muy significativa en tanto en el texto se ofrece como una ‘escritura de la experiencia’. No se trataría únicamente que la historia de una disciplina académica es una experiencia en el sentido de que es algo que tiene un acontecer histórico, ni tan siquiera de que este desarrollo tiene una relación biográfica con el propio Raymond Williams, sino, ante todo, de que ese desarrollo aparentemente interno de una disciplina tendría una profunda conexión con su medio social, de modo que los sujetos de ese desarrollo están, al mismo tiempo, implicados en las formas de experimentar la disciplina. Por ejemplo, las experiencias de aislamiento y extrañeza, ante el exilio y el destino, para Raymond Williams tendrían profunda relación con la forma de leer los sistemas de signos y el lenguaje.²³⁶

Ya en “Problems of the Coming Period”, de 1983, podemos encontrar un desplazamiento significativo: la experiencia, como noción, está prácticamente ausente. Pero la preocupación por las relaciones entre las prácticas, las relaciones sociales y, un término que cobra cada vez más relevancia, la conciencia, sigue siendo un tema central. Allí, por ejemplo, se habla del *thatcherismo* como un nuevo tipo de conciencia, particularmente dura o severa, autoritaria, anti-intelectual y racista. Esta conciencia sería una cristalización de creencias y valores socialmente compartidos. Lo que aquí se

²³¹ Cf. *Resorces of Hope*, op. cit., p. 194 y ss. Lo mismo sucede en “The Bloomsbury Fraction”, *Culture and Materialism*, London, Verso, 2005. pp. 148 y ss, donde todavía usa la noción de estructura del sentimiento.

²³² Cf. Williams, Raymond, *Resorces of Hope*, op. cit., pp. 141 y ss.

²³³ Idem, p. 143.

²³⁴ Cf. Idem, p. 158.

²³⁵ Cf. Idem, p. 216.

²³⁶ Cf. Williams, Raymond, *Writing in society*, op. cit., p. 215 y ss.

llama ‘áreas de conciencia’ antes bien podía referirse a una estructura del sentimiento.²³⁷

En 1984 llega *Hacia el año 2000*²³⁸ el primer libro publicado luego de *Culture*, por lo que se podrían esperar algunos cambios. Y eso es lo más sorprendente, sucede todo lo contrario. Allí Raymond Williams comienza reeditando, punto por punto, uno de los capítulos de *The Long Revolution*, “Gran Bretaña en los años sesentas”, donde el peso de la noción de experiencia es decisivo, como ya se indico antes. Sin embargo, y esto es lo que causa cierta sorpresa, se propone reevaluar dicho trabajo mirando hacia el año 2000, sin dejar de tener en cuenta los veinte años transcurridos entre ambos escritos. Desde el punto de vista de esta tesis, lo que más llama la atención es que en la reevaluación, aunque el método del análisis parece no cambiar, en el sentido de una forma de encarar el objeto de estudio, si desaparece la noción central del mismo, la experiencia. Es decir, reedita un capítulo donde la experiencia satura esa escritura, acto seguido actualiza el contenido del análisis en otro texto, donde desaparece el concepto y dicha ausencia no conlleva ninguna reflexión. Este procedimiento un tanto extraño permite pensar que, efectivamente, el abandono del uso del término experiencia implica más una estrategia retórica defensiva que un cambio efectivo, teórico.

Retirar un término que había generado o generaba creciente polémica en aras de mantener un proyecto intelectual inalterado, esa parece ser la operación intelectual. El objetivo parece no modificarse: tratar de dar cuenta de las complejas interacciones entre las prácticas (culturales, en sentido amplio), las relaciones sociales y los significados en circulación. Ese complejo proceso, que antes remitía a la experiencia como concepto generalizador y unificador, pierde fuerza, justamente por abandonar ese intento unificador, pero mantiene su potencia en tanto análisis y descripción.

De modo que las relaciones, las conexiones que Raymond Williams logra particularizar en torno a la conformación de prácticas y significados mantienen toda su fortaleza. Tal vez el ejemplo más destacado o novedoso, en tanto no se encuentra en otros textos, se halle en el capítulo final, “Para el viaje de la esperanza”, donde logra captar de una manera brillante lo que se podría llamar la estructura del sentimiento del neoliberalismo.²³⁹ Este contraste de describir y analizar una experiencia, socialmente compartida, que antes remitía explícitamente a dicho término, pero que ahora está ausente es lo que llama la atención. Tanto la continuidad –de la preocupación analítica- como el cambio de tono es lo que llama la atención, sirva este pasaje como ejemplo:

²³⁷ Cf. Williams, Raymond, *Resorces of Hope*, op. cit., pp. 159 y ss.

²³⁸ Williams, Raymond, *Hacia el año 2000*, Barcelona, Ed. Crítica, 1984. De la cual se toman todas las citas. Primera edición en inglés: *Towards 2000*, Chato and Windus, London, 1983.

²³⁹ Williams, Raymond, *Hacia el año 2000*, op. cit., especialmente pag. 279 y ss. Retomo este aspecto en el capítulo final.

“Las emociones, ciertamente, no producen mercancías, las emociones no hacen que la contabilidad dé resultados diferentes. Las emociones no alteran las duras relaciones de poder. Pero, allí donde vive realmente la gente, lo que queda especializado como ‘emocional’ tiene una importancia absoluta y principal.”²⁴⁰

El acento está puesto en el contexto de una discusión, bastante significativa por otro lado, contra el concepto marxista de modo de producción y una defensa, como propuesta alternativa, del modo de vida. Todo ello en el marco de una crítica de la separación y especialización, del contraste, entre emoción e inteligencia. Manteniendo esa distinción, sostiene Raymond Williams, se tornan incomprensibles los nuevos movimientos como el pacifismo, el ecologismo y el feminismo. Entendido como modo global o entero de vida no se puede sostener un contraste tajante entre las emociones y la inteligencia racional.

Así, a pesar de su abandono del uso del término, Raymond Williams ubica a las emociones (en el sentido de que antes se hablaba de unidad entre lo pensado y lo sentido) como fuente o fundamento de determinadas formas de conciencia: “Antes de que las razones secundarias o la inteligencia puedan intervenir, hay una reacción inicial y enteramente razonable, de gran fuerza emocional, contra la idea de ser utilizado de todas las maneras que ahora son posibles, como materia prima.”²⁴¹ Cabe agregar que ese énfasis en lo emocional tiene también un ímpetu libertario, socialista, humanista y humanizador, que implica toda una entera toma de conciencia y posición.

Siguiendo con este ordenamiento cronológico, en 1984 Raymond Williams publica el ensayo “Between Country and City”,²⁴² donde analiza los elementos compartidos del movimiento ecologista. Lo que antes se indicaba como estructura del sentimiento aparece ahora como respuesta humana, como actitudes generales o formas de pensar.²⁴³ Esta dispersión semántica no impide, sin embargo, evitar vincular estas nociones a lo que antes él mismo se refería como estructura del sentimiento que, como ya vimos, remitía a una experiencia en solución.

Ya en “Mining the Meaning: Key Words in the Miner’s Strike”²⁴⁴ (1985) la continuidad aparece ya en título: una búsqueda, un rastreo, una ‘extracción’ de significados. En este artículo, escrito para *New Socialist*, aunque las prácticas y las relaciones sociales están, todos los elementos que componían el análisis anterior están, la palabra clave ya no está. La construcción social de la semántica de las palabras clave, socialmente significativas y culturalmente operativas, ya no remitirían a una experiencia. Aunque, como se viene sosteniendo, lo que el término experiencia buscaba representar siga en

²⁴⁰ Idem, p. 305, el destacado es del original.

²⁴¹ Idem, p. 306.

²⁴² Cf. Williams, Raymond, *Resources of Hope*, op. cit., p. 225 y ss.

²⁴³ Cf. Idem, pp. 227-232.

²⁴⁴ Cf. Idem, p. 90 y ss.

pie. Con esto se quiere indicar que la experiencia intentaba dar cuenta del complejo proceso por el cual las prácticas y las relaciones sociales construían y resignificaban los valores y los sentimientos heredados por una cultura. Pero lo significativo es que este postulado, este principio programático, si se quiere, sigue estando a través del análisis los términos ‘The Right to Manage’, ‘Economic’, ‘Community’ y ‘Order’, sobre todo en su desarrollo y significación dentro del vocabulario puesto en circulación por el thatcherismo durante la Huelga Minera de 1984-85.

La inconsecuencia de este intento de abandonar el vocabulario de la experiencia queda de manifiesto en “Hesitations before Socialism” de 1986, donde el uso de la categoría estructuras del sentimiento vuelve a ser explícito. El ensayo busca desentrañar la compleja mezcla de ideas, sentimientos y experiencias que componen el término vacilaciones (*hesitations*). Sobre todo frente de temas como la planificación de la economía (y la libertad), la producción (y el cuidado del medio ambiente) y el internacionalismo (y el respeto a las minorías nacionales). Temas centrales para una toma de posición con respecto al proyecto socialista, tanto presente durante la década de 1980, como futuro.²⁴⁵

Llegamos así a *The politics of Modernism*,²⁴⁶ el último trabajo de Raymond Williams, editado póstumamente por Tony Pinkney en 1989, donde se reúnen una serie de escritos que posiblemente iban a ser publicados en un sólo volumen. En este trabajo hay un cambio de énfasis, más que un abandono. Por ejemplo, en “¿Cuándo fue el Modernismo?”, una conferencia de 1987, incluida en el volumen, plantea como clave la experiencia del exilio, la emigración, amplificada por las guerras mundiales, las revoluciones y contrarrevoluciones. Una cuestión clave para comprender la propia posición de lo que se ha llegado a conocer como ‘las vanguardias’ (modernistas).

“La experiencia de la ajenidad visual y lingüística, la narración fracturada del viaje y su inevitable apéndice de encuentros pasajeros con personajes que se presentaban de una manera desconcertantemente poco familiar, elevaron esa intensa y singular narrativa de inestabilidad, falta de hogar, soledad e independencia empobrecida al nivel del mito universal: el escritor solitario que contempla la ciudad inescrutable desde su miserable alojamiento. Toda la conmoción es final y crucialmente interpretada y ratificada por la misma ciudad de los Emigrados y Exiliados, Nueva York.”²⁴⁷

La noción de experiencia se da por sabida, ya no se justifica de manera alguna, lo que es característico. Lo mismo sucede en “Las percepciones metropolitanas y la

²⁴⁵ Cf. Idem, p. 280 y ss., especialmente p. 289.

²⁴⁶ Williams, Raymond, *La política del modernismo. Contra los nuevos conformistas. Compilación e Introducción de Tom Pinkney*, Trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 1997, de la cual se toman todas las citas. Edición original: *The politics of modernism, Against the new conformist*, New York-London, Verso, 1989.

²⁴⁷ Idem, p. 54.

emergencia del Modernismo”, de 1985, incluido en el mismo volumen, donde se retoma la experiencia de la vida, masiva, de las metrópolis. Ya en el título hay todo un énfasis diferente: las percepciones, un elemento básico de la conciencia. Las percepciones ocupan el lugar de las respuestas mentales y emocionales. Términos que antes se encontraban asociadas a la experiencia. Los sentimientos siguen estando en el centro del análisis, en este caso la clausura, el colapso, el fracaso y la frustración como experiencias claves de nueva vida metropolitana, ante todo del artista moderno. Podemos dar otro ejemplo, lo encontramos en “El lenguaje y la vanguardia” (1986) cuando habla de una “experiencia sinestésica” en Baudelaire o Apollinaire, de la preocupación por la experiencia de la escritura en las vanguardias o la experiencia de la droga en otros escritores del siglo XX,²⁴⁸ entre otras. Lo mismo sucede en el texto programático “El futuro de los Estudios Culturales” (1986) donde la experiencia aparece muchas veces invocada, como experiencia propia, como ‘situaciones de vida’, experiencias de vida o como experiencia laboral relacionada a la precariedad laboral durante el thatcherismo.²⁴⁹

La continuidad está marcada tanto porque la experiencia aparece en el análisis, como porque también lo hacen las estructuras del sentimiento: por ejemplo, en “El teatro como foro político” (1988) plantea la presencia de un “yo fragmentado en un mundo fragmentado” como clave de la “estructura de la sensibilidad” dominante.²⁵⁰ Lo mismo podemos encontrar en “Cine y socialismo” (1985) donde, más acorde con la tónica anterior, de los 70’s e incluso más atrás, no sólo se usa la noción de estructuras del sentimiento sino que se las define:

“... estructuras de la sensibilidad –no ideas y compromisos formados que desde luego también persisten- que pueden alcanzarse en su carácter de comunes: comunes en el sentido en que tan a menudo las vemos en el pasado, cuando personas por otra parte separadas o aisladas comprobaban que sus ideas se formaban, sus sentimientos se moldeaban y percepciones cambiaban de modos que para ellos eran muy personales pero que también eran históricos.”²⁵¹

Finalmente, las estructuras del sentimiento y la experiencia aparecen en otro texto programático, “Los usos de la teoría cultural” (1986). En el contexto de las implicancias de lo que Raymond Williams llama el ‘paradigma del lenguaje’ -que hoy podemos leer como ‘giro lingüístico’- el intenta rescatar su propia lectura del formalismo ruso y su propia definición del lenguaje, en oposición de las conclusiones pesimistas, escépticas y relativistas que se encontrarían en este planteo. En ese contexto intenta formular algunos nudos problemáticos en torno a los estudios culturales, concretamente se interroga:

²⁴⁸ Idem, p. 97, 99 y 101, respectivamente.

²⁴⁹ Idem, p. 188, 189, 193 y 197.

²⁵⁰ Idem, p. 122.

²⁵¹ Idem, p. 149.

“¿No puede la teoría ayudar con un rechazo de las racionalizaciones que sostienen las negaciones y con la determinación de sondear formas reales, estructuras reales de la sensibilidad, relaciones realmente vividas y deseadas, más allá de las fáciles etiquetas de radicalismo que hoy incorporan o imponen incluso las instituciones dominantes?”²⁵²

Incluso en esta pregunta, formulada de manera defensiva aparece con claridad la idea de que tanto las estructuras del sentimiento como las relaciones (término clave) vividas y deseadas (la experiencia) son el norte hacia el cual se deben dirigir, en disputa con el ‘paradigma del lenguaje’, los estudios culturales. Esto mostraría que, a pesar de tratar de evitar la invocación a la experiencia por problemática, que se manifiesta como disputa en *Politics and Letters* y como propuesta en *Culture*, Raymond Williams nunca abandonaría su propio método de la experiencia.

A lo largo de este capítulo he considerado exhaustivamente un conjunto de trabajos donde Raymond Williams articuló lo que he llamado su método de la experiencia. Aunque la palabra método puede presentar un conjunto de objeciones y obstáculos difíciles de salvar, tiene la ventaja de que se adecua bastante fielmente al uso que le dio el propio Raymond Williams: una noción o categoría analítica que le permitió explorar ampliamente las articulaciones entre lo pensado y lo sentido, entre lo vivido y lo pasado, entre lo imaginario y lo descriptivo, entre el lenguaje y aquello que lo excede.

Desde este punto de vista, la noción experiencia ha demostrado ser mucho más y mucho menos que lo que sus críticos pensaban. Mucho menos, porque el propio gesto intelectual de Raymond Williams, que abandona la noción pero no la búsqueda de dar cuenta de las relaciones y problemas a las que ella remitía, evita pensarla como una categoría fundacionista. Una categoría sin la cual un tipo de conocimiento no puede proceder. Y este es un punto decisivo contra el argumento textualista en la medida de que muchos de los textos que trabajamos en esta sección no sólo trataban de dar cuenta del mismo tipo de aproximación analítica desde otros marcos categoriales (mediación por caso) sino que también muestran como se pudo proceder en el mismo tipo de investigación, en cuanto objetivos, pero sin depender en absoluto de la noción de experiencia. Incluso más, porque sin dejar de lado la cuestión del lenguaje remite justamente a la limitaciones y aporías que este encuentra a la hora de representar.

Lejos de dejar de lado la discursividad, la noción de experiencia la integra productivamente en la medida que remite permanentemente a los cambios formales que operan no sólo en el plano del lenguaje, sino en otros productos culturales. En tal sentido, las críticas que conciben a la experiencia como una forma de aprehensión

²⁵² Idem, p. 216.

predicursiva de la realidad, casi trascendental, no tienen cabida dentro de esta concepción discursivamente informada de la experiencia.

Al mismo tiempo que el juego recíproco entre lenguaje y experiencia, o forma cultural y experiencia social, habilita actualizar la potencia heurística de la experiencia, desestima un enfoque intuicionista de la experiencia. Un enfoque que sitúa en el polo del crítico, o lector de la experiencia, todas posibilidades de captar la misma queda deshabilitado en la medida que el enfoque de Raymond Williams posibilita una aproximación transversal sobre la misma. No quedan excluidas, a priori, ni las clases ni las generaciones. Ninguna experiencia queda desestimada. Sólo se exige de ellas, y de su intérprete, por caso, el hecho de que puedan ser precisadas a partir de las mutaciones culturales, formales, efectivamente acaecidas e históricamente situadas.

Si un grupo de autores o de obras, sea cual fuere el corte que utilicemos para agruparlas, nos dicen algo una y otra vez, nos están marcando algo que trasciende los marcos de los sujetos individuales, nos transportan a un plano social y discursivo donde se están formando socialmente los significados. Uno puede llamar experiencia a eso o puede buscar y proponer otro término. Uno puede o no concordar con la forma que lo articula Raymond Williams, pero uno no puede dejar de reconocer la potencia heurística de este método, su posibilidad de descubrir nuevas relaciones.²⁵³ Como tampoco negar que marca e indica algo que justamente se sitúa más allá del lenguaje, no un antes trascendental al sujeto, o un antes de la subjetividad ideológicamente conformada, sino entre los mismos y sus formas de comunicación.

El problema emergente, en todo caso, es el papel de los significados y de la experiencia en tanto se concibe ésta como discursivamente informada. La pregunta es en torno a qué papel juegan éstos en la conformación de las identidades (subjetividad) y qué papel juegan en la constitución de sistemas especializados de definiciones (vg. Literatura, etc.). Sistema que actúan performáticamente en la constitución del mundo, construyendo polaridades, imponiendo exclusiones, etc. Como sostuvieron muchos comentaristas, la concepción del lenguaje y la experiencia de Raymond Williams le

²⁵³ La persistencia de este 'método de la experiencia' dentro del paradigma interpretativo de la crítica cultural se puede ponderar en las siguientes palabras: "¿Qué significa para nosotros el estudio de una cultura nacional? Cómo lo veremos en las páginas que siguen, significa observar hacia otro lado y dar cuenta de un amplio rango de prácticas y actividades que contribuyen a la experiencia compartida de la comunidad y la 'nación'. En parte, nuestro esfuerzo llama la atención sobre la comprensión de varias instituciones culturales y políticas en las cuales la cultura es organizada y regulada, pero, incluso más, ello demanda que comprendamos algo sobre la transitorio y agitada experiencia cotidiana." Las mismas abren, de manera significativa, el relativamente reciente volumen colectivo *The Cambridge Companion to Modern British Culture* (Michael Higgins, Clarissa Smith y John Storey, Eds., Cambridge University Press, New York, 2010, p. 1). Con ello no pretendo argumentar que el conjunto de este texto vaya dirigido en la misma línea argumental de Raymond Williams, ni que sea representativo de un desarrollo general, sino que parece indicar que a pesar de la abundante crítica que ha recibido la experiencia, el término se resiste a abandonar el vocabulario del análisis cultural. Sin embargo, esta persistencia va de la mano con una gran dispersión semántica, al punto que el término nunca es precisado en las más de ochenta veces en que es mencionado en los distintos artículos que componen el libro recién citado.

permitió articular una concepción que daba cuenta de éstos en términos formativos-formadores, constituidos-constituyentes. Estas duplicidades, incluidas en la noción de experiencia, a pesar de algunas aporías que conllevaba, le permitió hacer un ejercicio analíticamente productivo, tratando de superar el punto muerto al que había conducido la metáfora de la base y la superestructura a la crítica cultural marxista.

Asimismo, la discusión en torno a las formas de la experiencia implicaba un conjunto de definiciones en torno al sujeto y la subjetividad. En este punto las críticas hacia Raymond Williams, apoyadas en los desarrollos del posestructuralismo, apuntarían a que éste sostenía una concepción integrada del sujeto y la identidad, una concepción que entraría irremediablemente en crisis a partir de los aportes de Jacques Lacan al psicoanálisis.²⁵⁴ Este argumento sostiene, invariablemente, que la capacidad de experimentar, supone necesariamente la existencia de un sujeto integrado y unitario, sin fisuras. Al contrario, espero creo que se puede sostener que tematizar la experiencia como una relación de tensión e irresuelta comparación entre los significados que el sujeto porta como precipitado y las formas culturales emergentes, que no son excluyentemente discursivas, aunque las incluya, no supone la postulación de un sujeto unitario, sin fisuras, previo a cualquier contacto con la ideología. Al contrario, historiza radicalmente la experiencia como una forma contingente de la subjetividad. De modo que la experiencia se puede postular como una instancia de la formación histórica de la subjetividad, variable entre distintas sociedades y no como una constante perceptual: la experiencia debe ser entendida como un resultado de los sistemas significativos. De modo que 'lo humano' en su discurso indicaría un principio de inclusión social y no una perenne naturaleza moral.²⁵⁵

Al contrario de aquella interpretación que parte acriticamente del espíritu de época postestructuralista que dominaba las humanidades desde fines de los años setentas del siglo XX,²⁵⁶ habría que pensar la defensa de la experiencia por parte de Raymond Williams, al menos en parte, como una crítica y una respuesta estratégica a la supresión estructuralista del sujeto (donde la experiencia es un mero efecto de la estructura). Y a contramano de cualquier empirismo ingenuo, el concepto de experiencia de Raymond Williams podría pensarse como un inteligente rechazo a la postulación de un acceso no mediado a la realidad.

²⁵⁴ Cf. Christopher Prendergast, John Higgins y Christopher Prendergast "Introduction: Groundings and Emergings", Christopher Prendergast (ed.), *Cultural Materialism*, op. cit., p. 2.

²⁵⁵ En *Culture/Metaculture*, op. cit., p. 90-91, Francis Mulhern reconoce que el papel de la creatividad humana en la noción de experiencia en los primeros trabajos de Raymond Williams lo despegaba de la noción de experiencia tal y como se había formado en la tradición de *Scrutiny*. Habilitando así una revisión de sus anterior asunción en torno a que éste habría extrapolado acriticamente la noción de experiencia desde los trabajos de F. R. Leavis. (Cf. Mulhern, Francis, *The moment of Scrutiny*, op.cit., p. 170 y ss.)

²⁵⁶ No deja de haber un lamentablemente patetismo en las siguientes palabras de Prendergast, que evalúan en general la obra de Williams: "In our antifoundationalist times, this sort of thing strikes an oddly disconcerting note." Cf. Prendergast, Christopher, "Introduction...", op. cit., p. 9.

Asimismo esta noción de experiencia daría cabida a un elemento original: la cuestión de la imaginación. De este modo hay que destacar que, en la medida que las estructuras del sentimiento conectan tanto la emoción como la imaginación con la historia, rescatan una dimensión cognitiva de la emoción que no puede ser tematizada como un epifenómeno ni del deseo ni de la ideología.²⁵⁷ Esto implica destacar el elemento emocional que compone la concepción de Raymond Williams, subrayando su original aporte en el sentido de que la respuesta de los seres humanos a los cambios históricos no se produce exclusivamente a través de las creencias articuladas o los discursos, sino que también intervienen decisivamente los sentimientos.²⁵⁸

Por último, luego de haber recorrido exhaustivamente la obra de Raymond Williams, se puede sostener que se ha construido una posición simplificada en relación a la experiencia. Para éste, la experiencia estaría siempre mediada por el proceso social, de modo que la experiencia siempre sería una expresión y un índice de lo social. Lo cual no me impide subrayar que, dado el énfasis en las cuestiones formales, en todo caso, habría una aceptación de que no hay una forma no-alegórica o no teórica de expresar lo social.

Reconocer ello implica reconocer que la noción de experiencia, y sus categorías asociadas, como las estructuras del sentimiento, darían cuenta de modo original de la contradicción de que nuestras vivencias personales, íntimas, individuales, nuestros sentimientos, estarían siempre, al mismo tiempo, informados por prejuicios históricos y colectivos, expectativas, miedos, deseos, convenciones, instituciones y leyes, en suma, un conjunto de modalidades de lo social que traspasan los sentimientos subjetivos. De este modo, la noción de estructuras del sentimiento permitiría tematizar los sentimientos tanto como algo que nos pertenece, que nos animan como individuos, como aquello que, al mismo tiempo, nos excede y sitúa más allá de lo individual. Articula, de ese modo, aquello que tanta veces el debate historiográfico ha divorciado, lo diacrónico y lo sincrónico, un intento de capturar las complejas mediaciones que operan entre lo particular y lo general que forman cualquier coyuntura históricamente específica.²⁵⁹

Como se ha esperado mostrar a lo largo de este capítulo, es difícil sostener que su concepción de la misma postulaba un contacto pre ideológico y prediscursivo del sujeto con la realidad. Tal crítica era, a lo menos, reduccionista y sesgada. De igual modo, una lectura atenta de sus trabajos destierra que las relaciones de poder quedaban excluidas de sus análisis. Como indique recién, su propuesta de una

²⁵⁷ Miklisch, Robert, "News from Somewhere: Reading Williams's Readers", Prendergast, Christopher, op. cit., pp. 84-87.

²⁵⁸ Moriarty, Michael, "The Longest Cultural Journey", en Prendergast, Christopher, op. cit., p. 92.

²⁵⁹ El lucido ensayo de Beverly Best ("Raymond Williams and the Structure of Feeling of Reality TV", op. cit., pp. 192-201), me ha resultado de gran utilidad para clarificar muchos de mis propios puntos de vista en esta sección.

semántica histórica, evalúe como se la evalúe, incluía no sólo la formación (experiencial) de las subjetividades a través del discurso, sino que incluía una dimensión emocional raramente recuperada. Los significados no sólo informan y construyen nuestras identidades, sino que también construyen y moldean las porciones del mundo que designamos con ellos. Y no sólo ello, sino que en el mismo momento en que los significados nos dan forma, nosotros también le damos forma a ellos. Este es el sentido de la experiencia como comparación que Raymond Williams defendió y que debe ser ulteriormente rescatado.

Independientemente de ello, una de las críticas menos frecuentes, y tal vez más sólidas, hacia la noción de experiencia ha sido lo que a lo largo de este capítulo llamé bloqueos de la experiencia. Martin Jay tiene el mérito de haber reconocido ello aunque, como se verá en el Capítulo 5, lo haga sólo en la forma negativa, al reconocer un lamento por la pérdida de la experiencia. Este problema es doblemente significativo en la medida que permite emparentar las nociones de experiencia de Raymond Williams y Edward P. Thompson. Dos concepciones por lo demás, muy disímiles, y cuya comparación no hace más que llamar la atención sobre el deslucido papel en que ha ubicado al pensamiento de Raymond Williams la selectiva tradición del marxismo occidental.

IV. EDWARD P. THOMPSON Y LA EXPERIENCIA

1. INTRODUCCIÓN

La apuesta de Edward P. Thompson por la experiencia puede ser pensada como un intento de tensionar el tradicional esquema de categorías marxistas. Específicamente, de proponer un concepto unión o empalme, entre las dimensiones de la conciencia y de la existencia, entre lo material y lo ideal, entre lo objetivo y lo subjetivo. Un conjunto de polaridades que le resultan incómodas con su propia concepción del acontecer histórico, marcada por la defensa de la autonomía de la agencia humana. De modo que la experiencia emerge, tanto en su primera obra como en sus trabajos tardíos, como una forma de desarmar esta polaridad.¹

Desde este punto de vista, la experiencia debe ser tematizada como una categoría que busca problematizar la dimensión subjetiva, referida al nivel de la conciencia, que opera en el plano de la base. Independientemente de su acuerdo, en la visión tradicional del marxismo que él buscaba combatir, las leyes, las normas y las ideologías eran canónicamente ubicadas en el plano de lo superestructural, y de esa forma problematizadas como un epifenómeno de las relaciones sociales, imbuidas del atributo de la materialidad, situadas en la estructura.

El problema de esta concepción tradicional sería que dejaba sin lugar a los fenómenos ideológicos que le ocurrían justamente a aquellos que estaban situados en ese espacio segmentado que se llamaba estructura. Aquellos para los cuales las relaciones sociales eran su propia vida, para quienes las normas, las leyes y todo lo superestructural tenía otro sentido. Y para quienes, aún más importante, las modificaciones que operaban en el plano de las relaciones sociales eran cambios en su propia forma de vivir.

Conectado con esta dimensión de lo sentido, emerge el lado profundamente ético que tiene la empresa thompsoniana de forjar una historia ‘desde abajo’. Construir, hasta cierto punto, una historia de la vida de los trabajadores (lo que incluye la historia de sus ideas). Sin embargo, como el marxismo había llegado a identificar esta historia de las ideas, no sin cierta verosimilitud, como una tradición que se ocupaba de los pensamientos de ‘los de arriba’, al igual que la tradicional historia política, el impulso renovador de la historiografía ‘desde abajo’ apuntaba a recuperar ese mundo de conciencia ocultado y velado por la historiografía tradicional.

¹ Thompson, Edward, P., *The Making of the English Working Class*, New York, Vintage Books, 1966 (1st ed.: London, Victor Gollancz Ltd., 1963); Thompson, Edward, P., *Whigs and Hunters, The origin of the Black Act*, Breviary Stuff Publications, London, 2013 (1st ed.: Penguin Books, London, 1975); Thompson, Edward, P., *The Poverty of Theory and other essays*; New York, Monthly Review Press, 2008 (1st ed.: London, Merlin Press, 1978); Thompson, Edward, P., *Custom in Common: studies in traditional popular culture*, New York, The New Press, 1993 (1st ed.: London, The Merlin Press, 1991).

Ahora bien, para poder desarrollar este proyecto intelectual, Edward P. Thompson encontró en el concepto de experiencia una herramienta central. Por un lado, al igual que en el caso de Raymond Williams, la experiencia era un término que le permitía, realizar una apropiación de la tradición intelectual de crítica romántica al industrialismo. La experiencia lo vinculaba con esa crítica y le permitía construir una genealogía que lo volvía solidario con una de las tradiciones literarias más veneradas de la cultura nacional británica. Por otro lado, la experiencia ampliaba esta genealogía a una de las tradiciones más incómodas para los historiadores de la clase obrera inglesa, el metodismo. Común al metodismo y al romanticismo, la noción experiencia incluso le permitía articular un lenguaje empirista de 'la prueba' (otra tradición británica) que le posibilitará historizar la conciencia de los de abajo desde un vocabulario que podía remitirse a lo material y con ello, al reino de las relaciones sociales. Experiencia, entonces, en Edward P. Thompson construía un puente, casi paradójico, entre marxismo y metodismo, y entre estos y el empirismo y el romanticismo.

Sin embargo, este intento por situar a la experiencia como un concepto empalme entre el ser social y la conciencia social no va a estar exento de idas y vueltas, de tensiones. Sobre todo porque operan un conjunto de desplazamientos claves que llevan a la experiencia del sólido ámbito de las relaciones sociales, de lo material, al etéreo mundo de la conciencia. Estos desplazamientos articulan la experiencia, primero, como un tipo específico de aprendizaje; segundo, como un tipo específico de respuesta; y finalmente como noción que delimita un tipo de experiencia vinculada a la vivencia.

En último término, una noción que abracaba semejante abanico de problemas no podía permanecer sin críticas. De modo que en respuesta a ellas, finalmente, Edward P. Thompson emprenderá dos reformulaciones adicionales para poder intentar una defensa de la experiencia. La primera tiene que ver con asociar a la experiencia a algo sentido. La segunda, con su propuesta de distinguir la experiencia percibida de la experiencia vivida, problematizando a partir de esta distinción las formas sociales y colectivas de experiencia, que actuarían como bastión último para la adecuación de las formas de conciencia social a la materialidad de las relaciones sociales. De este conjunto de articulaciones me ocuparé en el presente capítulo.

2. EXPERIENCIA Y CONCIENCIA

Como indiqué recién, Edward P. Thompson articula la noción de experiencia para tratar de escapar a la dicotomía conceptual base-superestructura. Sin embargo, como se verá a lo largo de este apartado, el problema conceptual emergente es que en sus sucesivas reelaboraciones, la experiencia va a oscilar inconsistentemente entre formas asociadas a la conciencia y formas asociadas a las relaciones sociales, para, finalmente, quedar delimitada de ambas.

Para empezar, en *The Making of the English Working Class* (1963) la experiencia es concebida como opuesta a la conciencia, la primera es objetiva, está determinada por las relaciones sociales, y la segunda subjetiva. Al mismo tiempo, la conciencia es una forma en la cual manejar (*handling*) la experiencia. Pero también la experiencia tiene ciertos atributos: es común, en el sentido de que es compartida y ese le permite tener periodicidad, se repita, es también una regularidad. A pesar de que está determinada por las relaciones sociales y es categóricamente opuesta a la conciencia, la experiencia tiene cierta función legitimadora de las prácticas sociales, las valida, a pesar de que desde un punto de vista podemos considerar estas incorrectas. Ese es el problemático caso de metodismo y de algunos movimientos milenaristas que le siguieron: desde el punto de vista clásico del marxismo y la ideología socialistas que se impuso en el movimiento obrero desde la por lo menos 1850, estos movimientos aparecían como irracionales y equivocados. Sin embargo, Edward P. Thompson los quiere rescatar en tanto una validez relativa, la de la efectividad de sus prácticas en el marco de un contexto específico. Al mismo tiempo, quiere remarcar la continuidad de ciertas formas organizativas. En este desplazamiento de sentido, la ideología cede ante la experiencia, que actúa como el límite de aquella, al corregirla y condicionarla. De ahí que la experiencia pueda también concebirse como un respuesta, distinta y opuesta a las relaciones sociales.

Si se toma la definición de *The Making...* (1963) bien se puede concluir que la costumbre se asimilaría a alguna forma de conciencia y que por lo tanto estaría opuesta a la experiencia. Pero en *Custom in Common*, que se publicó en 1991, pero que reunía artículos de las dos décadas anteriores, hay una completa inversión: la costumbre, y con ella la cultura plebeya, sus significados, valores, etc., es situada en el plano de las relaciones sociales. Giro que habilita interrogarse alrededor de las cuales son las consecuencias teóricas de tal desplazamiento. Para dar este giro Edward P. Thompson se apropia del concepto gramsciano de hegemonía, logrando introducir la inflexión de que el sentido común se deriva de la experiencia. Introduce así la postulación de un nivel experiencial que estaría en el plano de la cultura y del cual se derivarían un conjunto de mentalidades e imágenes.

El problema de este giro no es sólo que conduce a un conjunto de paradojas y aporías evidentes, sino que además no está en absoluto justificado y que se presenta como una continuidad del trabajo de los sesentas y setentas. El panorama se complica aún más si se incluye *Wights and Hunters* (1975) donde hay una nueva inflexión: el reconocimiento de la superlativa efectividad de la esfera de la conciencia social, de la superestructura, sobre prácticas. Esta tensión de la polaridad base-superestructura vuelve a problematizar la ubicación de la experiencia en este andamiaje intelectual.

Como sostuve antes, una de las primeras formas en que Edward P. Thompson tematiza la experiencia es cuando trata a ésta en relación a la conciencia, específicamente en

relación a la conformación de la conciencia de la clase obrera. Esto aparece con claridad en su obra maestra: *The Making of the English Working Class*. Allí empieza por remarcar que él concibe la conformación de la clase como un proceso activo, queriendo destacar con ello que la misma clase participa en su propia formación. Activo aparece, entonces, vinculado a la (auto) conformación, opuesto a lo ya formado, acabado y pasivo. De esta forma plantea que la clase es un proceso o fenómeno histórico que unifica un conjunto de eventos aparentemente desconectados. Procesos y eventos desconectados tanto a nivel de la conciencia como de la experiencia. De modo que experiencia aparece aquí como una forma específica, como materia prima, distinguida de la conciencia.²

La clase no sería ni una estructura ni una categoría, sino algo que ha sucedido en el desarrollo histórico de las relaciones humanas. Clase es concebido como relación histórica en el sentido de que sería un proceso en movimiento que escapa a un análisis que lo diseccione, que pretenda captar su estructura, por ejemplo un análisis de tipo sociológico, dice Edward P. Thompson. La clase debe remitirse siempre a gente y contextos reales.

“Y la clase sucede cuando algunos hombres, como resultado de sus experiencias comunes (heredadas o compartidas), sienten y articulan la identidad de sus intereses a la vez comunes a ellos mismos y frente a otros hombres cuyos intereses son distintos (y habitualmente opuestos a) los suyos. La experiencia de clase está ampliamente determinada por las relaciones de producción en las que los hombres han nacido- o entran involuntariamente. La conciencia de clase es la forma en que estas experiencias son manejadas en términos culturales: encarnadas en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales. Si bien la experiencia aparece como determinada, la conciencia de clase no lo está. Podemos ver una cierta *lógica* en las respuestas de grupos laborales similares que tienen experiencias similares, pero no podemos formular ninguna *ley*. La conciencia de clase surge del mismo modo en diferentes momentos y lugares, pero nunca *exactamente* de la misma forma.”³

La experiencia está determinada por las relaciones de producción, la conciencia no. La conciencia es la forma cultural que toman las experiencias comunes, la forma en que son manejadas. Hay una lógica, o regularidad, en cuanto a las respuestas de ciertos segmentos de trabajadores y sectores populares. Sin embargo, no se podría formular ninguna ley sobre la base de estas respuestas regulares. La conciencia de clase, a pesar de que su emergencia puede ser comparable, sería indeterminada. La clase, en tanto proceso histórico, sería el emergente de la articulación de los sentimientos comunes

² Cf. Thompson, Edward, P., *The Making...*, op. cit., p. 9.

³ Idem, p. 10. Las cursivas son del original, siempre que no se indique lo contrario.

de un grupo humano, y de los intereses comunes que de ello pueden resultar. Siempre en conflicto con los intereses de otros grupos. De esta forma, esta experiencia de clase se intenta inscribir en el tradicional esquema teórico marxista, ceñido a la noción de determinación. Pero de forma tal que la experiencia funciona como un atenuante de esa determinación por parte de las relaciones de producción.

Edward P. Thompson está pensando claramente en su oponente: la clase como una cosa, la clase de la sociología funcionalista o la clase del marxismo estructuralista. Una interpretación, en su opinión, equivocada del sentido que Karl Marx le diera al término. La clase no se refiere a una relación cuantitativa, una proporción, de los individuos con los medios de producción. Una relación que determina algún tipo de conciencia (de clase) específica. La conciencia de clase, en todo caso, operaría como una especie de reconocimiento, de toma de conciencia de los propios intereses, un proceso que acontece por medio, o a través, del conjunto de la superestructura cultural. Un reconocimiento que puede ser tanto efectivo como incompleto pero que, en todo caso, dicha ineficacia no puede funcionar en ningún sentido como forma de justificación de alguna especie de teoría de la sustitución. Para Edward P. Thompson se trata de captar la conciencia de clase tal y como es, y no tal y como debería ser.

Habría, por caso, un error simétrico: el de toda negación de la existencia de la clase, denunciada esta como una construcción teórica imaginaria. O, de manera parecida, la asimilación de la clase a una cosa, un componente estático de una estructura social estática, armoniosa, donde la conciencia no tendría ningún papel. Consiguientemente el énfasis debería ser puesto en que la clase no es una cosa, sino una relación histórica. Su conciencia, asimismo, no está previamente determinada en sentido específico alguno.

Para Edward P. Thompson el problema de este tipo de aproximaciones estaría en que frenan el proceso histórico. Una suspensión del proceso histórico en que lo que aparecen son individuos aislados, una multitud atomizada con su correspondiente pluralidad de experiencias individuales. Pero, en su continuidad temporal, histórica, se encontrarían regularidades, pautas. Esas regularidades son las que articulan la clase, que no está hecha de otra cosa que de las propias acciones de los hombres que la definen.

La clase, entonces, sería una formación tanto cultural como social que solo sería inteligible en una perspectiva temporal amplia, 1780-1830 por ejemplo. Una perspectiva en la que se puede dar cuenta de que la clase fue tal en la medida que tuvo una identidad de intereses, percibidos como opuestos a sus gobernantes y patrones.

Esta relativa oposición de la experiencia y la conciencia es expresada, también, por medio del vocabulario de las influencias subjetivas e influencias objetivas. Las primeras

serían, por ejemplo, las tradiciones populares, las segundas, las experiencias. De manera que en la conformación de la clase, la experiencia juega un papel doble. Por un lado, habría cierta heterogeneidad de la experiencia en cuanto a los individuos: la experiencia a nivel individual es siempre singular. Sin embargo, esas experiencias singulares y heterogéneas, puestas en una perspectiva temporal, es decir, historizadas como proceso, ofrecen pautas en su forma cultural, como ideas e instituciones. De manera que, vistas como pautas en una perspectiva histórica, como regularidades temporales, esas experiencias singulares pierden el atributo de la heterogeneidad y se convierten en una influencia objetiva.

Lo que aparece como conciencia, las costumbres, las tradiciones populares, se ubicaría en el terreno de lo subjetivo y aparecerán en la primera parte de *The Making...* Pero la experiencia no sería otra cosa que las influencias objetivas, que van a aparecer en la segunda parte del libro.⁴ Lo que es subjetivo, conciencia, no es más que el anverso de lo que es objetivo, experiencia. Experiencia y conciencia, aparecen así distinguidos.

A pesar de ello, la experiencia distinguida de la conciencia, tiene cierta capacidad de atribuir, sino verdad, por lo menos verosimilitud a las aspiraciones de los propios trabajadores. De modo que se ubicaría en relación directa con la conciencia o al menos como una variedad de la misma, en la forma de aspiraciones. Contraponiendo su propia interpretación a las tres ortodoxias establecidas, la de los fabianos, la de los historiadores de la economía empírica y las de aquellos que ven al periodo como una interrupción en el camino del establecimiento de un estado de bienestar, Edward P. Thompson supone que su propia interpretación buscaría rescatar otro tipo de historia:

“Trato de rescatar al pobre tejedor de medias, al tundidor ludita, al ‘obsoleto’ tejedor de telar manual, al artesano ‘utópico’, e incluso al iluso seguidor de Joanna Southcott, de la enorme prepotencia de la posteridad. Puede que sus oficios artesanales y sus tradiciones estuvieran muriendo. Puede que su hostilidad hacia el nuevo industrialismo estuviese mirando al pasado. Puede que sus ideales comunitarios fuesen fantasías. Puede que sus conspiraciones insurreccionales fuesen temerarias. Pero ellos vivieron en tiempos de agudos trastornos sociales, y nosotros no. Sus aspiraciones eran válidas en términos de su propia experiencia; y, si fueron los damnificados de la historia, siguen, al condenarse sus propias vidas, siendo perjudicados.”⁵

En este caso, la experiencia tiene cierta relación de validación con la conciencia, y con cierto grado de certeza se pueden ubicar este tipo de aspiraciones como parte de la conciencia, aunque no de verdad. Se trata de escapar a un criterio que juzga las acciones pasadas a la luz del resultado posterior. En suma, se trataría de evitar el

⁴ Cf. Idem, p. 12.

⁵ Idem, p. 12-13.

anacronismo de juzgar el pasado desde el presente, de evitar juzgar el estado actual de evolución social como el último o el más acabado.

Edward P. Thompson piensa que las causas perdidas pueden ensañar mucho acerca de los problemas sociales del presente, básicamente en lo respectivo a los males que conlleva la industrialización o los límites de las instituciones democráticas, problemas análogos a los de la experiencia de la Revolución Industrial, en última, una forma de implicación política, partisana, de la historiografía: “Causas que se perdieron en Inglaterra, aún se podrían ganar, en Asia o África.”⁶

Otra forma en que la experiencia entra en relación con la conciencia es cuando estaría siendo ubicada como un límite, y en este sentido, opuesta a la ideología. Algo que la limitaría y la contradeciría, algo que se distingue de ella. Tal es el caso cuando se ocupa de las tradiciones religiosas disidentes de los trabajadores ingleses de la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del siglo XIX. Tratando de rescatar a estos elementos disonantes como parte del proceso formativo de la conciencia de clase.

Lo primero que hace Edward P. Thompson es distinguir entre disidencia e inconformismo. El primero sería portador de una tenaz resistencia frente a Satanás y la Prostituta de Babilonia (el Papado), denuncia que conllevaba una crítica moral contra el orden social. En el caso del inconformismo las disculpas morales conllevarían una especie de capitulación frente a los poderes temporales. Un sello de origen del metodismo wesleyano⁷ habría sido esta permanente capitulación, una actitud oscilante entre la disidencia y la oficialidad, justificando permanentemente la autoridad. En la interpretación de Edward P. Thompson, el metodismo siempre se habría mostrado sumiso al combatir a los enemigos del orden establecido, como también en promover la subordinación y laboriosidad de los sectores trabajadores, aunque siempre lo hiciera en una relación periférica, no oficial. Era, en suma, una maquinaria de control moral al servicio de la autoridad.

A pesar de ello, lo cual no dejaba de ser una mirada desde arriba, el metodismo, en cuanto su base social, habría sido fundamentalmente un movimiento de los pobres, incluyendo una mayoría abrumadora de los predicadores locales. Un movimiento que

⁶ Idem, p. 13.

⁷ Sobre el metodismo y su fundador, John Wesley (1707-1791), ver la entrada METODISMO en Giovanni Filoramo (ed.), *Diccionario Akal de las Religiones*, Trad. Teresa Robert, Madrid, Akal, 2001, p. 370. Allí se plantea que el metodismo se sostiene en la experiencia de salvación, en el sentido de una conversión profundamente personal, y la búsqueda de la santificación, a lo que se une un ilimitado optimismo que se obtiene de la gracia divina. Su forma de evangelización era la articulación de ‘círculos’ de creyentes a partir de los cuales se amplió y ramificó el movimiento. A diferencia de la iglesia anglicana oficial, el metodismo le habría dado capital importancia a las masas obreras surgidas de la Revolución Industrial a las que evangelizó ampliamente, recién después de la muerte de Wesley se separó formalmente de iglesia oficial. Según esta obra de referencia, los ‘círculos’ fueron el modelo sobre el cual luego se desarrollaron las ‘células’ de las organizaciones de trabajadores, lo cual, como se verá, es consistente con lo planteado por Edward P. Thompson.

se expandió desde 1790, en los distritos mineros y fabriles. Esto lo documenta Edward P. Thompson, por ejemplo, en la figura de Jabez Bunting, hijo de un sastre radical de Manchester que se convierte en una figura central en el período. Su origen popular no le impidió volverse un furibundo antijacobino, distanciándose lo más posible de los antiguos metodistas disidentes que habían mostrado simpatías con los ludistas y los radicales, generando toda una serie de mecanismos de control disciplinar sobre los predicadores y feligreses.

Con todo, los métodos evangelizadores metodistas habrían nuevas posibilidades para sus fieles, por ejemplo, con la enseñanza de los himnos y cantos no sólo se aprendía la doctrina cristiana sino también se abrían las posibilidades de la lectura. No así las de la escritura, cuyos efectos se consideraban desastrosos entre los niños. Lo cual no implicaba, en absoluto, una crítica sobre el trabajo infantil masivo y continuo, una de las novedades de la Revolución Industrial. El metodismo, como disciplina moral, mostraría así su perfecta complementariedad con el capitalismo industrial, sirviendo, al mismo tiempo, como religión de sectores de la burguesía y de amplias franjas del proletariado.

Específicamente, a Edward P. Thompson le interesa preguntarse cómo que fue el puritanismo, en su versión metodista, atrajo, no ya a la clase media, sino a los sectores obreros. El problema sería, entonces, cómo surgió una predisposición interna de los obreros a aceptar las nuevas formas de trabajo capitalista. Una de esas formas de generar una especie de coacción interna serían las escuelas dominicales implementadas por el metodismo. Verdaderas productoras de una nueva naturaleza humana, una aceptación de la disciplina de la máquina. En últimas, la introducción de una moral que valore al trabajo como un acto de virtud despegado de cualquier beneficio temporal inmediato. Y aquí es cuando la conciencia se vuelve a separar de la experiencia: "... la teología metodista, gracias a su promiscuo oportunismo, estaba mejor situada que cualquier otra para servir como religión de un proletariado cuyos miembros no tenían la más mínima razón, por lo que a experiencia social se refiere, para considerarse 'elegidos'." ⁸

No había que olvidar que el metodismo era una ruptura conservadora de la Vieja Disidencia, de un sesgo más democrático. A pesar de ello, su doctrina igualitarista de la gracia y el pecado abrían de par en par sus puertas a los trabajadores, estableciendo cierta condicionalidad del perdón, que quedaba atado a la renovación metódica de la fe por medio de la humillación y entrega absoluta. Recaer en el pecado podía bien significar un duro e insoportable ostracismo comunitario. La gracia, en cambio, se podía preservar bien por medio de la práctica evangelizadora, bien por el ejercicio cotidiano de la fe, o bien por la aplicación de una disciplina a todos los aspectos de la vida, especialmente en el trabajo. De modo que metodismo y utilitarismo coincidirían

⁸ Thompson, Edward, P., *The Making...*, op. cit., p. 362.

extraordinariamente en la transición de la disciplina laboral del nuevo capitalismo industrial.

Pero el metodismo era también una religión de la emoción, de la exaltación sentimental. Opuesta a los pecados de la ignorancia, la soberbia, la falta de fe, la enemistad, el egoísmo, la lujuria y la codicia. Opuesta también a la doctrina de las buenas obras, que se asimilaba a compra monetaria de la gracia. La conversión operaba por medio de una especie de fiesta de amor en el templo, a partir de la cual el pecador se salvaba, aunque más no sea condicionalmente. Algo que Edward P. Thompson se le aparecía como un penoso proceso psíquico que modificaba la estructura de carácter del trabajador preindustrial. Transformándolo violentamente en un obrero industrial sumiso, redirigiendo sus fuerzas emocionales hacia la vida de la iglesia.

Una religión del corazón que se inmiscuía en la cotidianidad de la vida, que inhibía toda espontaneidad emocional por fuera del templo, un espacio que agrupaba todo lo relacionado con la pasión, el amor e incluso la música y la poesía, a las que únicamente se permitía en forma de himnos y salmos. Un espacio que en que la conversión asumía una forma emocional exaltada y en la que la sexualidad sólo se aceptaba como sinónimo de pecado, transformando la religión en una cuestión de sensación y pasión y la conservación de la gracia en un ejercicio sistemático del decoro y la constrictión disciplinada al trabajo.

El resultado sería una personalidad reprimida, en la cual todo lo referido a la sexualidad era sinónimo de maldad, llevado adelante por un simbolismo contradictorio, casi perverso, cargado de imágenes y metáforas eróticas: el falo, la vagina, el útero, la sangre y la mortificación de la carne, entre otras. Todo lo bello y placentero quedaba asociado al mal y al pecado, y la gracia divina a lo laborioso y abnegado, en una inflexión masoquista. Un recorrido que terminó con un culto ambiguo a la muerte, tanto como castigo ante el pecado como recompensa de paz frente a una vida laboriosa.

Pero, ¿cuál es la clave del éxito del metodismo para convertirse en la religión de los explotados y los explotadores al mismo tiempo? Tres son las causas para Edward P. Thompson: la evangelización directa y sistemática, un especial sentido de comunidad y los efectos emocionales de la contrarrevolución, es decir, de la derrota del jacobinismo. El primer y el segundo punto se conectaban en la medida que la iglesia no sólo era un lugar para difusión de una ideología del trabajo, sino también para la puesta en práctica de las relaciones sociales de las comunidades. Una comunidad de los feligreses que sin ser exagerada bien puede ser tomada por cierta. Capillas de puertas abiertas que ofrecieron durante el desolador panorama de la Revolución Industrial una comunidad real que, si no reemplazaba, por lo menos aminoraba las consecuencias de la disolución de la antigua comunidad.

Una iglesia no consolidada que ofrecía, no de manera absoluta, la posibilidad de que los obreros le otorgarán otros sentidos. Una membresía que era una tarjeta de presentación, por ejemplo, ante el traslado forzoso por cuestiones laborales, una membresía que, a pesar de sus grados y jerarquías, remitía a cierta idea de ayuda mutua, y que otorgaba cierto sentido de pertenencia. Una modificación del carácter, a favor de disciplina, el estudio y la responsabilidad, que bien podía, y efectivamente va a ser puesta, al servicio de otros fines, las *trade unions* y los clubs radicales.⁹

La tercera razón del incremento de la influencia del metodismo durante las guerras napoleónicas remite a la cuestión del estado de ánimo de los propios obreros, un estado que los observadores de la época asimilaron a la exaltación y la histeria. Este proceso, para Edward P. Thompson remitía directamente a los efectos psíquicos de la contrarrevolución: un milenarismo de los derrotados y los desesperados simétricamente opuesto y resultante de la decadencia del utopismo de los radicales.

Una furia e histeria milenarista, un desequilibrio emocional de masas, que tiene su testimonio, por ejemplo, en el movimiento profético de Joanna Southcott, que caló hondamente en amplios sectores obreros. Un fervor apocalíptico que estaba lejos de cualquier forma de milenarismo revolucionario y que, en todo caso, promovía el deseo de la salvación personal. Matizado por un sobrio culto a los pobres, a través de toda una serie de metáforas e imágenes, el credo destilaba un halo de radicalismo plebeyo.

En la estela de Joanna Southcott se desarrollaron una infinidad de cultos de los cuales el metodismo, finalmente, se nutrió. Un período en el cual resurgimiento religioso y radicalismo político y social se alimentaron recíprocamente, a veces se solaparon temporalmente e incluso se sucedieron el uno al otro. Pero lo que aparece como opuesto y alternativo en el plano de lo social, es complementario e incluso indistinguible en el terreno de las experiencias singulares: para Edward P. Thompson hubo pocos metodistas jacobinos, hubo aun más metodistas ludistas, pero fueron muchísimos los metodistas que participaron en las manifestaciones obreras de Peterloo (1819), en los movimientos sindicales y en el cartismo. No eran los iniciadores, pero si eran muy buenos oradores y organizadores que suscitaban la confianza de sus comunidades.

La razón de ello podría yacer en una tensión irresuelta en el wesleyanismo, una tensión que a través de su retórica puritana y antidemocrática, conscientemente política, mantenía claramente al radicalismo y a las ideas reformadoras en la conciencia pública. Una hostilidad reprimida que se podía resolver como adhesión a todo aquello que se había indicado como malo y pecaminoso, pero que en el momento indicado, podía concitar esperanzas. Una tensión que se reforzaba en aquella disputa

⁹ Cf. Idem, p. 380.

presente dentro del luteranismo entre igualitarismo espiritual e igualitarismo temporal. Un problema propio de las relaciones entre la experiencia y la conciencia:

“Ninguna ideología es completamente absorbida por sus adherentes; esta cede, en la práctica, de cien formas diferentes a la crítica del estímulo y la experiencia: la comunidad obrera inyectó en las iglesias sus propios valores de ayuda mutua, buena vecindad y solidaridad.”¹⁰

Aunque formulada de manera incidental, esta sentencia tiene la importancia de que introduce a la ideología, con todas las antinomias que ella trae, como un elemento más en las relaciones entre experiencia y conciencia. De modo que si la conciencia era la forma cultural en que se manejaba la experiencia, la que a su vez estaba determinada por las relaciones de producción, la ideología, por lo menos en el sentido que esta asume en esta argumentación en torno al metodismo, bien puede asumirse como una forma de conciencia. De ahí que el metodismo, no el metodismo oficial, sino el metodismo como práctica cultural de sectores de las masas obreras, no podría pensarse como falsa conciencia. Al contrario, según mi lectura de Edward P. Thompson, el metodismo puede ser reflexionado como una forma de conciencia específica, que aquí llama con cierto equívoco ideología, que le permitía manejar, mal o bien, la experiencia del industrialismo a las masas obreras. Aquí la experiencia cotidiana de los trabajadores, la miseria y la brutalidad de la nueva disciplina laboral, corrige y limita el simbolismo de las genealogías bíblicas.

En todo caso, la disponibilidad práctica de esas imágenes metodistas, La Bestia como representación metafórica del mal, o la Prostituta de Babilonia que tradicionalmente representaba al papado pero que también podía representar la corrupción del Gabinete, no estaba determinada de antemano y las comunidades obreras bien podían ponerla, y efectivamente la pusieron, como se encarga Edward P. Thompson de mostrar, con el ejemplo de los vocabularios de los primeros movimientos obreros, al servicio de la lucha de clases. El culto plebeyo a los pobres y el milenarismo estaban, efectivamente, dotando de un nuevo vocabulario al radicalismo social, estaba engendrando nuevas formas de rebelión.

De lo que se trataría, entonces, no es de pensar los supuestos aportes del puritanismo al movimiento obrero, sino al contrario, entrever que aquellos rasgos de disciplina y sentido de la virtud, del correcto trato entre los sexos, la capacidad organizativa y oratoria, el sentido de una llamada profundamente personal o de la responsabilidad, no fueron abandonados por los obreros metodistas una vez que traspasaron las puertas de las *trade unions* y los clubs radicales, funcionaron, en este sentido, como elementos culturales reactivos. Por lo menos esto es lo que sostendría Edward P. Thompson. Este metodismo no es el metodismo de la cúpula intelectual y eclesiástica,

¹⁰ Idem, p. 392.

sino el metodismo de las comunidades de base, un metodismo de los pobres, predicado por ellos mismos, un metodismo que efectivamente habría sido una forma de conciencia de clase:

“Había otro contexto en que el metodismo de *cualquier* variedad asumía, de forma necesaria, una forma de mayor conciencia de clase: en las áreas rurales. La iglesia en un pueblo agrícola, era un afrenta inevitable para el vicario y el propietario (*squire*), y constituía un centro en el cual el obrero agrícola ganaba independencia y respeto por si mismo.”¹¹

Tal proceso es documentado por Edward P. Thompson para las zonas rurales de East Anglia, por ejemplo, donde los trabajadores metodistas habrían mostrado una gran independencia e identidad propia. Una lógica que atacaba los dogmas de la sumisión al trabajo y a la disciplina laboral, una dialéctica reactiva, dice Edward P. Thompson, que se desarrolla al máximo en el sindicalismo y el cartismo. Una dinámica que se testimonia en el pasado biográfico de los líderes cartistas que fueron pastores metodistas en sus períodos formativos y que se colaba en su retórica, teñida de figuras y giros bíblicos, cuando llegaron a ser oradores. Aunque no se viera constreñido a las figuras y líderes.

Por lo que sigue caracterizando este desarrollo es la forma en que Edward P. Thompson distingue la experiencia tanto de las ideas o conciencia, como de las instituciones, al punto que tanto la conciencia como las instituciones provendrían o surgirían de ella. La experiencia se sitúa en el plano de las relaciones sociales, en la medida que estas son opuestas a la conciencia. Tal es el caso cuando se ocupa de las comunidades, en su continuidad del análisis del resurgimiento del metodismo en los años de las guerras napoleónicas.

Tanto en la fábrica como en la escuela dominical las palabras claves serían disciplina y orden, y desde allí se expandían hacia el conjunto de las relaciones personales, el lenguaje y las conductas. Un nuevo ordenamiento social que atacaba las esferas del ocio y el tiempo libre, actuando desde distintas sociedades civiles e instituciones dispuestas a atacar el vicio y la depravación moral de los pobres. Al punto que la Revolución Industrial podría ser legítimamente pensada como un largo proceso de disciplinamiento de la vida, como un triunfo de la economía monetaria por sobre las formas económicas tradicionales en las zonas rurales, como un triunfo del reloj y la sirena en la fábrica y como un ordenamiento del todas las esferas de ocio y tiempo libre. (Volveré sobre esta dimensión corporal de la experiencia en el capítulo final)

No se trataba de que los valores urbanos hayan suplantado a los valores rurales, sino más bien de la ruptura violenta de las viejas tradiciones, arraigadas a distintos espacios como las ferias y festividades, prácticas sobre las que se forjaba un fuerte sentimiento

¹¹ Idem, p. 397.

de comunidad. Un sentimiento que se habría traducido como resistencia a la desaparición de la antigua forma de vida, una lucha áspera y extendida en el tiempo alrededor de un conjunto de prácticas que quedaron incluidas en las prohibiciones del metodismo.

El resultado global, en el período que va desde 1780 a 1830, habría sido que el obrero inglés se disciplinó, se ajustó al ritmo del reloj, se volvió más circunspecto, menos violento y menos espontáneo, aunque no haya que generalizar abusivamente. Otro tanto sucede con la situación de las mujeres, plantea Edward P. Thompson, en las que los avances efectivos se superponen con una nueva moral que las ubica en el centro del movimiento disciplinador. Algo que puede llamarse una paradoja de los sentimientos: una nostalgia por la condición perdida y una afirmación de lo recién adquirido, una pérdida de importancia y una nueva dependencia.¹²

La Revolución Industrial, en la concepción de Edward P. Thompson, no es un acontecimiento consolidado sino, al contrario, un profundo proceso de transición, ante todo, entre dos modos de vida. Transición en la que la actitud de las propias comunidades obreras tuvo un papel relevante. Como ya se indicara la disciplina era un movimiento contradictorio, ataba a los trabajadores a la máquina pero, asimismo, les proveía a los obreros un camino hacia la conciencia de clase.

De modo que comunidad y disciplina confluyeron en las *trades unions* y en las sociedades de socorros mutuos de principios del siglo XIX y ambos se retrotraerían a los códigos de conducta de sus predecesoras del siglo XVIII. La disciplina organizativa y moral, básica para la preservación de cualquier institución de este tipo, habría supuesto, según Edward P. Thompson, un importante esfuerzo de auto organización. Al calor de la clandestinidad, estas sociedades de socorro mutuos darían testimonio de la emergencia de una cultura obrera independiente: una subcultura sobre las que se desarrollaron las *trade unions*, una auténtica influencia unificadora que introducía el nuevo vocabulario del radicalismo político y el humanismo ilustrado. Un lenguaje que unía la idea de caridad cristiana con el vocabulario de la hermandad metodista, un vocabulario que daría paso a la conciencia de clase una vez que se conectase con el socialismo de Robert Owen.

Y es justamente en este punto donde reafirma su concepción de que la experiencia se distingue de la conciencia, lo que aquí se asocia con el término ideas: “Las sociedades de socorro mutuo no ‘procedían de’ una idea, tanto las ideas como las instituciones surgieron en respuesta a ciertas experiencias comunes.”¹³ La experiencia se ubica entonces como una especie de fuente de la cual provienen tanto las ideas como las instituciones, una mediación entre la conciencia y las relaciones sociales. Hay que anotar que independientemente de que la conciencia pueda ser ulteriormente

¹² Cf. Idem, p. 416.

¹³ Idem, p. 423.

distinguida en algún sentido de las ideas, por ejemplo, como un tipo de conciencia intelectualmente y sistemáticamente elaborada, etcétera, en este argumento ideas y conciencia se remiten a un plano conceptual común, al menos familiar, en tal sentido, aparecen delimitadas de la experiencia común de la cual finalmente provendrían.

Para Edward P. Thompson esta es una distinción significativa en la medida de que muchas de las características de las sociedades de socorros mutuos se reproducirán en las *trades unions* y clubs radicales. Así, estas instituciones serían una especie de cristalización de un sentimiento de solidaridad difundido en las relaciones personales de los trabajadores, sea tanto en sus lugares de trabajo como en sus hogares. Una solidaridad inmediata y próxima asociada a la inmediatez. Sin embargo, aclara, estos no eran los únicos sentimientos difundidos entre los obreros, también existían la codicia y el arribismo, la delincuencia y la desmoralización. Sin embargo, en su opinión, que se funda en el análisis de los códigos de conducta de estas instituciones y en otras prácticas, los valores colectivistas eran los que dominaban las realidades de la mayoría comunidades obreras a principios del siglo XIX. Un conjunto de valores que se trasladaban hacia la teoría política, las ceremonias institucionales y la retórica moral. Una consciencia de sí mismos que distingue a la clase obrera del siglo XIX de la multitud del siglo XVIII. Un cambio que no fue ni completo ni absoluto, pero si completamente ponderable, un cambio que también indicaba el retroceso del metodismo como centro moral aglutinador de las comunidades de los pobres y obreros, y la emergencias de sus propias instituciones ocupando ese espacio.

Como se vió, en *The Making of the English Working Class* la conciencia se distinguía de la experiencia. En tal sentido, a pesar de que la costumbre no ocupa un lugar destacado en este texto de 1963, bien se puede inferir que ésta se ubicaría en el plano de la conciencia y como tal, estaría diferenciada de la experiencia. Sin embargo, veintiocho años después, en *Custom in Common*,¹⁴ Edward P. Thompson va a emprender una radical redefinición de costumbre y precisará que su concepción de costumbre se aleja del ámbito etéreo de los significados, las actitudes y los valores. La situará, en cambio, en el ámbito de las relaciones sociales, la explotación y su resistencia, en el plano de las relaciones de poder. Se trataría de acercarla al ámbito de lo material.

Más allá del tiempo transcurrido, la sorpresa se agranda si tenemos en cuenta que en *Custom in Common* afirma que los estudios allí reunidos fueron concebidos como un argumento unificado, a pesar de que van del periodo inmediatamente posterior a *The Making...* y llegan hasta otros que se elaboraron en la década de 1970. Ciertamente es que sólo dos textos fueron conservados en su estado original, los archiconocidos “*Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism*” (1967) y “*The Moral Economy of the English Crowd in Eighteenth Century*” (1971). El resto son trabajos nuevos o bien revisiones

¹⁴ Thompson, Edward, P., *Custom in Common...*, op. cit.

completas. Sea como fuere, la vocación de presentar un argumento unificado es explícita.

Lo que llama la atención de este conjunto de textos es la redefinición producida que, aunque mantiene la costumbre en el ámbito de la conciencia, lo hace por medio de su ubicación del lado de las prácticas o de las relaciones sociales. Tensionando, creo yo, la distinción categórica que había formulado en *The Making...* Ello aparece con claridad, por ejemplo, en la introducción de dicho trabajo, "Custom and Culture" (1990). Allí plantea que el hilo conductor argumental del libro es que en la Inglaterra de siglo XVIII había una persistencia particularmente fuerte de la costumbre y de los usos consuetudinarios. De modo que la costumbre aparece allí como un tipo particular de conciencia: *customary consciousness*.¹⁵ Al contrario de los historiadores que supondrían que hay una decadencia de estos usos, para Edward P. Thompson eran especialmente fuertes en el siglo XVIII, a pesar de las presiones 'desde arriba' en el sentido de la reforma de la cultura popular.

El resultado habría sido un divorcio o distanciamiento entre la cultura plebeya y la cultura patricia, testimonio de lo cual sería, por ejemplo, la emergencia de los estudios sobre el folclore popular. Sin embargo, este enfoque que veía a las costumbres en plural, como reliquias, perdería de vista el sentido de la costumbre en singular. Obliterando su significación como estado de ánimo o mentalidad, como discurso que legitimaba determinadas prácticas y esperanzas.

En cuanto a la palabra costumbre, Edward P. Thompson se encarga de rastrear los usos y significados de ésta y sus variaciones en el tiempo. Comienza por la acuñación Francis Bacon, para el cual la costumbre sería algo así como una segunda naturaleza del hombre, en un uso que hoy se asimilaría al vocablo cultura. De lo que se trataba, en todo caso, era inculcar nuevos y mejores hábitos por medio de la educación. Para otros, en cambio, como Bernard Mandeville, esto era peligroso, sobre todo si de los pobres se trataba. En su caso, lo que demandaba hacer era acostumar, preparar el cuerpo y la mente para el trabajo, no para una tarea intelectual. De modo que el problema de la educación sitúa la discusión en el contexto preciso del siglo XVIII, ya que si de costumbre se trata, se está tratando, también, de mecanismos de transmisión oral. Específicamente en el siglo XVIII la costumbre no sería vista como algo únicamente negativo, al contrario, tenía reminiscencias positivas en tanto que, además de remitir a lo que se entiende por cultura en el siglo XX, remitía a similitudes con la *common law*: un derecho que se deriva del uso, un derecho que incluso podía estar codificado.

Tal era el caso de las limitaciones que imponían los usos y costumbres locales a algunos contratos de arrendamiento, las que no pocas veces dependían de la

¹⁵ Thompson, Edward, P., "Introduction: Custom and Culture", *Custom...*, op. cit., p. 1.

transmisión oral o venían a ser cuestionadas por nuevos ordenamientos legales. Pero también era el caso de distintos oficios artesanos o industriales, como los mineros u otros, usos y costumbres antiguos que colisionaron con las nuevas formas de trabajo promovidas por la Revolución Industrial y que fueron origen de no pocos conflictos.

Las costumbres también entrañan otra cuestión, la de su visibilidad. En general, lo que en el siglo XVIII se permitía a plena calle, en el siglo XIX sólo se podía llevar a cabo en privado, sustraído de la mirada oficial. Síntoma, asimismo, de la disociación cultural. Para Edward P. Thompson la costumbre habría sido, durante el siglo XVIII, una retórica de legitimación de determinados usos, prácticas y exigencias. Contra cualquier fijeza, la costumbre era algo que estaba en flujo permanente, un espacio de conflicto, de puja entre intereses contradictorios. Lejos de cualquier visión consensual que asimila la cultura popular a un sistema homogéneo, se trataría de pensar la cultura como espacio de intercambio entre lo escrito y lo oral, lo superior y lo subordinado, lo local y lo metropolitano. Un espacio en permanente conflicto que sólo bajo la presión puede asumir la forma de un sistema.

Contra todo intento de generalización abusiva, se trataría de considerar la cultura plebeya, que asumía la retórica de la costumbre, en su contexto histórico específico, no de manera independiente sino como sujeta a distintas influencias. Su forma defensiva habría sido, en principio, una forma de oposición a la presión patricia. Una concepción que pretende volver el concepto *plebeian culture* más concreto:

“... no ya situada en las alturas de los ‘significados, las actitudes y los valores’, sino situada dentro de un equilibrio determinado de relaciones sociales, un medio laboral de explotación y resistencia a la explotación, de relaciones de poder que se ocultan en los rituales del paternalismo y la deferencia. De esta manera (espero) la ‘cultura plebeya’ se sitúa dentro del espacio material que le corresponde.”¹⁶

El problema que subyace a este planteo, a esta redefinición de costumbre, es que está situado sobre la dicotomía materia-conciencia, en este caso en su versión de costumbre o cultura plebeya. Lo cual es, en mi parecer, poco consistente con el uso de la experiencia, que se trasladará, como se verá a lo largo de este capítulo, de manera imprecisa, de un polo a otro, ora al de lo material, ora al de la conciencia.

Edward P. Thompson continúa sintetizando los elementos centrales de la cultura plebeya del siglo XVIII. Así, para él, por medio de la costumbre no sólo se transmiten derechos y herencias, sino aprendizajes y saberes prácticos, vinculados a los oficios y a las cuestiones familiares y comunitarias. La costumbre, entonces, es el ambiente a través del cual se reproducen tanto las prácticas como las normas. Lo hacen por medio de la transmisión oral, pero también, crecientemente, por medios escritos.

¹⁶ Idem, p. 7.

Una cultura que se transmite también por medio de *performances* populares, sea en la forma de protestas o festejos, y que de esa manera promueve o reprime determinados valores y prácticas como forma de autorregulación moral y social. Un conjunto de reglas que se generan desde la propia cultura plebeya y se diferencian de la cultura tradicional, oficial y eclesiástica. Una cultura conservadora en sus formas e irracional en sus medios, aunque no en su contenido o significado. Una cultura consuetudinaria en la que la hegemonía de la *gentry* actúa poniendo límites, una hegemonía secular no religiosa ni mística que aun en el siglo XVIII, por medio de la ley, no moldearía el conjunto de representaciones.¹⁷

Esto ofrece un resultado paradójico, la existencia de una cultura plebeya tradicional rebelde. Rebelde porque se oponía a la imposición de nuevas relaciones económicas; tradicional y conservadora porque lo hacía en nombre de la defensa de las costumbres; plebeya porque era una resistencia sostenida por las comunidades de trabajadores. Una forma de legitimar las protestas y reclamaciones, y una forma de identidad que no estaba libre de ambigüedades. Casi una duplicidad, en la que se alternan la rebeldía y la deferencia o la sumisión.

Retomando los planteos de Antonio Gramsci, Edward P. Thompson argumenta que hay un contraste entre una moralidad popular y una moralidad oficial, lo que significaría, en los términos del italiano, la existencia de dos tipos de conciencias teóricas. Una conciencia de la praxis y una conciencia heredada del pasado, acrítica. Ante los tres componentes del concepto gramsciano de ideología, el lenguaje, el sentido común y la religión y el folclore popular, el historiador inglés plantea que hay que delimitarse de una concepción en la cual la plebe es hablada desde un lenguaje heredado, una plebe lingüísticamente cautiva. Al contrario, habría que reevaluar esa filosofía espontánea, en particular el sentido común, con el que se identificaría la praxis. Una filosofía que no sería individual sino que provendría de práctica de las relaciones laborales y sociales, que es también una forma de vinculación con los demás.

En esta inflexión la experiencia vuelve a dar un giro, ubicándose como fuente del sentido común:

“En consecuencia, las ‘dos conciencias teóricas’ pueden verse como derivadas de dos aspectos de la misma realidad: por un lado, la necesaria conformidad con el *statu quo*, si uno quiere sobrevivir, la necesidad de arreglárselas en el mundo tal como está ordenado, y de jugar el juego de acuerdo con las reglas que imponen los patronos, los inspectores de los obreros, etc.; por otro lado, el ‘sentido común’ que se deriva de la experiencia compartida con los compañeros de trabajo y vecinos de explotación, los sufrimientos y la

¹⁷ Para una revisión general de los aportes de Edward P. Thompson a la historia social y sus interacciones con la historia política ver: Geoff Eley, “Edward Thompson, historia social y cultura política: la formación de un espacio público de la clase obrera, 1780-1850”, *Historia Social*, Valencia, 2008, pp. 19-72.

represión, que expone continuamente el texto del teatro paternalista a la crítica irónica y (menos frecuentemente) a la revuelta.”¹⁸

Una vez más las formas de conciencia son derivadas de la experiencia, en este caso, la conciencia de sentido común, un ámbito al cual estaría asociado ese difuso mundo de la costumbre. Lo interesante aquí es que estas distintas formas de conciencia tienen una presencia en el plano de lo vivido, en el cual se hacen efectivas, aunque más no sean derivadas de distintos aspectos de la realidad. Este aspecto de lo vivido tendrá ulteriores consecuencias en el planteo general de la experiencia.

Siguiendo con este vocabulario, Edward P. Thompson toma el concepto gramsciano de hegemonía para pensar no sólo las posibilidades de la dominación sino ante todo las de la subversión, de modo que en su planteo la hegemonía no ocupa todo el espacio de la conciencia social, impone formas de mirar aunque no de manera absoluta. Y es justamente en ese espacio de la subversión, o de la posibilidad de la misma, que la experiencia juega un papel central en tanto se constituye en el lugar desde el cual deriva la cultura popular, plebeya.

Esta apropiación de la hegemonía la hace en el artículo “The Patricians and Plebs”,¹⁹ una reelaboración de artículos de la década de 1970, en el que analiza la relación entre la *gentry* y los trabajadores pobres. El texto está concebido como una disputa en torno al significado del siglo XVIII inglés, en la cual Edward P. Thompson defiende una interpretación de este periodo como profundamente conflictivo en términos sociales. Independientemente del hecho del sostenido desarrollo de una agricultura capitalista en el campo. El problema específico, entonces, es sobre los términos de análisis. Uno de los cuales, paternalismo, llama especialmente su atención. Un término que parece ir adherido a la sociedad patricia, una característica que tendría como atributo cierta capacidad para suspender el conflicto de clase. Un término que intentaba dar cuenta de la unidad de la autoridad económica, social, cultural y judicial.

El problema, dice Edward P. Thompson, es que el término paternalista es una descripción desde arriba (*from above*) de las relaciones sociales, como si todo surgiera de, y se dirigiera hacia, la casa solariega. Puede haber, sin embargo, otros espacios desde el cual describir las relaciones sociales. Espacios vinculados a las realidades de los pobres, trabajadores y campesinos, una descripción desde abajo (*from below*).²⁰ La noción de paternalismo no puede desprenderse de su dimensión normativa, un aspecto de emocionalidad filial, como tampoco de un elemento retrospectivo, un lamento en torno a la edad de oro perdida.

¹⁸ Thompson, Edward, P., “Introduction...”, en *Custom...*, op. cit., p. 11.

¹⁹ Thompson, Edward, P., “The Patricians and the Plebs”, *Custom...*, op. cit., p. 16- 96.

²⁰ Cf. Idem, p. 21-22.

La cuestión sería tratar de establecer la realidad del paternalismo como mediación institucional de las relaciones sociales en la Inglaterra el siglo XVIII. Un primer testimonio de ello sería la monetización del conjunto de las relaciones sociales: todo podía traducirse en dinero, que sobrepasaba como valor social al estatus, el apellido, etcétera. Ello no implicaba, en principio, un funcionamiento completamente libre del mercado. Todo tenía un precio, pero para hacer efectivo dicho valor había que estar inserto en determinadas relaciones de poder político y sus vaivenes. La propiedad terrateniente era tanto el inicio como el fin de este circuito de compraventa de títulos, cargos, privilegios y potestades.

Una fase del capitalismo comercial y agrario caracterizada como depredadora, en la que el poder estatal mismo era parte del botín y en la que el conjunto de la clase dominante, fueran *tories* o *whigs*, la nobleza o la monarquía, se comportaban como animales de presa. La clase media, a pesar de su creciente independencia, no era aún lo suficientemente fuerte y estaba atada por lazos de dependencia y clientelismo. Los límites a la oligarquía estaban en otro lado. En primer término, estaba la pequeña *gentry* independiente, mayoritariamente *tory*; en segundo lugar, la emergencia de la prensa, expresión de la clase media y del aumento de la alfabetización; en tercer lugar, la entronización del Derecho Civil como marco regulatorio, aunque en absoluto libre e independiente, de la competencia depredadora; el último límite era la existencia resistente de la multitud. Una multitud que aglutinaba sectores de la pequeña *gentry*, los sectores profesionales y los pobres.

¿Cómo se lograba, en este contexto, mantener la cohesión y la estabilidad social y, específicamente, controlar toda la vida del trabajador? Desde el punto de vista de los amos, la paradoja era cómo mantener al mismo tiempo libre y servil al pobre. Libre, en el sentido de una nueva mano de obra asalariada. Servil, en el sentido de estar atado por la deferencia y subordinación al patrón. El problema de siglo XVIII fue, desde este punto de vista, el paso de la servidumbre a la negociación, de modo que, hasta cierto punto, paternalismo y racionalización se enfrentaban como antagónicos. El trabajo libre atentó contra la disciplina social, pero no lo suficiente como para conmover a la sociedad. La respuesta está, para Edward P. Thompson, en la hegemonía cultural y sólo secundariamente en el ejercicio del poder económico o militar.

“Decir que era ‘cultural’ no quiere decir que era inmaterial, demasiado frágil para analizarlo, insubstancial. Definir el control en términos de hegemonía cultural no significa dejar de lado los intentos de analizarlo, sino prepararse para el análisis en los puntos en los cuales debería hacerse: en las imágenes de poder y autoridad, las mentalidades populares de subordinación.”²¹

²¹ Idem, p. 43.

Una hegemonía cultural que crea un estado de ánimo en el que el ordenamiento social, con sus jerarquías de autoridad, su subordinación y los modales que le son propios, y que aparece como orden natural. Una hegemonía que no excluye la protesta o la venganza, pero sí la rebelión afirmativa. Con el agregado de que el trabajador rural pobre no se relacionaba de manera directa con la *gentry* sino con el agricultor, lo que sumado a ciertas funciones judiciales, le otorgaba a la *gentry* un aire de independencia cuando no de árbitro, mediador o protector. Su dominio de toda la estructura social quedaba oculto por su alta visibilidad en funciones que reforzaban la imagen paternalista. Funciones que se ejercían, todas, en el marco de una teatralidad calculada y reforzada. El resultado era un estilo hegemónico, tan convincente, que habría engañado hasta a la posteridad.

La iglesia oficial anglicana, por otro lado, habría perdido bastante influencia emocional sobre los pobres, los cuales pudieron construir espacios de autonomía alrededor de las festividades populares. Y estas festividades populares deben ser pensadas en el marco de disociación de la cultura plebeya y la cultura refinada o patricia. Proceso que no sólo fue promovido por la Reforma o la decadencia del Puritanismo, sino también por lo que Edward P. Thompson llama un proceso creativo de formación de cultura desde abajo. En la que no sólo se produjeron canciones, asociaciones y ofrendas, sino también interpretaciones de la vida y todo un complejo tipo de eventos ceremoniales, en los cuales no pocas veces estaban implicadas ciertas prácticas judiciales comunitarias. Unas festividades y prácticas, una lógica de la época, un materialismo de los pobres que, aunque no simétrico al materialismo y lujo de los ricos, sí se le correspondía al menos parcialmente. Y finalmente una cierta reciprocidad y mutualidad en las relaciones entre los ricos y los pobres.²²

Desde el punto de vista del ordenamiento clasista, a Edward P. Thompson la sociedad del siglo XVIII se le figura como una sociedad fuertemente polarizada entre los gobernantes, la gente alta, las personas elegantes, con recursos y patrimonio, por un lado, y los gobernados, la gente baja, fea, los disolutos y levantiscos, por el otro. Sin embargo la pertenencia a una clase social no definiría de manera mecánica la identidad política. La plebe no tiene, por otro lado, la consistencia, ni la autodefinición, ni la conciencia horizontal de una clase, pero tiene una presencia política efectiva, en la forma de chusma o multitud, una presencia que definía los límites de lo políticamente posible.

En cuanto a los trabajadores, organizados verticalmente en oficios, no hay que minimizar tampoco su peso en las futuras *trade unions*, que no nacieron *ex nihilo*. Con ello quiere destacar, por medio de distintos testimonios, la existencia de una tradición sindical, persistente e intermitente, durante todo el siglo XVIII y en diversos oficios,

²² Cf. *Idem*, p. 53-55.

muchas veces limitada a una conciencia profesional, pero muchas otras con elementos de conciencia y solidaridad horizontales.

En la práctica, el paternalismo, que tenía dosis de teatralidad y gesto variables, como así también de responsabilidad, era también una técnica de gobierno. A una distancia considerable de la cultura política oficial, se desarrollaba una cultura plebeya, cuya existencia era anterior, pero que en siglo XVIII alcanzó nuevo vigor. Una cultura que no era revolucionaria ni protorrevolucionaria, pero que tampoco reconocía la autoridad de la Iglesia y que no podía ser calificada como deferente o sumisa. Su acción y organización eran intermitentes, espasmódicas. Pero de ninguna manera era una clase obrera inmanente, que retrospectivamente podemos comprender como la infancia de la del siglo XIX. Era, en cambio, una multitud *siu generis*. Lo que no significa, ni mucho menos, que fuera ciega.

Según Edward P. Thompson, la acción popular durante este período tenía tres características centrales. Primero, era anónima. Lo que se correspondía simétricamente con la deferencia simulada, la única forma de escapar al castigo seguro en una sociedad donde todos sabían quiénes eran. El anonimato era la garantía de la impunidad. La segunda característica era el contrateatro. Al teatro oficial del ejercicio del poder, que iba de desde la monarquía hasta la autoridad rural más insignificante, pasando por todas las instancias judiciales, se le oponía un teatro plebeyo, amenazante y sedicioso, satírico. La tercera característica, era la cualidad de realizar acciones veloces y directas. Lo espontáneo, intermitente y fugaz de la participación y organización de algunas acciones era otra forma de anonimato, de impunidad.

Estos rasgos daban cuenta de los elementos de la relación de la plebe y la *gentry*, caracterizada por Edward P. Thompson como de reciprocidad, un equilibrio entre el paternalismo y la deferencia. Una polarización de intereses que asumía una forma específica en la cultura. Una interpretación que se desenvuelve a través de la dialéctica del desde arriba y del desde abajo. Se trata no solo de ponderar las imágenes que los gobernantes tenían de la plebe como ociosa y levantisca, sus acciones ciegas y tipificadas como delitos. Sino cómo querían que la plebe las viera a estas autoridades, a partir de su teatralidad. Lo que desde arriba puede verse como concesión otorgada, desde abajo podía verse como logro obtenido. Sin embargo, justo en este punto es que la experiencia se acerca al plano de la conciencia, como cultura. Lo hace, por ejemplo, cuando argumenta en favor de distinguir la cultura plebeya de la cultura de clase.

“Vacilaría antes de describir esto como cultura *de clase*, en el sentido de que se puede hablar de una cultura de la clase obrera en el siglo XIX, en la que los niños son socializados con un sistema de valores con distintivas notaciones de clase. Pero no puedo entender esta cultura, en su nivel experiencial, en su resistencia a la homilía religiosa, en su picaresca burla de las circunspectas virtudes burguesas, en su fácil recurso al desorden y en sus actitudes irónicas

hacia la ley, a menos que se emplee el concepto de antagonismos, adaptaciones y (algunas veces) reconciliaciones dialécticas de clase.”²³

El conflicto se daba en el marco de una reciprocidad, como una batalla en un campo de fuerzas. Una sociedad, la del siglo XVIII, polarizada entre la aristocracia y la *gentry*, por un lado, y la multitud, por otro. Una polarización que se daba en el marco de la hegemonía de uno de los polos, que configuraba el campo en general. Una cultura plebeya restringida por los límites que imponía la *gentry*. Una cultura que actuaba dentro de determinados límites, que controla algunos elementos de los procesos inmediatos en los que estaban implicados sus miembros, procesos laborales, domiciliarios, etc., pero que no controlaba otros, como el mercado o el precio de los alimentos. De esta forma se iba prefigurando tanto la retórica que se invocaba, constitucionalismo, los derechos, como los objetivos y las esferas de conflicto, los precios, el mercado.

Una disputa que era en gran parte simbólica por el ‘ya no más’ de la Iglesia y el ‘todavía no’ del sistema educativo. En virtud de lo cual las formas de control asumían otros canales y medios. Un equilibrio social que se sostenía en castigos, amenazas y recompensas mutuas. Un equilibrio en el que entraba en grado considerable la fuerza ejercida desde el estado, pero que no era ni la única, ni la primera, ni la más efectiva medida. Sobre todo porque la contraparte del sistema depredador antes descrito era un Estado relativamente débil. En este sentido, este sistema de reciprocidad se correspondía, hasta cierto punto, a la debilidad y fraccionamiento de la clase dominante hasta por lo menos la Revolución Francesa. Un fraccionamiento entre la corte y el resto del país, entre propiedad basada en la tierra y las nuevas fortunas comerciales, entre familias y facciones. Un agrietamiento de las relaciones sociales en el que se colaba, y encontraba complicidad, la protesta de la plebe.

Tomadas por separado, las partes de la sociedad se pueden desglosar, encontrar sus antecedentes y sus consecuentes, pero lo que le interesa a Edward P. Thompson es destacar que estos elementos conformaban una totalidad, un conjunto estructurado de relaciones que era más que la suma de las partes componentes, un conjunto de prácticas y sus límites posibles. En cierta medida, la corroboración de la imagen retórica que la sociedad tenía de sí misma: un pacto, el de la burguesía agraria de 1688, inicio de la Gloriosa Revolución, y fin de la monarquía absoluta, el nacimiento de un Estado relativamente débil, pero que gozó de una fuerza sin igual para la promoción de la acumulación del capital, tanto internamente, cercamiento, etc., como externamente, colonialismo, etc. Una combinación específica entre fuerza y debilidad que caracterizó la hegemonía cultural de la *gentry*.

²³ Idem, p. 72.

A nivel práctico, el concepto de hegemonía cultural, indica Edward P. Thompson, remite a que efectivamente, la *gentry* fue la fuerza social que controló y ejerció el poder hasta 1790. Sin embargo, esta hegemonía no suponía la admisión por parte de la plebe de todos los términos en que la *gentry* quería imponer esa hegemonía, el límite, en este sentido, era la reciprocidad, el equilibrio. Asimismo estaba la disociación entre la alta cultura y la cultura plebeya o popular, la cual tenía grandes áreas de autonomía y auto activación. Una hegemonía que definía los límites de lo posible y de lo practicable, tanto en el plano de la política como de lo social, de modo que influía en las formas de lo practicado, actuando como una especie de marco o límite de las relaciones sociales. Dejando un amplio margen acerca de lo que pudiera suceder dentro de esos límites. Con todo ello, la cultura plebeya no logró encabezar la ruptura ideológica con esa hegemonía en 1790. En todo caso, el radicalismo provino desde la intelectualidad de clase media, el artesanado y se propagó en una cultura, la plebeya, que le dio cobijo y amplitud.

En el ordenamiento conceptual de Edward P. Thompson la hegemonía adquiere otros alcances y ubica a la experiencia en un lugar del cual se deriva, en todo caso, la cultura. Para él la noción de hegemonía tiene un valor teórico de primer orden en tanto que a partir de esta se pueden comprender la estructuración de las relaciones sociales en el siglo XVIII. Sin embargo, la hegemonía cultural, a pesar de marcar los límites de lo posible, no es un proceso automático o mecánico. Al contrario, solo puede ser sostenida por medio de un ejercicio metódico de la teatralidad, junto altas dosis de concesiones. Incluso cuando tiene éxito, la hegemonía no inunda completamente las representaciones de los dominados y subordinados. Es más bien una especie de limitación y constricción que deja intersticios y espacios no ocupados. Bien puede suceder, y este sería el caso de la Inglaterra del siglo XVIII, que la hegemonía coexista con una cultura plebeya auto-activada, originada en la propia experiencia. Una cultura que dada su independencia y relativa autonomía, puede desafiar las descripciones aceptadas de la realidad. Una cultura que en un momento bien puede habilitar una perfecta sumisión y deferencia, como, al momento siguiente, fruto de la modificación de la experiencia, mostrarse desafiante e incluso insurrecta. En todo caso, una concepción que rechaza la interpretación de que la hegemonía es una forma de dominio global y omnímodo.

“(…) no puedo aceptar la opinión, muy popular en algunos círculos estructuralistas y marxistas de Europa occidental, de que la hegemonía imponga una dominación global sobre los gobernados –o sobre todos aquellos que no son intelectuales- alcanzando el umbral mismo de su experiencia, e implanta en su mente (*mind*), desde su nacimiento mismo, categorías de subordinación de las cuales son incapaces de despojarse y para cuya corrección

su experiencia resulta impotente. Esto pudo ocurrir aquí y allá, pero no en Inglaterra, no en el siglo XVIII.”²⁴

La experiencia adquiere así una reminiscencia positiva toda vez que, opuesta a los términos culturales de la hegemonía, puede ser su límite e incluso su corrección. Sin embargo, el énfasis en que la experiencia constituye un umbral, y en ese sentido una especie límite con la cual la hegemonía finalmente podía chocar, implica, otra vez, una diferenciación entre la conciencia, sea en su forma de ideología, como se vio antes, o en la forma de categorías, implantadas en sus mentes, en su conciencia, en su espíritu, o como quiera que se traduzca el vocablo *mind*, y la experiencia. Experiencia y conciencia aparecen distinguidas nuevamente.

Para seguir explorando esta distinción entre experiencia y conciencia es útil traer a colación el artículo “Moral economy reviewed,”²⁵ escrito especialmente para *Custom in Common* (1990), que tiene por objeto revisar algunas críticas y comentarios a su clásico “The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century” (1971), también publicado en dicho volumen. Allí Edward P. Thompson plantea algunas reflexiones en torno a la relación entre la esfera de los intercambios materiales y la de la significación y los vocabularios, lo que, como se vio anteriormente, tiene una especial importancia en la cuestión de la experiencia. Antes de ello, de todas maneras, se deberá comprender el argumento general desplegado en torno al concepto de economía moral.

El objetivo central del artículo original de 1971, que se ha convertido en un clásico de la historiografía social, era el análisis de la cultura política, las expectativas, tradiciones e incluso las supersticiones de los trabajadores que tomaban parte de las acciones en el mercado.²⁶ Asimismo trataba de dar cuenta de las relaciones entre la multitud y los gobernantes, que asumían la forma de una negociación por medio del motín y la revuelta. Un modelo paternalista de control y regulación de la compra venta de granos que chocaba con la nueva economía de libre mercado. Un modelo que, como se vio antes, funcionaba en una constelación específica de fuerzas políticas y sociales. No era un estudio de los salarios y los precios, sino de las normas y las expectativas, en ellas es justamente en las que hay que buscar la explicación en torno a por que y cuando se producen los motines.

Por ejemplo, para Edward P. Thompson, en una perspectiva comparada entre distintas sociedades, no hay una respuesta única al hambre. Las reacciones pueden ir desde el abandono del lugar de residencia e incluso del hogar, pasando por la limosna, hasta las amenazas y los robos. El motín, en todo caso, es un comportamiento colectivo

²⁴ Idem, p. 87.

²⁵ Cf., Thompson, Edward, P., “Moral Economy Reviewed,” *Custom...*, op. cit., p. 259-351.

²⁶ Cf. Thompson, Edward, P., “The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century”, *Custom...*, op. cit., p. 185-258.

complejo que excede las estrategias individuales o familiares. El concepto de economía moral, que busca comprender el comportamiento de los amotinados, en un plano más global, llama la atención sobre la naturalización de los preceptos ideológicos y morales de la economía capitalista de libre mercado como forma de vínculo entre los productores, los consumidores y otros actores sociales.

En este sentido Edward P. Thompson llama la atención sobre el contenido moral e ideológico que asumieron los argumentos económicos durante el siglo XVIII, no sólo de los sectores de la multitud, sino también el de innumerables folletistas e incluso hasta los de los economistas políticos. Los imperativos morales acerca de aquello que deberían hacer, y dejar de hacer, los distintos actores estaban permanentemente presentes. El concepto de economía moral no hacía más que llamar la atención sobre ese contenido moral en el plano de las prácticas de la multitud, una visión normativa tradicional alrededor de los derechos y obligaciones sociales y las funciones económicas.

Para él se trata de considerar al motín como una parte racional y efectiva de un mercado, en ningún sentido perfecto, de compraventa de cereales. Un tipo de acción urdida por la gente trabajadora urbana, emprendida para intervenir en (y deseando poner fin a) la crisis de subsistencia. Una forma de defensa y influencia política de la comunidad. No se trata de la existencia o no del mercado, sino de su tipo específico y sobre todo de la constatación de que tal cosa como una economía de libre mercado no existía. Lo que había, en cambio, eran diversas formas de manipular e interferir, en beneficio y perjuicio de unos y otros, en las relaciones entre consumidores y productores.

La economía moral se refiere, en suma, a las disputas y enfrentamientos en el mercado por el acceso, o el derecho al acceso, a los alimentos esenciales. Se trata de que a la comercialización de alimentos se asociaban, efectivamente, un conjunto de creencias, valores y sentimientos, los cuales eran enérgicamente invocados en tiempo de escases. Tiempos en que el acaparamiento y otras formas de especulación levantaban indignación y convocaban protestas. Un concepto que de ser ampliado a otros contextos, nos previene Edward P. Thompson, debe ser consecuentemente precisado.

No se trata solamente de la existencia de valores, sino de una ideología que asigna papéles económicos y aprueba prácticas consuetudinarias, en una relación de fuerzas sociales específica. Una forma en que las comunidades de agricultores pobres, trabajadores domiciliarios y agrícolas, a partir de un conjunto de costumbres, regulaban relaciones, que luego se verían como excluyentemente económicas, de una manera no monetaria. Una forma de resistencia a la economía de libre mercado que avasallaba las formas comunitarias, una experiencia común, que asumía una expresión

moral.²⁷ Hasta cierto punto, una reacción específicamente anticapitalista, una resistencia al industrialismo.

Una economía moral que funciona dentro de los marcos de las relaciones de fuerza paternalistas, dentro de la hegemonía que se analizó antes, lo que en términos generalizadores que exceden el caso inglés del siglo XVIII, remiten a los mecanismos consensuales, la mutualidad y la reciprocidad que se articulan dentro de las distintas sociedades. Es en tal contexto que Edward P. Thompson se refiere a los estudios de Paul Greenough sobre Bengala durante la primera parte de siglo XX.²⁸ Siguiendo las indagaciones de este autor es que Edward P. Thompson redefine la economía moral como una forma de negociación entre las clases, un concepto que sugiere que la hegemonía no se impone sino que se constituye en el plano de lo familiar, de lo cotidiano, de la comunidad y que en ella se articulan las concesiones y las formas del patronazgo.

Economía moral remite así a dos polos, lo económico, que para Edward P. Thompson es menos problemático, significativamente, y lo moral. Siguiendo los estudios referidos a Bengala, los cuales se detienen específicamente en los elementos de este componente moral, plantea algunas cuestiones generales que interesan especialmente para el hilo conductor de este trabajo, la experiencia. De las investigaciones sobre el subcontinente indio reseña una discusión en la que se pone en duda el uso de un vocabulario *jurídico* (James Scott)²⁹, que invoca derechos, nociones de justicia, derechos, deberes y otorga legitimidad. El problema en cuestión son las estructuras cognitivas, término acuñado por Paul Greenough, y las formas consuetudinarias.

El problema sería, para Edward P. Thompson, no tanto las terminologías interpretativas rivales, sino que primero se debería reconocer la singularidad de cada expresión cultural, y segundo, en una prescripción metodológica para la historiografía, se debería atender a la necesidad de no confundir la evidencia histórica, los datos, con las categorías interpretativas.³⁰ Y en este punto es que introduce una importante distinción entre intercambios materiales, por un lado, y estructuras cognitivas o premisas esenciales, por el otro. Una diferenciación que es importante destacar.

“Los participantes de los motines de subsistencia apelaron, a veces, a la justicia (o a los precios ‘justos’) y ciertamente protestaban contra las prácticas injustas; pero el lenguaje de ‘deberes’, ‘obligaciones’, ‘reciprocidad’ e incluso de ‘derechos’ es gran parte nuestro. Los amotinados insultaban a los acusados de

²⁷ Cf. Thompson, Edward, P., “Moral Economy Reviewed,” *Custom...*, op. cit., p. 340.

²⁸ Greenough, Paul, R., “Indian Famines and Peasant Victims: The Case of Bengal in 1943-44”, *Modern Asian Studies*, XIV, vol. 2, 1980, p. 207.

²⁹ Scott, James, C., *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press, 1977.

³⁰ Cf. Thompson, Edward, P., “Moral Economy Reviewed,” *Custom...*, op. cit., p. 350.

hacer trampas llamándoles ‘truhánes’, y, en el teatro del enfrentamiento, los autores de cartas anónimas elaboraron una retórica de la amenaza: asesinato, incendio provocado, incluso revuelta. Sin embargo, si halláramos maneras de interrogar la estructura cognitiva de los participantes en motines de subsistencias, quizá encontraríamos ciertas premisas esenciales, fueran expresadas mediante los más sencillos términos bíblicos de ‘amor’ y ‘caridad’, o en términos de conceptos de los que los seres humanos ‘se deben’ unos a otros en tiempos de necesidad, conceptos que pueden tener poco que ver con la instrucción cristiana pero que nacen (*arise*) de los intercambios elementales de la vida material.”³¹

Se encuentra así, devuelta, una distinción bastante tajante, categórica incluso, entre los intercambios elementales de la vida material y un conjunto de apelaciones, lenguajes, estructuras cognitivas y premisas esenciales. La terminología cambia, pero se puede conjeturar con bastante tino que se está remitiendo, otra vez, a la distinción entre experiencia y conciencia. La similitud que establece Edward P. Thompson entre los vocabularios y la conciencia, deja muchas dudas, como también lo deja la evocación de una vida material. El atributo de la vida, como se verá más adelante, en tanto vivencia, remite a una dimensión de la experiencia. Una dimensión en la que se producen una serie de intercambios elementales de los que nacen, se originan o provienen los lenguajes, las estructuras cognitivas o premisas esenciales.

No interesa tanto la naturaleza específica o singular de los términos usados, sino más bien el juego de posiciones dicotómicas alrededor del cual se estructuran, llamando la atención sobre el vocablo *arise*, el cual establece una jerarquización, y si se desea, un orden de consecuencia, de determinación. Un orden de la vida material, entonces, que va a estar por debajo de lo articulado, aunque pueda captarse como un discurso entre comillas, oculto.

“Había aquí un ‘discurso’ plebeyo, casi bajo del nivel de lo articulado, que apelaba a solidaridades asumidas tan profundamente que eran casi anónimas, y que sólo ocasionalmente encontraban expresión en los registros (muy imperfectos) que tenemos”³²

Esta apelación a un discurso que está por debajo de lo articulado, un nivel inarticulado, no es tampoco completamente clara y en cierta manera tiende a revertir la distinción entre experiencia, como vida material que está por debajo de lo articulado, y conciencia, por más suspendida que quede su discursividad. Un nivel de moralidad y politicidad que escapa a los cánones del *King’s College* de Cambridge, dice Edward P. Thompson, mientras finaliza citando un documento judicial en el que consta la defensa tenaz y orgullosa de un acusado de los motines de subsistencia de 1766, Walter

³¹ Idem, p. 350.

³² Idem, p. 350.

Stephens. Un alegato de los de 'abajo', a nivel de la experiencia y de lo que está por debajo de lo articulado, que dada la naturaleza del testimonio, no deja de ser paradójico. De modo que tanto en sus trabajos de la década de 1970 como en sus revisiones panorámicas del año 1990, a pesar de un evidente desplazamiento en las categorías elegidas (hegemonía), persiste esta distinción entre la esfera de la conciencia y la de la experiencia.

A pesar de la persistencia de esta distinción, en otros trabajos Edward P. Thompson reconoció la productividad de la conciencia sobre la esfera de las prácticas. Una inflexión que surge de los propios trabajos de la década de 1970 y permite atenuar esta distinción. Tal es el caso de *Whigs and Hunter*³³ de 1975, donde analiza el contexto de emergencia de la Ley Negra (*Black Act*), una norma extremadamente severa sancionada en 1723 que penaba con la muerte a un número llamativamente amplio de delitos contra la propiedad. De modo que me detendré en esta obra a los fines de reconstruir su argumento y así ilustrar como opera allí la noción de experiencia.

Edward P. Thompson parte de las justificaciones historiográficas posteriores que sostenían que esta Ley respondía a una especie de emergencia nacional que debía contener, hipótesis que pretende desterrar. Lo emergente, entonces, es la situación de los bosques como espacios económicos y sociales, espacios de disputas, tanto económicas como políticas, entre los distintos estamentos. Donde los Negros, que eran cazadores clandestinos que se pintaban la cara y se ponían disfraces para evitar que los reconocieran, forma de protección que venía desde el siglo XV, representaban un sector social que, por su naturaleza, era especialmente dificultoso estudiar.

Para Edward P. Thompson el núcleo de los 'Negros de Windsor' eran los órdenes medios del bosque, simpatizantes de la *gentry*, agricultores medianos y algunos trabajadores y peones. ¿Y sus adversarios? La burocracia forestal, que incluía a los guardabosques (*rangers*), y sus aliados. Todo un grupo de interés específico que actuaban como defensores del gobierno. Las infracciones de estos sectores medios, que eran de carácter retributivo, tenían su fundamento en un sentimiento de iniquidad, de agravio, frente a las cuales esta casta de funcionarios, valiéndose del aparato judicial, pretendían hacer predominar sus propios intereses.

De modo que la acción de los Negros es vista como una reacción de los vecinos de las comunidades, los cuales eran despojados de sus derechos por medio de ardidés judiciales y maniobras: creación de parques, títulos y privilegios originados en la política y las finanzas. Específicamente, plantea que hay que buscar en el estallido de la 'Burbuja del Pacífico Sur' (1720-1721) las causas del inmediato empobrecimiento de

³³ Edward P. Thompson, *Whigs and Hunter, The origin of the Black Act*, Breviary Stuff Publications, London, 2013. 1st. Ed.: Penguin Books, London, 1975. Traducción al español: *Los orígenes de la Ley Negra. Un episodio de la historia criminal inglesa*, Trad. Teresa Arijón, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

estos sectores medios y su participación en la actividad *Negra*. La acusación de querer restaurar la casa real de los Estuardo, que habían caído en desgracia con la Revolución de 1688, es, sin estar confirmada, en todo caso, un agregado en la disputa entre los sectores medios de los habitantes del bosque y los cortesanos Whigs.

Edward P. Thompson documenta la resistencia de los pobladores de los bosques y sus alrededores que se oponen al atropello y pérdida de sus derechos, la mayoría de las veces no asentados, a manos de funcionarios reales o eclesiásticos. Una resistencia que asumía la forma de una especie de juego de depredadores. Donde los pequeños predadores, los habitantes pobres del bosque, resisten los avances de los grandes predadores, los funcionarios altos y sus servidores. Grandes predadores que, en los bosques de Richmond, situados en las afueras de Londres, llegaron a estar vinculados directamente al propio Secretario de Estado, Robert Walpole, y donde los predadores medianos, ladrones habituales y traficantes, trataban de sacar su porción. El acceso al bosque era una fuente de recursos enormes, sea para las comunidades, como para aquellos funcionarios que podían apoderarse de sus prerrogativas. De modo que era el centro de múltiples disputas.

Lo importante de *Wighs and Hunters*, es que por medio de toda una serie de testimonios, de diversa calidad y de muy diverso origen, logra reconstruir, no sólo el papel social de estos espacios, los bosques, sino ante todo la disputa social y de clases en torno a lo que más bien había sido tratado por la historiografía tradicional como una episodio criminal menor. Asimismo logra reconstruir no sólo los intereses de los sectores de la jerarquía social que estaban interesados en los bosques, que llegó hasta Robert Walpole mismo, sino también las redes de solidaridad que las comunidades tejían alrededor de los infractores. Infracciones que más que vistas como actos de delincuencia, eran percibidos como un ejercicio de defensa de los derechos comunes, antiquísimos, sobre los bosques. La particular emergencia sobre la que supuestamente se basó la sanción de la Ley Negra, no sería tal. Su severidad, que tornó capital toda una nueva escala de delitos, no estaría justificada en situación específica alguna.

En este punto es que Edward P. Thompson polemiza con el historiador británico Pat Rogers acerca de los alcances de la *Black Act*, a quien califica de abreviar en la tradición de *Newgate Calendar*, algo así como una historiografía amarillista y sensacionalista del siglo XVIII y XIX. Es interesante reconstruir el aspecto teórico de la polémica, a los fines de acercarse a que entendía por historia 'desde abajo' que, como se vio antes, se relaciona directamente con el proyecto de reconstruir la experiencia. Le recrimina que, basándose en evidencias escasas, mayormente reunidas por los adversarios de los *Negros* y las autoridades, se termina pronunciando tanto sobre los objetivos y las motivaciones de estos actores, como sobre su organización y su valor moral.

Más cauto, Edward P. Thompson reconoce que él mismo ha logrado mostrar algunas de las tensiones económicas y sociales que se sucedieron en los bosques, pero que

muy poco se sabe de los objetivos, solo se puede inferir algo de sus motivaciones y casi nada de su organización. Sobre su valor moral, en todo caso, sólo cabría abstenerse, tratando de evitar caer en la reproducción de la valoración moral que la clase dominante hacía sobre estos grupos.

En cambio, las categorías que reproduciría Pat Rogers -criminales, bandas, subcultura criminal- no sólo describirían sino que tendrían una carga moral decisiva y tenderían a reproducir el sistema definitorio que la clase propietaria inglesa usaba contra aquellos que infringían las reglas. Leyes que justamente ellos creaban para defender su situación. No se trataría de convertir a los Negros en delincuentes sociales a partir de un contexto de opresión económica y social, excluyéndolos de otras prácticas criminales. No se trata de romantizar el crimen, dice Edward P. Thompson, considerándolo solo bajo el aspecto de la resistencia a la opresión. No se trata de negar la desmoralización y brutalidad de aquellos que han caído en formas de vida al margen de las normas sociales.

De lo que se trataría es de establecer que los Negros no eran parte de estos grupos sino que bien al contrario encontraban un apoyo en las normas de la propia comunidad forestal.

“Y si debemos ponernos en guardia contra la aceptación de categorías moralistas que ofrecen una fácil apología de la criminalidad, también debemos señalar que las categorías de Rogers son todavía más inadecuadas.

“‘Crimen’ en sí –cuando simplemente adoptamos definiciones de los propietarios, que controlan el estado y sancionan las leyes que ‘nombran’ lo que el crimen será - es la primera de estas categorías.”³⁴

El problema sería que el prejuicio de los criminólogos del s. XX se termine fundiendo con el prejuicio de clase del s. XVIII: lo que para los funcionarios reales llegó a ser una banda (*gang*), un término tan amplio que englobaba cualquier clase de delincuencia, resistencia e insubordinación, organizada o no, fue transformado en la categoría de subcultura criminal. Devuelta, no se trata de negar la existencia y los alcances de la acción de las bandas, sino de reconocer que, tomado el total de quienes caían bajo a acción de las distintas leyes punitivas a principios del s. XVIII, sólo una ínfima minoría eran criminales profesionales. Se trataría de no naturalizar los términos que eran puestos en circulación por aquellos que detentaban el poder, términos que justamente acababan justificando moralmente el ejercicio de la dominación.

“Debemos explicar, no solamente una emergencia, sino una emergencia actuando sobre la sensibilidad de esos hombres, para quienes la propiedad y el estatus privilegiado de los propietarios adquirían, cada año, mayor peso en la

³⁴ Idem, p. 150.

escala de la justicia; hasta que la justicia misma pasó a ser una muralla y una defensa de la propiedad y el status asociado. En algunos aspectos el siglo XVIII mostró cierta tolerancia: los hombres y mujeres ya no eran condenados a muerte ni torturados por sus opiniones o sus creencias religiosas, como ocurriera con las brujas y los herejes; los políticos destituidos ya no eran enviados al cadalso. Pero, con el correr de las décadas, más intrusiones contra la propiedad privada fueron definidas como delitos capitales. Si en la práctica se modificó el funcionamiento de las leyes, ello no alteró la definición. Si bien no caben dudas que la mayoría de la *gentry* aprobaba esta definición, en cierto sentido esta elevación de la propiedad privada por sobre todos los demás valores era un estado mental *whig*. La Ley Negra fue producto tanto de la mente y de la sensibilidad de Walpole y sus asociados como de una emergencia en dos condados. Si los disturbios del bosque no la hubieran precipitado en 1723, es probable que alguna otra ‘emergencia’ (peajes forzosos, motines de alimentos o robos en los caminos) la hubieran ocasionado, tal vez de a partes, en la misma década. Quizá la escalada de la pena de muerte haya sido producto de una ‘subcultura’ que podemos identificar claramente: la de los *whigs* hanoverianos.”³⁵

Toda la investigación de Edward P. Thompson desemboca en ese estado mental, esa sensibilidad. Hay una relación entre experiencia (social), las acciones de los *Negros* y el sentimiento, una nueva sensibilidad, esta vez conducida desde las cumbres del poder político y económico hacia una nueva legislación. Una mutación en la sensibilidad, o mejor dicho en una nueva sensibilidad *whig* frente a la propiedad. Así, lo que desde el punto de vista político podía dar cuenta de la contingencia de la carrera ascendente de Walpole, expresaba también un nuevo consenso de valores.

“Pero esta ley no habría sido posible sin un consenso anterior, entre aquellos que la redactaron, en torno a los valores de la propiedad -un consenso que, sin embargo, se impuso en las mentes de toda la clase dominante.”³⁶

Y agrega en la página siguiente:

“La ley registró el largo declive en la efectividad de los viejos métodos de control de clase y disciplina, y su reemplazo por el recurso tradicional de autoridad: el ejemplo del terror. En lugar del poste de los azotes y el potro de tortura, de los controles del manor y las corporaciones, o el maltrato físico a los vagabundos, los economistas abogaban por la disciplina de los salarios bajos y el hambre, y los abogados defendían la pena de muerte. Ambos indicaban la creciente despersonalización en la mediación de las relaciones de clase y un cambio, no tanto en los ‘hechos’ del crimen como en la categoría misma -

³⁵ Idem, p. 152.

³⁶ Idem, p. 159.

‘crimen’ tal como fue definida por los propietarios. Lo que sería castigado ahora no era una ofensa entre hombres (un infracción en la fidelidad o la deferencia, un ‘estrageo’ de los usos y costumbres agrarios, una ofensa contra la propia comunidad corporativa y su *ethos*, una violación de la confianza y de la función) sino un delito contra la propiedad. Dado que la propiedad era una cosa, se hizo posible definir las infracciones como delitos contra las cosas, en vez de ofensas contra los hombres.”³⁷

Este era el nuevo pensamiento predominante entre la *gentry* y los propietarios, un nuevo estado mental, una nueva sensibilidad. La respuesta a la pregunta del por qué de la *Black Act*, como se vio antes, sumaba el elemento de la sensibilidad y el de la contingencia. Estos elementos se relacionaban de forma tal que la respuesta a la contingencia fue determinada por la ideología y la sensibilidad de los *Whigs* en el poder.³⁸ Esa sensibilidad también estaba compuesta por el nepotismo y la corrupción generalizada, y de esa sensibilidad darían cuenta distintas obras literarias, por ejemplo, las de Alexander Pope o Jonathan Swift.

Para Edward P. Thompson el conflicto rural, que era el emergente de la *Black Act*, implicaba una modificación sustancial en las relaciones económicas y sociales, un cambio donde los derechos de uso, generalmente no monetarios, detentados mayormente por los funcionarios y cortesanos, pero también, en clara desventaja, por los habitantes del bosque, devenían en derechos de propiedad privada capitalista por mediación de la justicia. Dicho cambio no sólo era un cambio en la sensibilidad y moral *whig*, como se indicó arriba, sino también un cambio en la sensibilidad de los sectores medios y bajos del bosque, que veían como sus derechos eran relegados, recortados, y cómo un sector social específico se beneficia enormemente del bosque: la burocracia forestal de toda jerarquía, que llegaba hasta Robert Walpole mismo.³⁹

Cabe traer a colación una última reflexión de Edward P. Thompson en relación a la experiencia y la conciencia, una especie de justificación de su objeto de estudio en el marco de la tradición historiográfica británica, pero también, una reflexión sobre su propia experiencia como historiador. No sólo se desmarca de lo que él llama provincialismo, que ve la historia legal inglesa de una manera autorreferencial, que justifica la *Black Act* en el contexto de la estabilización del siglo XVIII; o del nuevo conservadurismo, que ve como puro sentimentalismo la preocupación por las víctimas de dicha norma, en tanto se las compara con las atrocidades del s. XX. En dichas tradiciones lo atinente a la *Black Act* puede llegar a ser trivialidades, lugares comunes. También polemiza con parte de la tradición marxista, que comparte estas conclusiones. En la medida que ve a las Leyes como un epifenómeno de la

³⁷ Idem, p. 160.

³⁸ Cf. Idem, p. 166.

³⁹ Cf. Idem, p. 191.

superestructura, que se corresponde y ajusta a una infraestructura de relaciones sociales. Para esta lectura no puede haber sorpresa frente a la arbitrariedad de los jueces, ni frente a la propia emergencia de la *Black Act*. Tradiciones frente a las cuales él mismo formula su posición:

“Parece que el viejo justo medio de la historiografía se está derrumbando a ambos lados. Yo estoy parado en una repisa muy estrecha, viendo subir la marea. O, para ser más explícito, estoy sentado en mi estudio, a mis cincuenta años, el escritorio y el piso llenos de pilas de notas hechas desde hace cinco años, fotocopias, borradores, el reloj indicando que ya es de la madrugada, y me veo, en un instante de lucidez, como un anacronismo. ¿Por qué he pasado todos estos años tratando de encontrar algo que, en sus estructuras esenciales, podría haber sido conocido sin realizar ninguna investigación? ¿Tiene alguna importancia quién dio instrucciones al Párroco Power, qué medios llevaron al patíbulo a ‘Vulcano’ Gates, o cómo un oscuro tabernero de Richmond logró escapar a una sentencia de muerte ya decidida por los Procuradores Reales, el Primer Ministro y el Rey?

(...) Estoy dispuesto a pensar que importa; he invertido cinco años de trabajo para pensar que vale la pena. Pero para demostrarlo es necesario abandonar las presuposiciones aceptadas –esa repisa cada vez más angosta del justo medio tradicional- y trasladarse a una repisa teórica todavía más angosta. Ésta podría aceptar, como se debe, una parte de la crítica marxista-estructural; por cierto, algunas partes de este estudio han confirmado las funciones clasistas y mistificadoras de la ley. Pero rechazaría su ulterior reduccionismo y modificaría su tipología de estructuras superior e inferiores (y determinantes).”⁴⁰

Con claridad, en este fragmento, se pueden ubicar los interlocutores de Edward P. Thompson: la crítica marxista-estructural. ¿Cuál es el objeto de su querrela? El papel de la ley dentro del esquema categorial marxista. Su conclusión es que no se puede ubicar, sin más, a la ley dentro de la superestructura, separándola del resto. La ley bien puede ser considerada como institución, como su personal, como ideología, como reglas y sanciones, o en su aspecto técnico jurídico. Pero para él la ley sería la definición de una práctica (*practice*),⁴¹ en este caso agraria, una disputa en torno a que era propiedad o crimen, y quienes o quién era el portador de derechos y obligaciones. La ley está imbricada en las relaciones mismas de producción, las torna operativas. Asimismo, su cumplimiento, no sólo se apoya en formas institucionales sino que es impensable sin el conjunto de valores y costumbres transmitidos por la comunidad. Es un espacio de consenso y de conflicto.

⁴⁰ Idem, p. 203.

⁴¹ Cf. Idem, p. 204.

A partir de este punto Edward P. Thompson introduce un conjunto de digresiones acerca de lo que la ley llega a ser, las cuales están guiadas por el argumento antes esbozado: que ese *corpus* de normas no sólo es un resultado del proceso social sino que está imbricado de tal forma con el mismo, de manera que sólo en un análisis posterior es posible separarlo de las propias prácticas sociales. Elemento de dominación de clase, sí, pero no exclusivamente. También índice de las tensiones sociales, los conflictos y los consensos. En el caso específico de Inglaterra del s. XVIII la justicia no sólo llega a ser un conjunto de normas y derechos, que incluían una noción específica de justicia, que desbordaban lo que puede ser comprendido bajo la noción de ideología mistificadora o herramienta de dominación de clase. Muchas de las protestas agrarias del s. XVIII se llevaban adelante en nombre y en defensa de esos derechos y así se rebela que esa máscara ideológica también fue usada por los dominados en su propia defensa.

En conclusión, en sus implicancias teóricas, la historia de la *Black Act* es para Edward P. Thompson una oportunidad para repensar la distinción base-superestructura. Cree que no se puede ubicar, sin más, a la ley dentro de la superestructura, separándola del resto. El problema es que si la ley es tanto lo que torna operativas las relaciones sociales como la cristalización de una nueva constelación de fuerzas y valores, la distinción entre conciencia y materia, que como vimos antes, que también era una distinción entre las relaciones sociales y la experiencia, se vuelve entonces problemática. ¿Dónde queda ésta, una vez diferenciada tanto de la conciencia como de la materialidad de las relaciones sociales? Tal es el interrogante que parece emerger de estas sucesivas distinciones y que, como se verá a continuación, se traslada a otros usos de la experiencia.

3. DESPLAZAMIENTOS

Hay por lo menos cuatro desplazamientos adicionales de la noción de experiencia en Edward P. Thompson que considero significativo recuperar. Estas sucesivas distinciones abonaron la hipótesis de que es imposible ubicar sin más a la experiencia como un concepto empalme o unión entre las categorías de relaciones sociales y conciencia. Estos desplazamientos, a saber, la experiencia-como-aprendizaje, el sentimiento como respuesta a la experiencia, la experiencia como experiencia vivida y la experiencia como testimonio, reproducen y amplifican las tensiones que encontré cuando trate la experiencia a partir del proyecto original de tematizar los vínculos entre conciencia y relaciones sociales. Con el agregado de que estos desplazamientos se producen hacia dentro de las mismas obras en las cuales se trataba de articular la anterior noción de experiencia.

3.1. EXPERIENCIA-COMO-APRENDIZAJE

Hay un sentido de experiencia que tiene, para Edward P. Thompson, un papel de validación de las prácticas, casi como una forma de legitimación. Esa dimensión puede ser tematizada a partir de la noción de experiencia como aprendizaje. Una forma de la cual ofreceré varios ejemplos en este apartado. Antes de ello, es necesario aclarar que este sentido de experiencia como aprendizaje está íntimamente conectado al proyecto de una historia desde abajo. Por lo cual también habrá de recuperarse lo básico de este programa historiográfico. Incluso, tal diferenciación de la experiencia permitirá precisar este proyecto historiográfico como una historia desde las experiencias y de las formas de conciencia a ellas asociadas.

Una historia definida como proceso, diferenciada de una historia como resultado. En este punto pareciera que Edward P. Thompson quiere situarse en un espacio historiográfico equidistante, separado tanto de la historiografía cuantitativa, serial, sea en su versión de la tradicional historia económica inglesa o en su versión francesa más vinculada a la segunda generación de la *Escuela de los Annales*,⁴² como también de la tradición identificada con la historia de las ideas.

Edward P. Thompson pretende rescatar aquellos procesos que no tuvieron ningún resultado, o que malograron sus resultados, pero que fueron parte de la conformación histórica de la clase obrera, y aquí la experiencia habilita escapar de la necesidad histórica: la experiencia permitiría captar aquellos callejones sin salida del pasado. Incluso, como se indicó, puede haber formas de conciencia que no estén justificadas en términos de verdad, que sean falsas en su intento de establecer explicaciones de su propia situación y de las salidas a dicha situación –los movimientos milenaristas sería el ejemplo clásico- pero que serían válidas en términos de experiencia. Algo que, como se indicó, resonará en los debates entre Raymond Williams y la *New Left Review*. Una historia desde abajo sería, entonces, una historia experiencial, una historia que dé cuenta de la acumulación primitiva del capital, de la introducción de la racionalidad capitalista en el campo, pero como una experiencia que modificó la vida cotidiana de las personas.

Lo que desde un punto de vista, es un profundo cambio conceptual, la modificación del concepto de propiedad que da paso a un concepto de propiedad absoluto y exclusivo, por caso, fue una experiencia vivida de múltiples maneras: como cercamientos, como el despojo de los derechos comunes y consuetudinarios de los pobres sobre las tierras comunes, como conflicto judicial, como disputa intelectual, como afirmación jurídica y como acción directa. Así por ejemplo en “Custom, Law and Common Right,”, aparecido

⁴² Aguirre Rojas, C., *La Escuela de los Annales: ayer, hoy y mañana*, España, Montesinos, 1999. Ver también: Casey, James, “Historiografía inglesa: tendencias recientes en el estudio de la época moderna”, *Chronica Nova*, n°28, España, Universidad de Granada, 2001, pp. 105-127.

por primera vez para *Custom in Common* (1991),⁴³ dedicado a estudiar el área de fricción que existe entre la ley y las ideologías dominantes, por un lado, y los usos del derecho comunal y la conciencia consuetudinaria, por otro, desarrolla algunos argumentos que interesa retomar aquí a los fines de comprender, de la forma más acabadamente posible, su concepción de experiencia.

La costumbre es tematizada entonces como ese espacio potencial que habría entre la ley y la praxis, que se trasmite por la tradición oral, los recuerdos, normas y creencias no escritas, que tendría un efecto dentro de la lucha cotidiana por la existencia. Por ejemplo en la disputa social alrededor de los derechos.

Específicamente, Edward P. Thompson quiere resaltar que toda la discusión sobre la tenencia de la tierra durante el siglo XVIII tiene un contenido político, donde existe una posición que tiende a ver la propiedad comunal, posfeudal, como una forma de propiedad privada, y otra que ve ésta como una forma de propiedad comunal y colectiva, mediatizada por derechos personales recíprocos. Lo que estaba en debate, en suma, y que atestiguan una multiplicidad de prácticas, judiciales y no judiciales, urbanas y rurales, acciones directas, etcétera, era la construcción misma de derecho de propiedad privada capitalista y, desde el punto de vista cultural, la entrada en juego de una nueva racionalidad capitalista. De manera que la modificación del concepto de propiedad, el paso a un concepto de propiedad absoluta y exclusiva, habría sido una experiencia que fue vivida de múltiples formas: como conflicto judicial, como disputa intelectual, como afirmación jurídica y como acción directa, entre otras.

En este contexto es muy significativa una reflexión que realiza Edward P. Thompson, en torno al peso de las modificaciones conceptuales que operaron en la Inglaterra del siglo XVIII y su impacto en todo el globo, especialmente la emergencia de la propiedad privada, absoluta y exclusiva, de la tierra.

“El concepto fue trasladado a la otra orilla del Atlántico, al subcontinente indio y al Pacífico Sur por colonos administradores y legisladores británicos, los cuales, aunque no desconocían la fuerza de las costumbres y de los sistemas agrarios locales, se esforzaron por interpretar todas esto dentro de su propia medida de la propiedad. Una inversión interesante de la esperada secuencia de reciprocidad entre ‘ser social’ y ‘conciencia social’ que, en la tradición marxista, solía expresarse en términos de ‘base y superestructura’. Desde luego, las codificaciones capitalistas de los derechos de propiedad emergieron de los largos procesos materiales de cambio agrario, cuando el usufructo de la tierra se liberó de los imperativos de la subsistencia y la tierra se abrió al mercado. Pero ahora estos conceptos y esta ley (o *lex loci* de aquella parte de una isla europea llamada Inglaterra) fueron transportados e impuestos a economías

⁴³ Thompson, Edward, P., “Custom, Law and Common Right,” *Customs...*, op. cit., p. 97-184.

lejanas en distintas fases de evolución. En este caso fue la ley (o 'superestructura') la que paso a ser el instrumento para reorganizar (o desorganizar) los modos agrarios de producción extranjeros y, en ocasiones, para revolucionar la base material."⁴⁴

Aunque la sentencia esté bastante acotada al tema tratado en el artículo, Edward P. Thompson da una pista importante acerca de cómo estaba revisando los conceptos del materialismo histórico. Le preocupan especialmente aquellos procesos que tradicionalmente pueden ser llamados como superestructurales pero que, cuando son efectivamente estudiados, se comprueban como procesos en lo que se da una inversión de las determinaciones de lo material y lo superestructural o incluso espiritual, como son los sentimientos. Además de que hay cierta inconsistencia en este juego de determinaciones invertidas, salta a la vista que el papel otorgado en su momento a la experiencia termina perdiendo solidez.

¿Dónde queda ubicada la experiencia en una historia desde abajo que remite a la recuperación de las experiencias como vivencias, como lo efectivamente sentido? ¿Dónde, cuando este sentir se hace presente por medio de un poema, un testimonio judicial, una carta o en una multitud de vestigios exhumados por Edward P. Thompson?⁴⁵

Un esfuerzo historiográfico concentrado en recrear o hacer volver como presente una conciencia consuetudinaria, una conciencia como sentimiento que estaba íntimamente ligada a unas relaciones sociales, a un ordenamiento del espacio y el tiempo social, a unas prácticas y sus representaciones, a un universo conceptual, que estaban siendo sistemáticamente subvertidos. Hay en esta recuperación de la experiencia, un recuperar un tipo de sentir, de sentimientos compartidos, comunes, que son poseídos intensamente, un universo de costumbre que se está perdiendo y el poeta lega en su testimonio, su recuerdo.⁴⁶

El proyecto de una historia desde abajo que Edward P. Thompson define como una especie de experimento historiográfico, caracterizado por la enorme dificultad para encontrar fuentes, al punto de representar un obstáculo casi absoluto para la conformación de un relato historiográfico, una historia. En *Whigs and Hunters*, por ejemplo, los indicios conducían hacia los conflictos en los bosques reales ubicados a unas decenas de kilómetros de Londres. Conflictos que, supone, revelaban el resentimiento de los habitantes del bosque frente a la aplicación de las leyes forestales. Reconstruir el conflicto no sólo implicaba reconstruir tal aplicación sino también las relaciones de estos habitantes con las autoridades eclesiásticas. Una reconstrucción que terminó viendo a la sociedad inglesa desde abajo:

⁴⁴ Idem., p. 165.

⁴⁵ Cf. Idem, p. 182.

⁴⁶ Cf. Idem, p. 183.

“... empecé con las experiencias de los humildes habitantes de los bosques y desde allí continué, a través de la incompleta evidencia contemporánea, por las líneas que los conectaban con el poder, en cierto sentido, las fuentes mismas me obligaron a ver la sociedad inglesa de 1723 como ellas mismas la veían, desde ‘abajo’.”⁴⁷

Una visión intensa pero parcial, que no se asume como portadora de una visión general. Una reconstrucción de la experiencia que permite acercarse a un conocimiento que puede ser, en muchos puntos, inferior al de los contemporáneos, pero que en muchos los supera. De manera que los entretelones de la sanción de la *Black Act* es algo que se sustrae a la mirada, tanto del contemporáneo como del historiador. Así, por ejemplo, para responder lo que podría ser una sencilla pregunta (¿Cómo estaban organizados los *blacks*?) Edward P. Thompson se tiene que abrir camino a través de una densa maraña de información.

La prensa, y por su intermedio, el gobierno, se empeñaba en ubicar a los Negros bien como delincuentes comunes, organizados o no, bien como puestos al servicio de alguna causa política, mayoritariamente la restauración de los Estuardo, o bien como pobres indolentes y borrachos. Una reconstrucción, la de Edward P. Thompson, que opera por fragmentarios e imperfectos testimonios que lo único que prueban es la persistente recurrencia de prácticas teatrales, violentas o semiviolentas, mayormente clandestinas, como forma de hacer reivindicaciones sobre los bosques, los derechos de caza y recolección.

¿Quiénes eran los que violaban y atentaban sobre la estabilidad rural? La pregunta implica una cuestión metodológica central, en tanto que para Edward P. Thompson es también un problema de testimonio, de pruebas y evidencia. El busca alejarse de las simplificaciones y generalizaciones, sobre todo de las cuantitativas, enfocándose en las posibilidades cualitativas de comprobación. Casi una forma de biografías múltiples cruzadas. De un lado tenemos jóvenes, algunos ex funcionarios venidos a desgracia, vecinos de los bosques. En su mayoría pescadores, peones rurales, agricultores pobres y no tanto, posaderos, arrendatarios, artesanos, taberneros, carniceros. Entre los cuales se destacaban algunos *yeomen* y también alguna *gentry*. Realizaban la caza ilegal de ciervos, la ruptura de cercas y estanques de peces, la tala furtiva de árboles. Eran acusados de desbrozar ilegalmente tierras para el cultivo, realizar extorsiones por medio de cartas anónimas y otro tipo de mensajes, como así también de acciones punitivas como apedrear casas y destruir instalaciones. Sus castigos generalmente eran altos: muchos fueron deportados, torturados, ahorcados y revocadas sus licencias. Actuaban disfrazados por medio de una ampulosa teatralidad. Sus enemigos eran los guardabosques, párrocos y toda la burocracia forestal. Sus oponentes inmediatos eran

⁴⁷ Thompson, Edward, P., *Wighs...*, op. cit., p. xii.

una burocracia auto-reclutada que se vinculaba con el poder por múltiples lazos, ya que quienes detentaban los títulos de *ranger* muchas veces eran Duques y Condes.

Los Negros no actuaban organizados, tal y como el poder de la corte los quería hacer aparecer. En su mayoría provenían de los órdenes medios y los motivaba un profundo resentimiento contra la apropiación privada de prerrogativas de rango, muchas de las cuales se las habían arrebatado. Sus acciones impactaban directamente contra la camarilla de Walpole que hacía múltiples negocios. Los antagonismos entre la burocracia forestal y los agricultores forestales tenían larga data, pero desde el ascenso de los Hannover, a principio del siglo XVIII, los antagonismos recrudecieron. El eje de la contienda no era tanto el uso de la tierra sino quien efectivamente lo ejercía. La burocracia forestal, pretendiendo incrementar sus prerrogativas, o resucitando viejas, quería ampliar sus beneficios por sobre los otros habitantes del bosque, desatando con ello una acre disputa. Una burocracia forestal enfrentada con una *gentry* en decadencia y con los *yeomen* desplazados por las fortunas llegadas de afuera.

Se intenta así recuperar del pasado los sentimientos agraviados de los pobladores de los bosques. Una recuperación de los sentimientos que es central en la historia desde abajo y finalmente una disputa en torno a cuáles son las fuentes de la historia social. Contra los cuantificadores, Edward P. Thompson defiende una historia que sólo depende parcialmente de los hechos, una historia de inferencias basadas en evidencias fragmentarias. Fuentes literarias, y no tablas de datos de difícil contextualización, que en ningún sentido puede considerarse un tipo inferior de historia.⁴⁸

De lo que se trata, en la historia desde abajo, es de captar las mutaciones en la sensibilidad, una modificación en el consenso de los valores, de las normas, de los límites de lo que era crimen y propiedad. Aquello que tiene una expresión superestructural, la sanción de la *Black Act*, que es un signo de este cambio de sensibilidad, tiene su anverso en un cumulo de testimonios producidos *desde abajo*: tiras humorísticas, baladas, testimonios privados expresados en cartas y diarios, pero también fragmentariamente en la prensa, en eventos públicos como pseudofestejos, falsas procesiones y performances populares, cartas anónimas y un larguísimo etcétera que Edward P. Thompson documenta trabajosa y sistemáticamente.

Pero lo central de esta historia desde abajo es que también remitía a un tipo de experiencia que estaba asociada a una verdad contextual, acotada y limitada a la validez de una experiencia local. Una dimensión de la experiencia que se articula como enseñanza o aprendizaje. Un nivel de experiencia que se puede recuperar como historia desde abajo, pero que en el proceso efectivo de la historia se situaba en el nivel de las tradiciones.

⁴⁸ Cf. Idem, p. 76.

Con esta vinculación entre experiencia y aprendizaje Edward P. Thompson quiere destacar que las prácticas sociales se vieron nutridas de una multiplicidad de experiencias locales, a veces contradictorias, de las cuales los propios sectores populares fueron elaborando, por sí mismos y de manera relativamente autónoma, sus propios métodos. De ahí que las tradiciones culturales, que según él desembocaron en la formación de la clase obrera, sean tan disímiles e incluyan a la disidencia religiosa metodista, a la tradición de los 'derechos de nacimiento' del inglés o la tradición política *leveler* que hunde sus raíces en el siglo XVII. Experiencia de organización y agitación, experiencia como aprendizaje, como la que obtuvo por ejemplo Tomas Hardy, líder de la Sociedad de Correspondencia de Londres, con los presbiterianos.

La idea de experiencia como enseñanza y aprendizaje tiene una nota discordante cuando Edward P. Thompson asimila experiencia a acontecimientos pasados o hechos históricos. Así sucede cuando plantea que los acontecimientos posteriores al Año I de la Revolución Francesa, es decir, el inicio del periodo del Terror, provocaron un profundo distanciamiento y la desilusión de una generación que había identificado sus creencias con la causa de Francia. En esta acepción 'experiencias' parece remitir a un conjunto de hechos pasados que, tomados de conjunto, provocan una reacción, una modificación en torno a los sentimientos, un desencanto. De igual modo lee la represión desatada después de 1792 como un indicio de que las clases propietarias percibían un cambio radical en las opiniones de las masas, un cambio subterráneo en el humor, una mudanza radical en las actitudes de lo inarticulado o en la estructura del sentimiento de los pobres.

El argumento está formulado en el contexto de *The Making...*, cuando trata la recuperación de la historia de la *London Corresponding Society* y especialmente uno de sus inspiradores, Thomas Hardy. Una historia que se para en el cruce de los dos siglos, el XVIII y el XIX, marcado por los eventos franceses y por el recrudecimiento de la agitación radical en las islas británicas. Una agitación que, aunque corta y pasajera, Edward P. Thompson la sitúa entre 1792 y 1796, modifico los alineamientos de clase, alteró las actitudes políticas del pueblo y fundó tradiciones que se extendieron hasta el siglo XX. No fue solo el impacto de la Revolución sino también una auténtica emergencia inglesa.⁴⁹

Un radicalismo que puso en entredicho al constitucionalismo y que cristalizó en la retórica de Thomas Paine. Un radicalismo que no se limitó a las clases medias sino que prendió en las ciudades del norte industrial y que ya no exigía derechos particulares sino derechos *generales*. Un movimiento que provocó el pánico en las clases propietarias de Inglaterra.

⁴⁹ Cf. Thompson, Edward, P., *The Making...*, op. cit., p. 102 y ss.

La publicación de las *Reflections on the Revolution in France* (1790) de Edmund Burke⁵⁰ y la de los *Rights of Man* (1791, primera parte y 1792, segunda parte) de Thomas Paine,⁵¹ junto a la proliferación de clubes radicales y la organización de manifestaciones realistas serían síntoma de un cambio profundo de la situación. La declaración de la República habrían agudizado aún más las cosas. Un cambio que Edward P. Thompson sitúa en los doce meses que van desde febrero de 1792 a febrero de 1793, un mes después de la ejecución del rey Luis XVI, y en el que Inglaterra declaró la guerra a la Francia revolucionaria. Sería también la transformación de una clase, la de los patricios y la de la burguesía comercial e industrial, a la cabeza de las cuales, el primer ministro Pitt se transformó en la punta de lanza de la contrarrevolución europea.

Sin embargo, anota Edward P. Thompson, se tiende a minimizar la importancia de la agitación democrática en Inglaterra. Índice de lo cual es, por ejemplo, que el folleto de Paine vendiera más de doscientas mil copias en un país con una población de diez millones. No sólo se trata de un desarrollo documentado en la historia editorial, sino en la multiplicidad de fuentes que dan una imagen desde abajo de la sociedad: una especie de guerra de posiciones entre los clubes radicales y las distintas formas de organización antijacobina organizadas por la *gentry*, escaramuzas de un enfrentamiento político más amplio. Desde febrero de 1793 la relación de fuerzas habría cambiado a favor de las autoridades y la represión recrudeció. El período del Terror, la explosión de la guerra y los vaivenes de la República francesa, incluyendo el encarcelamiento del propio Paine en septiembre de 1793, entre otros acontecimientos, fueron un conjunto de procesos que Edward P. Thompson considera experiencias en tanto tuvieron un impacto emocional ponderable:

“Esas experiencias provocaron la primera fase de un desencanto profundo, del cual Wordsworth es representativo, de una generación intelectual que había identificado sus ideas con la causa de Francia de una forma demasiado ardiente y utópica. La unidad entre reformadores intelectuales y plebeyos que se produjo en 1792 nunca se volvió a recuperar.”⁵²

Aquí la experiencia es elemento externo a los sujetos, algo frente a lo cual ellos reaccionan. Sin embargo no termina allí. Edward P. Thompson continúa dando cuenta del avance de la ofensiva reaccionaria y antijacobina. Aunque la campaña no prueba por sí misma la existencia de los jacobinos, indica algo más:

“Es como si las autoridades percibieron alguna modificación en la opinión profunda de las masas, alguna alteración subterránea de su actitud; no tan

⁵⁰ Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, London, J. M. Dent and Sons, 1951.

⁵¹ Paine, Thomas, *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*, Edited with an Introduction and Notes by Philp, Mark, New York, Oxford University Press, 1995.

⁵² Thompson, Edward, P., *The Making...*, op. cit., p. 115.

grande como para convertir a la nación inglesa en painita y jacobina, pero lo suficiente para que estuviese dispuesta a ocultar y tolerar a los sediciosos.”⁵³

En esta acepción la experiencia podría ser, por un lado, equiparada a acontecimiento o proceso histórico, en el sentido de algo externo que produce una respuesta o reacción. Pero importa más retener como es definida esta reacción: “... un cambio profundo en las actitudes de lo inarticulado –o en la estructura del sentimiento de los pobres.”⁵⁴ Un cambio radical en la estructura del sentimiento. La postulación de un área de la conciencia (¿a qué otra cosa puede referirse lo inarticulado?), sea social o individual, vinculada a la experiencia, es muy significativa. Tenemos un conjunto de procesos y acontecimientos y tenemos su reacción en el plano de la conciencia. El carácter de experiencia de los primeros parece estar vinculado a la cualidad de inarticulada de la segunda. O sea que no sólo aprendemos de las costumbres y esto se transforma en experiencia, sino que los acontecimientos históricos son definidos como experiencias en la medida en que también se puede aprender de ellos.

Con el aditamento de que para Edward P. Thompson esto se puede confirmar, por ejemplo, por medio del incremento de las fantasías milenaristas en los años 1793 y 1794. Tal era el caso del capitán de marina retirado, devenido profeta popular, Richard Brothers, que en su retórica agregaba una no despreciable dosis de crítica social y política, que gozó de no poca influencia entre los sectores obreros. Lo mismo sucede con el caso de Joanna Southcott, que ya se ha mencionado, u otros profetas populares. Todos los cuáles, además de sostener una mordaz crítica social y política, profetizaban la hermandad futura de todos los seres humanos. Un espíritu milenarista que mezclaba optimismo social y aspiraciones revolucionarias.

Otro ejemplo de esta modalidad de la experiencia es cuando ubica a la Reforma y al puritanismo como una experiencia dual. Esto lo hace en el contexto de la discusión de sobre la diferenciación entre una cultura patricia y una cultura plebeya en la Inglaterra del siglo XVIII.

“La experiencia dual de la Reforma y el declive de la presencia puritana dejó una remarcada disociación entre la cultura educada y la cultura plebeya en la Inglaterra posterior a la Restauración. No debemos subestimar el proceso creativo de la formación de cultura desde abajo. Desde abajo no solo se hacían las cosas obvias –canciones populares, asociaciones gremiales y *corn dollies*-, sino también interpretaciones de la vida, satisfacciones y ceremoniales. La venta de esposas, en una forma cruda y tal vez exótica, jugaba una función de divorcio ritual, más accesible y más civilizado que cualquier cosa que pudiera ofrecer la cultura refinada. Los rituales de la cerradura, por crueles que fuesen

⁵³ Idem, p. 116.

⁵⁴ Idem, p. 116.

a veces, no eran más vengativos y más exóticos, en realidad, que los rituales de los juzgados *Oyer and Terminer*.”⁵⁵

En este punto del argumento, sin embargo, es muy difícil no reparar en que no es sino problemático ubicar a acontecimientos históricos como los indicados dentro del nivel en el que antes se ubicaba la experiencia, que era en un plano muy cercano a las relaciones sociales. De modo que como ya se puede inferir, uno de los elementos que define esta inflexión de la experiencia-como-aprendizaje es una verdadera dualidad, donde la experiencia pasa del plano de lo objetivo al plano de lo subjetiva, más cercana a las relaciones sociales en un caso, más cercana a la conciencia en el otro, sin mediar muchas clarificaciones por parte de Edward P. Thompson.

Otra dimensión de la experiencia como aprendizaje sería aquella referida a los sentimientos que, como vimos, se ubicaban en el plano de la conciencia y, en tanto tales, Edward P. Thompson se preocupa de sus movimientos y modificaciones. Su impacto en las actitudes, en las formas de resistencia a la autoridad, la rebeldía y otras formas de disidencia religiosa que se producen durante el siglos XVIII y que los obreros industriales heredaran y aprenden a principios del XIX. Pero esta experiencia heredada, ese aprendizaje u enseñanza, tiene un carácter contradictorio: enseña a leer, agitar y organizar, a hacer colectas, a organizar reuniones, a intercambiar correspondencia y producir literatura, pero también hereda una cultura represiva y autoritaria, servil al poder y, hasta cierto punto, antijacobina.⁵⁶

Esta experiencia como forma de aprendizaje la encontramos cuando Edward P. Thompson se ocupa de las características de las comunidades obreras en los años del resurgimiento metodista a fines del siglo XVIII y principio del XIX. Ya se indicó el papel del metodismo en la imposición de una nueva disciplina industrial, el cual, junto al utilitarismo conformaban la ideología dominante de la Revolución industrial. Constituían un énfasis represivo que abarcaba al conjunto de las iglesias y credos evangélicos, y que se extendía a otros ámbitos, además del industrial, tales como el tiempo libre y las relaciones personales. Sin embargo, como se indicó también, las comunidades y muchas prácticas del metodismo ‘de base’ dentro de estas, funcionaban como espacios para el surgimiento de redes y vínculos solidarios entre los trabajadores, un conjunto de influencias convergentes que colaboraron contradictoriamente al desarrollo de una conciencia de clase.

Desde este punto de vista, la comunidad obrera, dice Edward P. Thompson, fue en gran parte el resultado del esfuerzo de los propios trabajadores. No pocas veces los códigos morales de las sociedades de socorro mutuo y de las *trade unions*, que se retrotraían a mediados del siglo XVIII e incluso más allá, sirvieron como modelo para los nuevos sindicatos de trabajadores industriales. El control y cuidado de los fondos

⁵⁵ Thompson, Edward, P., “Patricians and Plebs”, *Customs...*, op. cit., p. 53.

⁵⁶ Cf. Thompson, Edward, P., *The Making...*, p. 30.

de asistencia mutua imponían una rigurosa disciplina, que sólo podía ser alcanzada por medio de un esfuerzo de autoorganización. Un conjunto de prácticas que no sólo provienen del pasado, y en ese sentido, son heredadas, sino que incluso son identificables en el presente, en algo así como una continuidad de la experiencia. Persistencia que se expresa como prácticas y normas comunes, como una difusión de la experiencia, una dimensión intersubjetiva e histórica de la misma.

“Durante los años de la guerra anglo francesa las autoridades tenían profundas sospechas respecto a las Sociedades y uno de los objetivos de las reglas era asegurar su inscripción ante los magistrados locales. Pero todo aquel que esté familiarizado con los procedimientos y la etiqueta de algunas *trade unions* y clubs de obreros actuales, reconocerá el origen de prácticas todavía hoy practicadas en muchas de sus normas. Tomadas en su conjunto, sugieren una conquista de autodisciplina y una difusión de la experiencia en un nivel realmente impresionante.”⁵⁷

Según los datos recopilados por Edward P. Thompson, este tipo de sociedades obreras, las cuales eran en su abrumadora mayoría locales, superaban los novecientos mil miembros hacia el año 1815, cifra que es impresionante si se recuerda que Inglaterra apenas superaba los diez millones de habitantes, constituyendo así verdaderas “escuelas de experiencia.”⁵⁸ Claramente, la experiencia se aleja de la objetividad de las relaciones sociales tornándose un proceso transgeneracional e intersubjetivo, de aprendizaje y transmisión que, como tal, en tanto prácticas y normas se ubica en un orden cercano al de la conciencia.

Lo mismo sucede cuando Edward P. Thompson formula la idea de que la costumbre es una forma de experiencia social o sabiduría (*wisdom*) de la comunidad, que se trasmite de manera intergeneracional e intracomunitaria. Por ejemplo, en la Introducción de *Customs in Common* plantea, en el contexto de las relaciones entre costumbre y cultura, que en la cultura plebeya del siglo XVIII, a pesar de que pueda mostrar elementos de una cultura ‘tradicional’, hay un elemento consuetudinario central. Este es definido como un complejo conjunto de definiciones y expectativas heredadas, aprendidas por medio de la costumbre. Un tipo de aprendizaje que no es formal y que tiene un componente intergeneracional, un conocimiento práctico de habilidades socialmente valoradas que se transmite dentro de las relaciones filiales.

“Y con la iniciación en estas habilidades particulares llega una iniciación en la experiencia social o la sabiduría común de la comunidad. Aunque la vida social está cambiando, y aunque hay mucha movilidad, el cambio todavía no ha alcanzado ese punto en el cual se asume que los horizontes de cada generación sucesiva serán diferentes; tampoco ese motor de aceleración cultural (y de

⁵⁷ Idem, p. 420.

⁵⁸ Idem, p. 421.

enajenación), la educación formal, se ha interpolado todavía significativamente en esta transmisión generacional.⁵⁹

La segunda parte de la cita, remite a la temática del lamento por la pérdida de la experiencia, de la que me ocupó en el último capítulo, pero lo que más interesa ahora es la conexión entre el par categorial tradición-costumbre y la noción de experiencia. Específicamente en su versión de una experiencia común que es homologada a la sabiduría común de la comunidad. Esta definición es problemática porque devuelve una forma de conciencia, la costumbre, a la esfera de la experiencia. Tal vez una forma de entender la distancia entre experiencia y conciencia, y esto es una especulación, es que conciencia sería un nivel más coherente, más sistemático que la tradición o la costumbre, entendida esta como un sistema de valores transmitidos generacionalmente. Sin embargo persiste el paso de la tradición y la costumbre a la conciencia de clase ya conformada en el siglo XIX. Por ejemplo, existe, como ya se vio, otro nivel, un nivel experiencial distinto de la conciencia de clase, se está tentado de decir *inarticulado*, un nivel que expresa las acciones, las prácticas, las costumbres de resistencia y teatrealidad popular.⁶⁰

Como se indicó antes, la experiencia tendría un ámbito de validez limitada, su verdad es local, no es una verdad de la razón sino una verdad del sentimiento, una validez contextual de ciertos aprendizajes de la experiencia. El milenarismo, como se indicó, no es verdad a la luz de la razón, pero es una forma de la articulación de la experiencia de sectores populares minoritarios, una forma de proyección de sus aspiraciones, una manera de significar lo que sentían y esperaban, amaban y odiaban los sectores populares. Una imaginaria que, aunque ilusoria, puede expresar una experiencia.

El argumento es formulado en el contexto de la investigación de Edward P. Thompson alrededor de la disidencia religiosa a fines del siglo XVIII.⁶¹ Lo primero es que la disidencia no era un fenómeno homogéneo, ni social, ni teológicamente. Había algunos rasgos comunes, como la defensa de las libertades religiosas, pero no mucho más. Su análisis apunta a captar cómo, a partir de determinadas mutaciones doctrinales y disputas sectarias, se expresaba una modificación, un movimiento de los sentimientos durante el siglo XVIII, una modificación de las actitudes de las sectas religiosas que fueron abandonando las posiciones de resistencia a la autoridad que los habían caracterizado.

Este plebeyismo, entendido como cierto culto a los pobres, la rebeldía y la tradición de disidencia de estos grupos va a ser heredado, según Edward P. Thompson, por la tradición fundadora del movimiento obrero inglés, de fines del siglo XVIII y principios del XX. Una variopinta tradición que aunaba radicalismo político, disidencia religiosa y

⁵⁹ Thompson, Edward, P., "Custom and Culture", *Customs...*, op. cit., p. 7.

⁶⁰ Cf. Thompson, Edward, P., "Patricians and Plebs", *Customs...*, op. cit., p. 72.

⁶¹ Cf. Thompson, Edward, P., *The Making...*, op. cit., p. 55-16.

composición social plebeya, pero que solamente llegó a brotar bajo la esperanza que despertaron las revoluciones norteamericana y francesa. También reconoce que esta tradición tenía un componente conservador y reaccionario. El metodismo, que fue la fracción religiosa que más iba a influir el futuro movimiento obrero, contenía elementos contradictorios, por un lado, daba un lugar a los sectores plebeyos, los pobres y las clases trabajadoras, en la forma de predicadores y otros cargos locales, les enseñaba a leer y les daba una identidad, y sobre todo un entrenamiento (experiencia) en la expresión oral y la organización. Había un aprendizaje utilizable, a pesar de que sería contradictorio en otros planos.

Al mismo tiempo, el metodismo, que en su cúpula era servil al poder, sirvió tanto como una forma de bloqueo para las ideas radicales, sobre todo durante la década de 1790, como, al mismo tiempo, ayudó a incrementar la confianza en sí misma de la población obrera y la dotó de la capacidad de organización (colectas, reuniones periódicas, intercambio de correspondencia y literatura entre diversas organizaciones, etc.). Para testimoniar esto Edward P. Thompson se vale de una multiplicidad de fuentes, desde memorias y diarios, hasta correspondencia, folletos y testimonios provenientes de la literatura u obras de teatro.

Sin embargo, este tipo de experiencia-como-aprendizaje no se refiere a un conocimiento por medio de la razón, a una verdad lógica o científica. En este sentido hay una no coincidencia entre la experiencia y las verdades de la razón, o, lo que es lo mismo, se postula la validez contextual de ciertos aprendizajes de la experiencia. Tal es el caso del resurgir del milenarismo en la segunda mitad del siglo XVIII. Discutiendo contra aquellos que analizan esta corriente como un súbito estallido de locura colectiva, Edward P. Thompson sostiene, en cambio, que esto puede ser leído en términos de experiencia. Para éste, la imagen contenida en el milenarismo, es una forma en que sectores minoritarios han articulado sus experiencias y proyectado sus aspiraciones.

“Lo que no debemos hacer confundir los puros ‘delirios’ y las aberraciones fanáticas con la imaginería (*imagery*) –de Babilonia y del exilio egipcio, de la Ciudad Celestial y la disputa con Satán- en la cual grupos minoritarios han articulado sus experiencias y han proyectado sus aspiraciones durante cientos de años. Además, la extravagante imaginería que determinados grupos han utilizado no siempre revela sus motivaciones objetivas ni sus asunciones efectivas. Este es un problema difícil; cuando hablamos de ‘imaginería’ queremos decir mucho más que las figuras del lenguaje con las que se ‘vistieron’ (*clothed*) ulteriores motivos. La imaginería es, en sí misma, una prueba de poderosas motivaciones subjetivas, completamente ‘real’ como su objeto, completamente efectiva, como vemos repetidamente en la historia del puritanismo, en su agencia histórica. Es un signo de cómo los hombre sentían y

tenían esperanza, como amaban y odiaban, y cómo conservaban determinados valores en la propia textura de su lenguaje. Pero el hecho de que su rica imaginación apunte a veces hacia metas que son claramente ilusorias no significa que podamos concluir a la ligera que indica un ‘sentido de la realidad crónicamente deteriorado’”⁶²

Queda establecida así cierta distancia entre experiencia y verdad, de modo que una imagen ilusoria puede articular una experiencia, aunque ésta no sea verdadera. No se trata de que sea ideología, falsa conciencia, sino de que es un tipo de conciencia que da cabida a aspiraciones y las vuelve efectivas, las vehiculiza como agencia, una forma de articular –en lenguaje– valores y sentimientos. Opera así cierta inversión, la experiencia, ahora finalmente articulada como una forma de conciencia discursiva, imaginación, parece alejarse definitivamente de la objetividad de las relaciones sociales.

Para las clases populares de los siglos XVII y XVIII las formas más comunes de educación eran el sermón dominical y el acceso a una muy limitada literatura religiosa. Entre esta experiencia social y estas imágenes o mundo simbólico, indica Edward P. Thompson, se producía un diálogo continuo. El vocabulario religioso no sólo era el que más conocían los líderes de la primera época de la clase obrera inglesa, aprendido de su experiencia religiosa, sino que era el único que entendían la mayor parte de los ingleses de la época. La ‘libertad de conciencia’, lo único que heredaron los sectores populares ingleses de la época de la *Commonwealth*, hacia mediados y fines de 1700 tuvo sus espacios específicos: el templo, la taberna y el hogar. La disidencia religiosa de Londres y el sur inglés fue parte de las tradiciones que abrevaron en la formación de la clase obrera inglesa. Esto no es, sin embargo, un fenómeno homogéneo porque, por ejemplo, esa misma tradición fue también patronal en los distritos industriales del norte.

Este tipo de aprendizaje, producto de la experiencia social, esa sabiduría común, no se puede tratar como una falsa conciencia. Al contrario, sería una forma de conciencia que da cabida a aspiraciones y las torna efectivas, como acciones, es una forma de expresar valores y sentimientos comunes. Una forma familiar y contigua a las formas culturales de los siglos XVII y XVIII, básicamente religiosas. Sin embargo esta distancia entre experiencia y verdad no se agota en las formas religiosas, sino que también remite a formas de conciencia obreras, a lo que los obreros sentían, más allá de la justeza de sus afirmaciones, en términos de verdad.

Tal es el caso cuando Edward P. Thompson comenta algunos fragmentos del periódico obrero *The Black Dwarf*, que apareció 1817 y 1819, el cual trae a colación para dar cuenta de la experiencia de explotación durante la Revolución industrial.⁶³ Le interesa destacar como el industrialismo era percibido como una amenaza, tanto por los

⁶² Idem, p. 49. Las comillas simples son del original.

⁶³ Cf. Idem, p. 189-212.

efectos que tenía sobre los trabajadores, como por la alteración de la distribución de la riqueza entre los propios sectores propietarios, especialmente los terratenientes, que veían como la tierra dejaba de ser la base social de la riqueza. El sistema fabril, que incluía la nueva energía a vapor, y las masas obreras, desconocidas hasta entonces, eran la novedad indiscutible. Los segundos se veían como una consecuencia directa de los primeros.

Esta relación de consecuencia era percibida hasta tal punto que Edward P. Thompson plantea que en este periodo se veía a los instrumentos físicos de la producción dando forma, de manera directa y compulsiva, a las nuevas relaciones sociales, a las nuevas instituciones y formas culturales.

Había un profundo sentido de cambio que, hasta cierto punto, se veía corroborado en los ciclos de los enfrentamientos de los trabajadores: en 1811-13 la crisis ludista; en 1817 el levantamiento armado de Pentridge, en el Derbyshire; en 1819 la masacre de Peterloo; durante toda la década de 1820, actividad tradeunionista, owenismo, periodismo radical, movimiento por las diez horas; la crisis revolucionaria 1831-1832, marcada por el debate alrededor de la *Reform Bill*; y el movimiento cartista que tuvo su apogeo entre 1838 y 1858. Todo a una escala mucho mayor que la de la década de 1790. Una sociedad que cambió radicalmente. Edward P. Thompson quiere polemizar, asimismo, con la identificación lineal entre movimiento obrero y obrero fabril, especialmente textil. Apelando, en cambio, a la confluencia de una diversidad de experiencias en el proceso de la formación de la clase y su conciencia.⁶⁴

Para este, la formación de la clase obrera es un hecho tanto de la historia política y económica, como cultural. Las nuevas relaciones de producción y las nuevas condiciones de trabajo fueron impuestas sobre el 'inglés libre por nacimiento' y no sobre una materia prima amorfa, fueron impuestas pero sobre lo moldeado por los metodistas, Thomas Paine y una tradición que se remonta hasta el siglo XVII con John Bunyan. De ahí que la clase obrera se hizo a sí misma en la misma medida que otros la hicieron.

Edward P. Thompson quiere diferenciarse de la 'nueva ortodoxia', sociológica y más anclada en una 'historia empirista', atada a los datos económicos, que desde una postura 'anticatastrofista' se aleja de las relaciones sociales y las formas culturales producidas durante la Revolución industrial. Entendiendo el período como uno de desequilibrio económico, intensa miseria y explotación, representación política y agitación popular. En su perspectiva, los tres procesos más importantes de período, a saber, el boom demográfico, la Revolución Industrial y la contra-revolución política, contribuían a la transparencia del proceso de explotación y a la cohesión cultural y social de los explotados. Lo catastrófico estaba en la combinación de opresión política

⁶⁴ Cf. Idem, p. 194.

y explotación económica. “La mayor parte de los trabajadores sintieron la crucial experiencia de la Revolución Industrial en términos de cambio en la naturaleza y la intensidad de la explotación.”⁶⁵

Para sostener ello se apoya en los propios testimonios de los obreros, por ejemplo, en el impresionante anónimo aparecido en el periódico obrero *The Black Dwarf* en 1818. Allí, en una nota firmada anónimamente por un ‘oficial hilandero de algodón’, se da cuenta del punto en el que se encontraba la conciencia de los sectores de trabajadores, una palpable conciencia de clase, de la distancia radical que lo separa de sus patrones. Distancia en riqueza pero también en cultura y formas de pensar. Y, al mismo tiempo, de cómo sus patrones se distancian colectivamente de él mismo y sus compañeros.

“No es necesario que nos preocupemos por la solidez de todos sus juicios. Lo que hace esta declaración es detallar, una detrás de otra, las injusticias sentidas por los trabajadores como cambios en el carácter de la explotación capitalista: la ascensión de una clase patronal que no tenían autoridad tradicional ni obligaciones; la creciente distancia entre el patrono y el hombre; la transparencia (*transparency*) de la explotación con el origen de su nueva riqueza y poder; la pérdida de su estatus y sobre toda la pérdida de su independencia, su reducción a la dependencia total con respecto a los instrumentos de producción del patrón; la parcialidad de la ley; la desarticulación de la economía familiar tradicional; la disciplina, la monotonía, las horas y las condiciones de trabajo; la pérdida de tiempo libre y de actividades recreativas; la reducción del hombre a la categoría de ‘instrumento’.”⁶⁶

Lo que los obreros sentían, más allá de la justeza de todas sus afirmaciones, y la intensidad del sentimiento no sólo versaba sobre los temas incluidos en el coste de vida sino también implicaban cuestiones de valores y tradiciones. Con ello Edward P. Thompson quiere evitar la fragmentación, la pérdida de la visión sobre la totalidad del proceso, eludiendo la dimensión de la agencia humana y olvidando el contexto de las relaciones de clase. Se trata de cuestionar el por qué operan como operan las relaciones sociales, es decir, las relaciones humanas.⁶⁷

Como se puede apreciar, esta concepción de la experiencia-como-aprendizaje reproduce continuamente una dualidad. Por un lado se asimila la experiencia como aprendizaje a lo heredado, por el otro, como reacción en el sentimiento y la conciencia frente a los acontecimientos históricos. La pregunta clave, entonces, es ¿dónde queda su vínculo con las relaciones sociales?

⁶⁵ Idem, p. 198.

⁶⁶ Idem, p. 202.

⁶⁷ Cf. Thompson, Edward, P., *The Making...*, p. 311 y *Customs...*, op. cit., p. 7 y 72, respectivamente.

Al mismo tiempo esa experiencia como aprendizaje tiene una continuidad en el tiempo y esta difundida en las prácticas, tiene una dimensión temporal en tanto es un atributo tanto de las generaciones como de las instituciones. Se constituye así en una escuela de experiencia, por lo cual este tipo de experiencia y el aprendizaje que está a ella asociado es transgeneracional e intersubjetiva. En tanto es aprendizaje lo es fundamentalmente de normas y valores, lo que la acerca al plano de la conciencia, con el importante matiz de que se trata de las normas y valores tal y como están siendo vividos.

También la experiencia como aprendizaje, en tanto se aproxima a las formas de conciencia, se articula como una especie de sabiduría (*wisdom*) de la comunidad que es tanto intergeneracional como intracomunitaria. Es una especie de transmisión de habilidades socialmente válidas. Sin embargo esta validez es una validez limitada de la experiencia, una verdad del sentimiento y una habilidad social. El ejemplo capital es el metodismo que educó a las generaciones obreras no sólo para atarlas a la nueva disciplina capitalista sino que, al mismo tiempo, les ofreció habilidades y valores que les resultaron ulteriormente valiosos para revelarse contra esa misma disciplina. Ejemplo que hay que agradecerle a Edward P. Thompson más allá de toda dualidad de la experiencia.

Otro ejemplo igualmente valioso, es el de los movimientos milenaristas que, contradictoriamente, sirvieron como vehículo para expresar determinadas visiones (¿utópicas?) del mundo social. Y aquí, finalmente, la duplicidad se vuelve aporética, en la medida que este aprendizaje es también concebido como una forma de articulación de la experiencia, pero en la forma paradójica de la imagería (*imagery*) como forma de expresión y proyección de determinadas aspiraciones sociales. Como una forma de real y efectiva de articular la agencia de estos sectores. De expresar y dar cuenta de sus motivaciones subjetivas.

El emergente no puede ser otro que la pregunta: ¿Cómo es posible incluir esta imagería, en tanto remite a la experiencia como aprendizaje, en el plano de las relaciones sociales? Resulta difícil de pensar sin desdibujar completamente el conjunto de coordenadas intelectuales en el cual se formularon tales categorías. Lo cual es independientemente del aporte de Edward P. Thompson, en tanto identifica que el vocabulario religioso era el único del que disponían los sectores populares y que mismo les permitió expresar unas determinadas expectativas sociales, en un determinado entramado institucional y en unos específicos espacios de autonomía.

El siguiente desplazamiento del sentido de la experiencia que se encuentra en Edward P. Thompson, parte de ese énfasis en la experiencia como respuesta emocional que ya estaba incluido en la idea de experiencia como aprendizaje.

3.2. EL SENTIMIENTO COMO RESPUESTA A LA EXPERIENCIA

Un segundo desplazamiento de la noción de experiencia es el que ubica a las emociones y los sentimientos como reacción y respuesta a aquella ¿Respuesta a qué experiencia? Por ejemplo al industrialismo, pero entendido este como una modificación global en el modo de vida. Así, para Edward P. Thompson todas las observaciones del período, sean cuales fueran las inclinaciones políticas de quiénes las formulan, sean cuales fueras las formas en que se expresan (diario de viajeros o magistrados, observadores sociales y un larguísimo etcétera), encuentran y formulan una relación entre la revolución industrial y la nueva clase obrera, e invariablemente dan cuenta de un profundo sentido de cambio.⁶⁸

El clásico que más importante en esta formulación es el ludismo, el cual es visto como una erupción violenta de sentimientos, una percepción de que la destrucción del antiguo modo de vida no fue progresiva en ningún sentido. De modo que el ludismo debería ser comprendido en el contexto de la tradición ilegal que va de los primeros años del 1800 hasta por lo menos quince años después. El siglo XIX comenzó con una seguidilla de motines de subsistencia, motivados por el alza de precios que tuvo lugar durante los bloqueos franceses. A pesar de la espontaneidad, Edward P. Thompson infiere algún grado de organización a partir de la circulación de hojas impresas. Escaramuzas aquí, rebeliones locales allá, un cambio en las actitudes populares, a nivel de las respuestas subpolíticas de las masas.⁶⁹

El norte industrial y el West Riding eran las zonas conflictivas y las reuniones públicas se llamaban cada vez con mayor frecuencia para quejarse de la carestía de la vida y el aumento de los impuestos. Sin embargo la entrada en vigencia de nuevas leyes represivas motivaba el resurgir de la actividad clandestina. Reuniones secretas, la mayoría nocturnas, se organizaban en distintos distritos. Edward P. Thompson recolecta una cantidad de pruebas, independientes unas de otras, que le permiten afirmar que efectivamente existía algún tipo de organización clandestina que buscaba transformar el descontento por los precios en acciones más políticas, revolucionarias.

Un ejemplo de ello puede ser la llamada conspiración de Edward Despard, que terminó con su juicio y posterior decapitación, junto a seis de sus camaradas, todos militares, en el invierno de 1803. Este ex coronel irlandés, con servicios en las Indias Occidentales, antiguo compañero del mismísimo Almirante Nelson, ex miembro de la Sociedad de Correspondencia de Londres, había sido desplazado de la carrera militar y se había unido con toda vocación a la causa de Irlanda, y desde ésta causa, a las de los radicales de la década de 1790. Cosa que se llegó a probar en algunos informes que lo ubicaban en el centro de la organización radical, militar y clandestina del Londres

⁶⁸ Cf. Thompson, Edward P., *The Making...*, op. cit., p. 191.

⁶⁹ Cf. Idem, p. 473.

revolucionario. Siempre en compañía de soldados, obreros e irlandeses, reunido en oscuras tabernas, parece haber estado organizando efectivamente algún tipo de conspiración jacobina.

Una de las características del período que va desde 1798 a 1820 es la generalización del espionaje estatal dentro de los sectores populares. El problema, alerta Edward P. Thompson, es que es muy difícil distinguir el agente provocador del espía. De forma que las conspiraciones denunciadas y las descubiertas por el gobierno podían ser efectivamente el resultado, directo o indirecto, de su propia acción. Al mismo tiempo, el recrudecimiento de la represión obligaba, cada vez más, a que cualquier forma de descontento asumiera formas clandestinas.

Otra característica es la existencia de dos culturas, una cultura obrera, popular, de solidaridades entre los trabajadores y contra los patrones, pero también una cultura patricia, gubernamental, oficial, las cuales eran completamente ajenas una a la otra. El mundo de los espías, informantes y provocadores, hasta cierto punto, se encargaba de hacer inteligible el mundo obrero. Aunque lo hacía, claro, distorsionado por sus propios intereses y por quiénes los empleaban: los sectores de la aristocracia regional encargada de los gobiernos locales o bien las autoridades nacionales. El movimiento ludista, dentro de las tradiciones clandestinas, tenía la particularidad de que no era una tradición política, que era más fácil de infiltrar por agentes, sino que era una tradición industrial.

La tradición ilegal, indica Edward P. Thompson, incluyendo al ludismo, no era un movimiento centralizado. El jacobinismo se había esparcido de una manera difusa y amplia entre las comunidades obreras de base, arraigando profundamente en las *Trade Unions*, las cuales eran ilegales desde la sanción de las *Combination Acts* de 1799 y 1800. Radicalismo político y organización industrial eran movimientos simétricos hasta mediados de siglo XIX, unificados por la persecución del estado. Las situaciones variaban mucho en relación a las regiones y los oficios, pero a medida que más alejado de Londres y más industrializada estaba la producción, más severas eran las condiciones.

En este contexto la clandestinidad era no sólo la única forma de organización posible, sino que a partir de ella se forjó el carácter militante (ceremonias, juramentos, etc.) de las primeras generaciones de trabajadores industriales. La ilegalidad de la organización determinaba, en gran parte, la ilegalidad de los medios de protesta: el hostigamiento, la golpiza de esquirols y soplones, la indirecta, el boicot y también, aunque más raramente, el asesinato.

Tanto la tradición de las organizaciones políticas clandestinas como la del sindicalismo ilegal se encuentran en el trasfondo del fenómeno ludista en los años de su apogeo, entre 1811 y 1817, en tres distritos ingleses: el West Riding, Lancashire y Nottingham.

Se trataba de trabajadores semiartesanos, muchas veces domiciliarios o con un grado importante de independencia, bastante favorecidos al menos, cuyos empleos estaban directamente amenazados por la introducción de la maquinaria industrial y la abolición, en 1809, de la legislación que los protegía. Desde este punto de vista, el ludismo puede ser tematizado, en su surgimiento, como el resultado de la revocación de la legislación paternalista y como el resultado de las consecuencias de la imposición de la economía del libre mercado sobre los obreros. Una destrucción, es cierto, que se remontaba a los siglos XIV y XV, pero que se extremó durante todo el siglo XVIII.

Para Edward P. Thompson este conjunto de normas, a pesar de no ser otra cosa que ideales, expresaban mucho de aquello que los trabajadores de estos oficios pensaban que debería ser la práctica efectiva de los mismos. Ideales que estaban vivos como sanciones y costumbres comunitarias, cargadas, muchas veces, de un tono nostálgico. El cambio, además de profundo, fue brusco. En apenas una decena de años se reconfiguró completamente la legislación que regulaba las relaciones laborales dentro de los oficios y de los trabajadores con sus patrones. Sus pedidos se encontraban con la resistencia de los defensores del orden, pero también con la de los defensores del libre comercio.

“Los trabajadores tenían la sensación de que los vínculos, ideales sin embargo, que los unían a resto de la comunidad con obligaciones y deberes recíprocos estaban rompiéndose uno tras otro. Les estaban empujando más allá de sus límites. El agravio lo sentían de forma más amarga aquellos que, como los tejedores y los calceteros, sentían que su estatus como artesanos estaba siendo socavandos.”⁷⁰

El hecho de que los afectados por la introducción del sistema fabril no fueran sólo determinados grupos de trabajadores sino que también se vieran afectados amplios sectores artesanos y de pequeños patrones implicó que el ludismo tuviera un considerable apoyo en algunas zonas como las Midlands y el West Riding. La importancia de la pérdida debe ser ponderada, indica Edward P. Thompson, de acuerdo a aquello que estaban poniendo en juego, su vida, su libertad y el sistema de valores que los respaldaba. El industrialismo, en tal sentido, era una afronta a los sentimientos de estos trabajadores, algo más que una cuestión económica.

“Para la comunidad, un modo de vida se estaba poniendo en vilo, y, por lo tanto, debemos ver la oposición de los tundidores a las máquinas determinada como algo más que un grupo particular de obreros calificados que defendían su forma de sustento. Esas maquinas simbolizaban los abusos del sistema de fábrica.”⁷¹

⁷⁰ Idem, p. 546.

⁷¹ Idem, p. 548.

Un sentimiento que daba legitimidad y protección a los ludistas. Lejos de la imagen reaccionaria y conservadora que concibe a los ludistas como unos forajidos que destruían maquinas ciegamente, para Edward P. Thompson, el conflicto giraba alrededor de la libertad de los capitalistas para destruir las tradiciones de los oficios, de modo que las nuevas prácticas se llegaron a considerar ilegales e inmorales porque atentaban contra la tradición del precio justo y el salario adecuado. La libertad de mercado no era vista, en modo alguno, como algo natural, sino como una brutal y arbitraria imposición: “Desde este aspecto, entonces, el Ludismo puede considerarse como una erupción violenta de sentimientos contra el capitalismo industrial desenfrenado, que se remontaba a un código paternalista anticuado, y sancionado por las tradiciones de la comunidad obrera.”⁷² Una experiencia, el industrialismo, y una respuesta al mismo. No se trata de una valoración racional, mediata o inmediata, acerca de los beneficios del sistema fabril, sino de la valoración de sus consecuencias al corto plazo: su desaparición o, en el mejor de los casos, su radical modificación, con un consiguiente y asegurado perjuicio.

De modo que el ludismo constituiría uno de los episodios más angustiosos de la Revolución Industrial, al decir de Edward P. Thompson, que de ninguna manera puede ser valorado como progresivo, o reaccionario, conforme a alguna valoración o doctrina posterior. Al contrario, hay que reconocer el contexto inmediato de la desaparición de estas condiciones de producción y la consiguiente degradación, por los treinta o cuarenta años siguientes, de las condiciones de vida de amplias capas de trabajadores manuales.

Así, el ludismo es definido como un conflicto de transición, con una mirada hacia atrás, hacia las costumbres y la legislación paternalista ya extintas, pero también hacia adelante, llamando la atención sobre demandas que tendrían una larga historia en el movimiento obrero, salario mínimo, trabajo infantil y femenino, mecanismos justos de arbitraje, cierto control sobre la calidad de la producción y el derecho a la organización. Una política y una moral alternativas al libre mercado.

Otro ejemplo de este desplazamiento de experiencia-como-respuesta es cuando Edward P. Thompson revisa los alcances de su propuesta de una economía moral de la multitud. En ese contexto es importante las relaciones que establece entre lo que él llama *mentalité*, o cultura política, experiencia, en el sentido de experiencia colectiva, como puede ser el hambre o las privaciones económicas extremas, y la acción directa como respuesta (*response*).

“El motín es también la respuesta que un grupo, comunidad o clase da a una crisis; no está dentro del poder de unos individuos amotinarse. No necesita ser la única, o la más obvia, forma de acción colectiva -puede haber alternativas

⁷² Idem, p. 550.

tales como las peticiones en masa a las autoridades, ayuno, sacrificios y plegarias; recorridos por las casas de los ricos; o la migración de poblados enteros.”⁷³

Aquí la propuesta de una historia desde abajo aparece opuesta a una historia de las ideas, una historia desde abajo que busca ver como las ideas se encarnaron en acciones, en sujetos. En este sentido, la idea de experiencia como respuesta, o una acción asociada a una experiencia, debe tal vez pensarse en términos de una acción unida a una emoción, a un sentimiento moral. Tal es el sentido de una definición de economía moral que implica la unidad de creencias y prácticas vinculadas a la comercialización de alimentos en situaciones de privación económica.

“No es sólo que hay un conjunto identificable de creencias, usos y formas asociadas con la comercialización de alimentos en tiempos de escasez, a las cuales conviene unir bajo un término común, sino que las emociones profundas movidas por la escasez, los reclamos hechos por la multitud a las autoridades durante la crisis, la indignación que provocaban las especulaciones que amenazaban la vida, imponían una carga moral a la protesta. Todo esto, tomado conjuntamente, es lo que entiendo por economía moral.”⁷⁴

La unidad de normas heredadas o aprendidas y prácticas como respuesta a una situación es lo que articula la unidad de una experiencia. Desde este punto de vista el concepto de experiencia de Edward P. Thompson suma una dimensión de acción a la respuesta emocional o moral.

Economía moral, comunidad y experiencia común de la nueva economía de libre mercado son todos aspectos del mismo proceso histórico. Edward P. Thompson concibe a la economía moral como un respuesta de la comunidad frente a la experiencia común del libre mercado, es más, la comunidad misma era una autoafirmación de lazos sociales que emergía con fuerza como parte de esta respuesta, economía moral y comunidad (local) no deben pensarse separadamente, ambas son parte de la respuesta a la experiencia común de la nueva economía industrial y de libre mercado.

“No hay otro término que pueda ofrecerse para describir el modo en que, en las comunidades campesinas y en las primitivas comunidades industriales, muchas relaciones ‘económicas’ eran reguladas de acuerdo a normas no monetarias. Estas existen como un tejido de costumbres y usos hasta que se ven amenazadas por racionalizaciones monetarias y se vuelven conscientes de sí mismas *como* ‘economía moral’. En este sentido, la economía moral llega ser invocada como resistencia a la economía de ‘libre mercado’. (...) Las

⁷³ Thompson, Edward, P., “The Moral Economy Reviewed”, *Custom...*, op. cit., p. 263.

⁷⁴ *Idem*, p. 337-38.

racionalizaciones o 'modernizaciones' del mercado capitalista dañaban las normas de la comunidad y llamaban a la creación de un antagonista 'moral'." ⁷⁵

El énfasis en las prácticas de resistencia: la burla, la truculencia, la ironía, pequeños actos de desobediencia, el disimulo, la incredulidad y la persistencia. Y es justamente esa dimensión del trato cotidiano la que la articula como experiencia. En tal sentido, esta modalidad de la experiencia, muy cercana a las prácticas, las acciones, ya no encaja en la forma primaria de la experiencia, que ubicaba esta junto a las relaciones sociales, opuesta a la conciencia.

Repasando, la noción de sentimiento como reacción a una experiencia es la forma en que Edward P. Thompson intenta dar cuenta de la respuesta emocional frente a un acontecimiento, donde la revolución industrial es el ejemplo clásico. Por medio de esta articulación es que el sentimiento de agravio frente al industrialismo sería pensado no como una reacción singular sino como una respuesta global ante un cambio que alteraba y finalmente ponía en cuestión el conjunto del modo de vida.

Este sentimiento de agravio funcionaría como una forma legitimadora de las distintas formas de acción directa y violencia social (ludismo). Finalmente, en la noción de respuesta emocional se articula tanto la noción de experiencia como aprendizaje o costumbre, que aparece en la forma de *mentalité* o cultura política, una experiencia colectiva (hambre o carestía de la vida, en el caso de la 'economía moral', o una subversión general del modo de vida, en el caso del industrialismo) y una respuesta colectiva, la acción directa y la violencia. En su articulación tripartida este desplazamiento conceptual evocaría positivamente la capacidad heurística de la experiencia para captar la historia como proceso, agrupando en una dimensión unitaria aquello que parece en principio disociado, la dimensión enteramente subjetiva de lo emocional y la dimensión enteramente objetiva de lo social. Tensiona, entonces, la formulación original de Edward P. Thompson que ubicaba a la experiencia enteramente dentro del plano de las relaciones sociales. Formulación que, como se ha visto, ha sido subsecuentemente desplazada.

3.3. EXPERIENCIA COMO EXPERIENCIA VIVIDA

Para comprender la cambiante distancia que Edward P. Thompson establece entre experiencia y conciencia se deba introducir la noción de experiencia como experiencia vivida. Tal es el caso cuando se ocupa del debate en torno a los niveles de vida en los comienzos de la industrialización, allí afirma que la modificación de la dieta, centralmente la introducción de la papa como componente central de ésta, fue vivido como una degradación de las condiciones de vida.

⁷⁵ Idem, p. 340.

“La historia de los tejedores de telar manual incide en multitud de puntos a la cuestión general de los niveles de vida durante la Revolución industrial. En sus primeras etapas parece proporcionar pruebas al lado ‘optimista’: las hilanderías son multiplicadores que atraen a miles de trabajadores a domicilio y aumentan sus niveles de vida. Pero a medida que sus niveles de vida aumentan, su posición social y sus defensas bajan; y desde 1800 a 1840 el balance es casi invariablemente ‘pesimista’. Si vamos a evaluar los niveles de vida de esos años, no en términos ‘futuristas’, sino en los términos de las generaciones vivas que los experimentaron, entonces debemos ver a los tejedores como un grupo que no sólo no ‘compartió los beneficios’ del progreso económico, sino que sufrió un drástica declive. Dado que las textiles fueron la materia prima industrial de la Revolución industrial, y puesto que había muchos más adultos involucrados en las ramas del tejido que en las del hilado, esta parecía ser una forma tan válida de describir la experiencia de esos años como cualquier otra. La narración (*story*) tradicional, quizá debido a cuestiones de estilo dramático, fija la atención sobre el multiplicador (la mule, la fábrica y el vapor): nosotros hemos observado a la gente que se multiplicó.”⁷⁶

Así la experiencia vivida es vinculada radicalmente a los sentimientos, transformándose en una herramienta clave para oponerse a una historia serial, estadística, que borra a los hombres y mujeres y sus realidades. Para Edward P. Thompson describir una experiencia es recuperar la experiencia vivida, recuperar los términos, los vocabularios, en los cuales las generaciones vivas experimentaron un pasado específico.

Funciona así, por ejemplo, cuando concluye su tematización del ludismo, donde vuelve sobre la controversia alrededor de los niveles de vida. Lo primero es la delimitación de que la palabra nivel implica tanto algún tipo de juicio de valor como cuestiones de hecho. Esto conlleva una cuestión historiográfica y metodológica, ¿los valores son imponderables? Edward P. Thompson espera haber mostrado, por medio de su utilización de fuentes literarias, y no cuantitativas, que esto no es así. Los valores son importantes en dos sentidos.

Primero, interesa saber cuáles eran efectivamente los valores que tenían las personas que vivieron durante la Revolución industrial. En tal sentido, es importante delimitar que los modos de producción conforman tipos de comunidad específicas, formas de vida características. En segundo término, en cuanto a la Revolución industrial, es la cuestión de la implicación del observador, del historiador, que es parte vital de sus consecuencias, de sus resultados. Previenen de esa implicación, tanto la crítica romántica del industrialismo, como la resistencia de las propias comunidades.

⁷⁶ Thompson, Edward, P., *The Making...*, op. cit., 310-11.

Hechas esas salvedades, puede el historiador, entendiendo que al ver cómo se desarrolla esta experiencia, se está viendo el desarrollo de la propia sociedad en la que se está inmerso, aproximarse a la cuestión de la cualidad de la vida durante el período.

“Cualquier evaluación de la calidad de vida debe implicar una evaluación de la completa experiencia de vida, de las múltiples satisfacciones o privaciones, tanto culturales como materiales, de la población tratadas. Desde este punto de vista, la vieja visión ‘catastrófica’ de la Revolución industrial debe aceptarse a pesar de todo. Durante los años que van de 1780 a 1840, la población británica sufrió una experiencia de empobrecimiento, incluso si se es posible demostrar que una pequeña mejora estadística de las condiciones materiales.”⁷⁷

Aquí devuelta hay que tomar nota de que la experiencia se aleja del plano de la materialidad y se acerca a lo que en un principio se había ubicado en el plano de la conciencia. En su dimensión de la experiencia como experiencia-de-vida o como experiencia vivida es una forma específica de conciencia que da cuenta de manera particular de las experiencias comunes que le acaecen a una generación o a una comunidad. La experiencia de vida, entonces, intentaría captar no sólo lo material sino también lo cultural, es decir, una dimensión valorativa.

Otra versión de la experiencia como vivencia es cuando esta es opuesta a una versión de la historia ‘desde arriba’. Tal es el caso de los cercamientos que fueron experimentados de manera catastrófica por la cultura popular consuetudinaria.

“... incluso donde las formas comunales del pueblo no cercado (*unenclosed village*) eran sólo un cascarrón vacío, la forma misma no carece de importancia. La forma sancionaba la costumbre, aquél *habitus*, o campo de juego y posibilidad, en el cual los intereses sabían coexistir y afirmarse. Y reproducían una tradición oral, una conciencia consuetudinaria, en la cual los derechos se defendían como ‘nuestros’ en lugar de como ‘míos’ o ‘tuyos’. Claramente esto no era un espíritu comunista generoso y universalista. El ‘cielo amplio y común de la naturaleza’ es también ‘el cielo circundante’: la conciencia limitada, circular, celosamente posesiva de la parroquia. La economía comunal era local y exclusiva: si los derechos de Weldon eran ‘los nuestros’, entonces había que mantener fuera a los hombres y las mujeres de Brigstock.* Aquellos que ‘perteneían’ a la Parroquia conservaban un sentido de que la ‘poseían’ y tenían voz y voto en su ordenamiento. En este sentido, el cercamiento (*enclosure*), tal y como llegó a cada pueblo, fue experimentado como catastrófico para la cultura consuetudinaria. En el espacio de uno o dos años el

⁷⁷ Thompson, Edward, P., *The Making...*, op. cit., p. 444-45.

* Ambas localidades quedaban en el Northamptonshire y eran vecinas.

mundo de los trabajadores agrícolas se redujo de pronto y de ser ‘nuestra’ Parroquia pasó a ser un *cottage* que podía no ser suyo...”⁷⁸

Esta experiencia como vivencia es también una cierta forma de conciencia. La conciencia de un cambio radical, de una pérdida de posición y en tal sentido se ubica en una posición compleja, alejada de las relaciones sociales. Una experiencia como vivencia, catastrófica en este caso, que aparece incluso como experiencia individual o como sentir. Tal es el caso del poema “The Lamentations of Round-Oak Waters” del poeta rural John Clare (1793-1864). Un poema que ubica al tiempo anterior a los cercamientos como un edén perdido, un espacio comunal compartido, sinónimo de libertad perdida.

“Este [poema] transmite su sentido de pertenecer, desde la niñez –quizá especialmente en la niñez- a un espacio comunal compartido y ‘libre’, un espacio que con el cercamiento se achica dentro de los límites de la propiedad privada cercada.

No tenemos que solicitar otras pruebas que apoyen lo que John Clare dice, toda vez que sus poemas *son* prueba de una conciencia consuetudinaria atormentada. Si Clare se hizo conocido como un poeta de lo local, esto también es parte de la conciencia consuetudinaria. Hay un conjunto de normas y prácticas consuetudinarias que van juntas. Hay una economía en la cual los intercambios de servicios y favores siguen siendo significativos, de la cual los rasgos regionales del paisaje son un recordatorio. Está el idioma local del dialecto –ilustrado de forma tan eficaz en los versos de Clare, el cual parece (engañosamente) ser un producto más ‘social’ que el inglés estándar-, dialecto que, en el siglo XVIII, se estaba convirtiendo, no en el medio del habla local o regional, sino del habla *plebeya* regional, y el cual es en sí mismo la señal de cierta clase de conciencia consuetudinaria.”⁷⁹

Aquí hay una experiencia singular, que rescata la semántica de algo sentido, y que es ofrecida como prueba de una conciencia, una conciencia particular que es la forma de expresión de una experiencia local. Así, la experiencia como lo vivido se va transformando en la experiencia como lo sentido, aproximando los significados de experiencia y sentimiento que, como se verá, será la forma en que Edward P. Thompson reformulará su concepción de la experiencia. Lo mismo sucede cuando analiza la economía moral de la multitud y plantea que el sentido de legitimidad que habilitaba la queja de los pobres se había deducido del modelo paternalista de dominación, un sentimiento de rencor que alimentaba la acción directa.⁸⁰ Sentimientos que encontraríamos, de manera un tanto directa, en los documentos

⁷⁸ Thompson, Edward, P., “Custom and Common Law”, *Customs...*, op. cit., p. 179.

⁷⁹ Idem, p. 181-82.

⁸⁰ Cf. Thompson, Edward, P., “The Moral Economy of the...”, *Customs...*, op. cit., p. 208-14.

usados por Edward P. Thompson, mayormente informes judiciales y oficiales, cartas personales u anónimas, folletos o periódicos, como así también hojas sueltas, baladas, proclamas e incluso epitafios. Una presencia efectiva y directa de la experiencia en el testimonio.

Sintetizando, para Edward P. Thompson el proyecto de una historia desde abajo implica el ejercicio de describir la experiencia, recuperar la experiencia vivida, que no es otra cosa que recuperar los términos y vocabularios, las expresiones emocionales, con los cuales las generaciones pasadas se vincularon con su presente. La experiencia presente, entonces, remitiría no sólo a las privaciones o satisfacciones materiales, sino y sobre todo a las formas en que estas son traducidas culturalmente. Lo social, lo objetivo, el resultado del proceso social que los sujetos no pueden controlar de manera voluntaria, es diferencialmente experimentado, valorado. En tal sentido, la experiencia vivida indicaría una especie de proceso comunitario y colectivo de valoración de procesos sociales, objetivos, materiales, que la comunidad no sólo no puede controlar sino que apenas puede nombrar.

La experiencia vivida existe, por así decirlo, también como sentir individual y, en tanto testimonio histórico, como rastro legado por el pasado, es evidencia, por si sólo, y de una forma casi inmanente para Edward P. Thompson, de un determinado tipo de conciencia (consuetudinaria, por caso). Una conciencia que tiene la capacidad de cristalizarse en un tipo de habla específico, en un lenguaje, el dialecto rural inglés de siglo XVIII por caso. Un sentido de experiencia, la experiencia vivida, que se desplaza hacia el testimonio.

3.4. EXPERIENCIA COMO TESTIMONIO

Esta dimensión de la experiencia como testimonio, que ya emergió en el apartado anterior, se caracteriza a partir de que para Edward P. Thompson hay ciertos testimonios que tienen un contenido de experiencia que se puede captar de manera directa, casi transparente. Para captar tal desplazamiento será útil volver a los argumentos de Edward P. Thompson en relación al metodismo y su duplicidad: religiosidad y radicalismo político, conservadurismo moral y educación. Tratando el resurgimiento metodista y la relativa sincronía entre radicalismo religioso y radicalismo político, como movimientos sucesivos y complementarios, trae a colación las memorias de Thomas Cooper:

“El propio relato de Thomas Cooper sobre su conversión en la década de 1820 puede tomarse como característico: ‘el ejemplo era extraordinariamente contagioso. Centeneras de personas de la ciudad [de Gainsborough] y de los alrededores empezaron a rezar por la santidad del corazón...’. Durante semanas él se sintió transfigurado, sobre un ‘cielo... en una tierra de santidad’.

Finalmente volvió a la tierra, perdió la paciencia con los niños de la escuela donde impartía clases y perdió su sentimiento de transfiguración:

‘La experiencia de una multitud de otros miembros de nuestra ciudad y de pueblos de los alrededores fue parecida a la mía. Y tal es la experiencia en todas las regiones de la conexión. Frecuentemente, lo que recibe el nombre de Resurgimiento empieza con alguno o varios intentos por conseguir la santidad. La cuestión enciende el deseo en otras personas... y algunas veces llena, durante varios meses, a toda una región de agitación entusiasta. Pero invariablemente empieza el declive...’

Cooper nos ofrece la experiencia. Pero en términos del proceso social podemos suponer que se daba algo similar a una oscilación, con el resurgimiento religioso en el polo negativo, y la política radical (teñida de milenarismo revolucionario) en el positivo.”⁸¹

La experiencia aparece aquí como algo casi transparente, como algo que se transmite de manera directa desde los testimonios. Adicionalmente emerge de este fragmento el problema de la propia forma en que el metodismo consideraba la conversión como una experiencia. No parece descaminado, en ese sentido, postular una apropiación acrítica o no reflexiva por parte de Edward P. Thompson del término que aparece en el propio testimonio: algo así como una legitimación cruzada, donde el testimonio legitima la categoría de análisis por medio de su utilización. El mismo Raymond Williams había indicado ya la proximidad entre este sentido de experiencia como vivencia, como testimonio directo, y el sentido que se le daba a la experiencia en el metodismo, por ejemplo, en las ‘reuniones de experiencia’.

Otro ejemplo de cómo Edward P. Thompson desplazó el tratamiento de la experiencia, emparentándola con una forma de testimonio directo, es cuando cita la descripción de la *fiesta del Obispo de Blaize* en Yorkshire, en 1825. Allí sostiene que este testimonio nos conduce directamente dentro de la experiencia capital de la Revolución Industrial, en la medida de que muestra el avance de la dignidad y conciencia política de los trabajadores. Luego de la detallada descripción de una bulliciosa y bien adornada procesión de clasificadores de lana, carboneros, cardadores, tintoreros, etc., encabezados simbólicamente por una imagen del *Obispo Blaize*, Edward P. Thompson sostiene: “Este pasaje, nos conduce desde la vieja perspectiva de ‘el Oficio’ hasta la dualidad de, por un lado, las organizaciones patronales, y las *trade unions*, por el otro; nos lleva al centro de la experiencia de la Revolución Industrial.”⁸²

⁸¹ Thompson, Edward, P., *The Making...*, op. cit., p. 390-91.

⁸² Idem, *The Making...*, op. cit., p. 426.

Esta forma de tematizar la experiencia, parece conducirlo a construir un relato de una presencia discontinua de la experiencia de los trabajadores, como si esta fuera omnipresente pero no siempre dejara sus huellas. Así sucede, por ejemplo, por medio de los testimonios de las cartas abiertas. Aunque no repare en el aspecto formal de las mismas, en el sentido de su novedad como forma cultural, si lo hace para enmarcar que diferentes y nuevos tipos de fuentes (literarias, cualitativas) expresaban nuevas formas de sensibilidad: tal es el caso del análisis de las diferencias gramaticales en las distintas cartas ludistas o análisis de la nueva prensa radical, la prensa satírica y la viñeta política que surgen entre 1780 y 1830. O el caso especial del *Political Register* de William Cobbet, que llegaría a funcionar como medio común para el intercambio de experiencias.⁸³ Aquí la relación entre testimonio y experiencia se ve mediada por cuestiones de estilo, de tono, de sensibilidad, hay así cierta relación entre las cuestiones propias de la escritura y la experiencia. Lo cual complica aun más el argumento en la medida que la experiencia se expresaría directamente en los testimonios. Pero a continuación lo relativiza describiendo su método historiográfico. Un esta tentado a concluir que su metodología choca con su teoría, en el sentido de que la primera efectivamente atiende a las cuestiones de la escritura y el lenguaje pero lo cual no tiene ninguna o nulas implicancias en su construcción teórica.⁸⁴

Esta transparencia de la experiencia a partir del testimonio, de la fuente, sea el carácter que ella tenga, pero especialmente del testimonio literario, cualitativo, emerge con claridad, por ejemplo, cuando Edward P. Thompson tematiza las acciones de los *Blacks* en los bosques ingleses en el siglo XVIII. Allí son las memorias de un clérigo y agricultor, Will Waterson, las que permiten reconstruir esa experiencia, que asume ahora la forma de un sentimiento rememorado:

“El sentimiento de injusticia de un campesino de Winkfield, que había vivido el episodio de los Negros, todavía se agita en un pasaje que anotó más de treinta años después. Tras denunciar la injusticia de las leyes forestales, seguía diciendo:

‘Nadie sufre más que aquellos que alimentan, y que, si estuviera en su poder, preservarían la caza. Pero si alguien que no hace ninguna de las cosas tiene en su poder una licencia para matar o destruir [una autorización del Juez en Eyre, nota de EPT], y yo, que hago ambas cosas, he padecido dificultades para tener una escopeta en casa: si un Guardabosque o un Guardián de Caza, que viste la librea de su patrón, puede ingresar en mis tierras, derribar mis cercas, pisotear mi maíz con impunidad, mientras yo, que soy el afectado, no me atrevo a dar a conocer que tengo un pájaro en mi casa, conozco tanto la indignación

⁸³ Cf. Thompson, Edward, P., *The Making...*, op. cit., p. 714-46.

⁸⁴ Cf. Idem, p. 748-53.

como la venganza, cosa que todo agricultor también conoce, al igual que yo; y ésta es la verdadera razón por la que los animales de caza son tan escasos en todos los bosques, y por la que, probablemente, algunas personas resueltas se toman la libertad de matar a los gamos, que son propiedad del Rey, y que por lo tanto bajo ningún concepto deberían ser molestados.'

La voz que habla es la del párroco y maestro de Winkfield, Will Waterson, ya septuagenario, y que fue tan lejos que prácticamente olvidó al clérigo mientras hablaba como agricultor. Es probable que jamás estemos más cerca como ahora de oír la voz de un Negro hablando en defensa propia."⁸⁵

En los desplazamientos tratados en este apartado la experiencia adquiere finalmente una transparencia casi completa cuando se asocia a un testimonio histórico, de modo que ha recorrido un largo y sinuoso camino desde aquella formulación original en la que se ubicaba del lado de las relaciones sociales. En esta inflexión Edward P. Thompson encuentra que la experiencia no necesita de tratamiento crítico alguno, se encuentra allí de manera directa, a disposición no sólo del historiador sino del lector.

Al mismo tiempo, la apelación permanente a la experiencia dentro del vocabulario metodista, el vocabulario que el propio Edward P. Thompson escoge como ejemplo de experiencia directa, hace suponer una especie de operación de legitimación cruzada. En la cual los testimonios se presentan a si mismo como experiencias, naturalizando el término que volvemos a encontrar en vocabulario categorial del historiador.

Por último este desplazamiento encuentra su propio límite al contrastar que el propio Edward P. Thompson introduce metodológicamente, pero no teóricamente, toda una serie de restricciones formales que permiten pensar, al contrario de la transparencia de la experiencia, su definitiva articulación en dispositivos formales y discursivos.

Con las contradicciones inherentes a este último desplazamiento de la experiencia se espera haber dado cuenta de las múltiples tensiones que cruzan el tratamiento de la experiencia por parte de Edward P. Thompson. Al tiempo que este desarrollaba su producción historiográfica se estaba produciendo un agrio debate dentro de las filas de los marxistas británicos en torno a los alcances de la recepción del marxismo estructuralista francés. Este era el marco último al que remitían los ataques de la nueva generación de la *New Left* hacia el término experiencia. Pelea en la que el propio Edward P. Thompson eligió participar activamente y en la cual escogió que la noción de experiencia sea un arma privilegiada. El próximo apartado está dedicado a tratar de reconstruir algunos de los argumentos allí vertidos y dar cuenta de cómo a partir del debate mismo Edward P. Thompson llegó a redefinir la noción experiencia.

⁸⁵ Thompson, Edward, P., *Whigs...*, op. cit., p. 63-64.

4. DEFENSA DE LA EXPERIENCIA

Con la publicación de *The Poverty of Theory* (1978) Edward P. Thompson va a asumir una defensa explícita de la experiencia. El blanco de sus ataques será la obra de Louis Althusser, pero en su polémica, ofrecerá la única versión sistemática sobre su concepción de la experiencia.

Desde la primera página del ensayo, queda claro tanto la tradición dentro de la que se da su disputa, el marxismo, como sus antagonistas, Althusser y sus defensores dentro de la *New Left* británica. Pero dentro de esta tradición, lo que le preocupa más son los ataques hacia el estatus epistemológico del conocimiento histórico que ha producido el marxismo, tanto a nivel teórico, el materialismo histórico, como a nivel historiográfico, la tradición de la que él mismo es una figura central. Incluso lo que le disgusta de este ataque es que el mismo viene desde la retaguardia, no desde la ideología burguesa, sino desde Louis Althusser, donde el materialismo histórico y sus avances en el conocimiento han sido tachados sin más de empiristas.

En esta propuesta, Edward P. Thompson entendería que los seres humanos quedan reducidos a determinaciones de la estructura y la producción del conocimiento histórico sería un sinsentido, dado que la historia 'real' sería incognoscible. El tono sarcástico de Edward P. Thompson es mucho más severo e irritado que la reconstrucción ofrecida aquí: la primera definición que da de sus oponentes es la de lumpenintelectualidad burguesa.

“Son, sin embargo, ellos mismos el producto de una particular ‘coyuntura’ que ha roto los circuitos entre la intelectualidad y la experiencia práctica (tanto en los movimientos políticos reales como en la segregación impuesta por las estructuras institucionales contemporáneas)...”⁸⁶

Sólo futuros acontecimientos históricos pueden romper la separación entre teoría y práctica en la que han caído éstos intelectuales. Para Edward P. Thompson, ninguna negociación es posible con teorismo idealista que se representa, es el althusserianismo. De esa forma lucha contra la fragmentación de la tradición marxista y como lo que él lee como una defensa de la razón contra la teología. El mapa de la polémica es establecido con total claridad:

“1) La epistemología althusseriana deriva de un tipo limitado de proceso académico de adquisición de conocimientos, y carece de validez general. 2) Como resultado, no posee la categoría (o modo de tratamiento) de la ‘experiencia’ (o huella que deja el ser social en la conciencia social); de ahí que falsee el <diálogo> con la evidencia empírica que es inherente a la producción

⁸⁶ Thompson, Edward, P., *The Poverty of Theory and other essays*, New York, Monthly Review Press, 2008, p. 3. 1st ed.: London, Merlin Press, 1978. Hay traducción al español: *Miseria de la Teoría*, Trad. Joaquín Sempere, Barcelona, Editorial Crítica, 1981.

de conocimiento, y a la propia práctica de Marx, y que caiga continuamente en modos de pensamiento calificados como 'idealistas' dentro la tradición marxista. 3) En particular, confunde lo que es el necesario diálogo empírico con el 'empirismo', y en consecuentemente tergiversa (de las maneras más ingenuas) la práctica del materialismo histórico, incluyendo el propio trabajo intelectual de Marx. 4) La resultante crítica del 'historicismo' es, hasta cierto punto, 'idéntica' a la crítica antimarxista del historicismo (como la representada por Popper), aunque sus autores concluyan cosas opuestas."⁸⁷

A lo que se suma una crítica al estructuralismo estático de Althusser; el cual carecería, además, de categorías para explicar el cambio, la contradicción o la lucha de clases; lo que lo conduciría a un silencio sobre categorías tales como necesidades o economía; y, por último, Edward P. Thompson sostiene que el althusserianismo es incapaz de tratar las cuestiones referentes a los valores y la cultura.

En el presente apartado me detendré específicamente sobre la polémica en torno a la noción de experiencia, dejando de lado otras cuestiones implicadas.⁸⁸ Hay que subrayar que para Edward P. Thompson la experiencia es la huella (*impingement*), pero que también puede ser la marca, el pinzamiento, el rastro, la afectación o la incidencia, del ser social sobre la conciencia social. La consecuencia de no poder manejar o dar cuenta de este proceso es un diálogo falseado con la evidencia empírica inherente a la producción de conocimiento.

Edward P. Thompson, reconstruyendo la argumentación de Althusser en torno al empirismo, vuelve sobre la cuestión de la experiencia. Primero plantea que lo atinente al trabajo del historiador es también la formación de la conciencia social y sus conflictos. Asimismo el historiador no se encuentra frente a un único dato empírico a analizar, sino frente a una multiplicidad de ellos y sus interrelaciones. Incluso la evidencia singular, si la hubiera, sostiene, no permanece inmóvil, se remueve, se revuelve, se agita. "O, si aislamos la evidencia particular para su examen, esta evidencia no permanece complacientemente inmóvil como una mesa esperando ser interrogada: se remueve, en el transcurso del tiempo, ante nuestros ojos."⁸⁹ Este acto de agitación, este revolve de la evidencia, remite ya directamente a la categoría de experiencia.

⁸⁷ Thompson, Edward, P., *The Poverty...*, op. cit., p. 4.

⁸⁸ Una síntesis crítica de las cuestiones implicadas en el libro de Edward P. Thompson se puede encontrar en el clásico de Perry Anderson, *Arguments Within English Marxism* (London, Verso, 1980). Son de gran utilidad los comentarios de José Sazbon: "Dos caras del marxismo inglés. El intercambio Thompson-Anderson", *Punto de vista*, Año X, N° 29, 1987, p. 15. Merece la pena nombrar también los trabajos reunidos en la revista *Rey Desnudo* (Año II, No. 3, Primavera, 2013) que reúnen los trabajos presentados a las *Jornadas Interdisciplinarias ¿Qué hacer con E. P. Thompson?*, organizadas por la Universidad Nacional de Quilmes los días 27 y 28 de Junio del año 2013. A pesar de la multiplicidad de temas abarcados en los trabajos reunidos en dicha revista, ninguno de ellos se focaliza en la cuestión de la experiencia.

⁸⁹ Thompson, Edward, P., *The Poverty...*, op. cit., p. 7.

“Estas agitaciones (*stirrings*), estos acontecimientos (*events*), si bien forman parte del ‘ser social’, inciden sobre la conciencia social existente, la empujan, la quiebran y la rompen. Presentan nuevos problemas y, sobre todo, dan continuamente lugar a la experiencia -categoría que, por imperfecta que pueda ser, es indispensable para el historiador, en la medida que incluye la respuesta mental y emocional, sea de un individuo o de un grupo social, a una pluralidad de acontecimientos relacionados entre sí, o a muchas repeticiones del mismo tipo de acontecimiento.”⁹⁰

Hay algunas palabras sobre las que se debe llamar la atención. Primero agitaciones (*stirrings*) y acontecimientos (*events*), que de cierta manera son asimilados, estas agitaciones son también eventos y forman parte del ser social. Y también, segundo grupo de palabras (*impinge upon, thrust into, break*), inciden, empujan, dan forma, moldean, quiebran y rompen la conciencia social. Estas relaciones entre *eventos-que-remueven-la-conciencia-social* producen la experiencia, categoría que justamente pretende dar cuenta de ese proceso que tiene lugar en la relación *entre* el ser social y la conciencia social, experiencia que, como categoría, da cuenta de una respuesta (*response*) mental y emocional, que puede ser tanto individual como social a un evento singular o a una serie de ellos.

Edward P. Thompson se rebela contra aquella opinión que ubica a la experiencia como una operación mental de bajo nivel. Para él, en cambio, la experiencia tendría un alcance relativo, efectivo y válido dentro de ciertos límites. (Evoca el ejemplo de aquel marinero que no sabe nada de cosmología pero ‘conoce’ los mares, o aquel campesino ignorante de cuestiones relacionadas con el poder monárquico pero que ‘conoce’ de sus cultivos). No se trata tanto de los límites de la experiencia, sino más bien de la forma en que accedemos a ella, su producción y, en todo caso, de su potencia.

“La experiencia emerge espontáneamente dentro del ser social, pero no emerge sin pensamiento; emerge porque los hombres y las mujeres (y no sólo los filósofos) son racionales y piensan acerca de lo que les sucede a ellos y a su mundo.”⁹¹

Primera cuestión sobre la que se debe atender, la experiencia surge espontáneamente del ser social. Segundo, surge preñada de pensamiento. Y tercero, muy problemático, este atributo de ser también pensamiento deviene de que los hombres y las mujeres son seres racionales. Sin embargo de la racionalidad de los seres humanos, hombres y mujeres, no se sigue que esta sea la causa por la cual piensan sobre ellos mismos y su mundo. Lo mismo podría ser dicho sin apelar a la racionalidad universal de los hombres y las mujeres.

⁹⁰ Idem, p. 7.

⁹¹ Idem, p. 8.

“Si empleamos la (difícil) noción de que el ser social determina la conciencia social, ¿cómo suponemos que esto ocurre? Seguramente no debemos suponer que ‘el ser’ está ahí, como una bruta materialidad de la que toda idealidad se puede abstraer, y que ‘la conciencia’ también está allí (como idealidad abstracta). De modo que no es posible imaginar cualquier forma de ser social independiente de sus conceptos organizadores y de sus expectativas, tampoco el ser social podría reproducirse a sí mismo, ni siquiera un solo día, sin pensamiento.”⁹²

Estos enunciados terminan con una nota al pie de página donde cita *Marxism and Literature*, de Raymond Williams, como una referencia crítica a aquellas concepciones que separan el ser social de la conciencia social. En una reformulación radical de sus propios desarrollos, pero no de manera completamente incompatible, la experiencia es postulada como un índice de la inseparabilidad, la inescindibilidad, de la esfera de lo ideal, la conciencia, y la esfera de lo material, de la materialidad del ser social.

“Lo que queremos decir es que es dentro del ser social que se producen estos cambios, los cuales dan lugar a una ‘experiencia’ modificada: y esta experiencia es ‘determinante’, en el sentido en que ejerce presiones sobre la conciencia social existente, presenta nuevas cuestiones y proporciona gran parte del material con los cuales se llevan adelante los ejercicios intelectuales más elaborados.”⁹³

En el ser social pueden darse cambios que producen una experiencia transformada, es decir, una nueva experiencia o una experiencia de un nuevo tipo, una modificación de la experiencia, que como se indicó arriba, surgía espontáneamente de las interrelaciones producidas dentro del ser social. Asimismo, esta experiencia modificada o transformada llega a ser determinante, ejerciendo presiones decisivas sobre la conciencia social. Estas, suscitan nuevos interrogantes que pueden ser elaborados, o bien ser fuente de ejercicios intelectuales más elaborados. Como se ve, se está parado en un terreno de transición entre el ser social y la conciencia social. El razonamiento se vuelve bastante oscuro en tanto se postula la inseparabilidad entre el ser (social) y la conciencia (social), entre un acto y su representación, sin embargo se quiere indicar que la experiencia permanece en el terreno del ser (social) y que surge espontáneamente de allí. O sea, se mantienen en cierta relación los términos que se quieren dejar de lado.

Para Edward P. Thompson la experiencia juega un papel en cuanto proceso formativo de la conciencia, cosa que Althusser no toma en cuenta: “Althusser nos ha ofrecido, no tanto una epistemología que tome en cuenta los movimientos formativos de la

⁹² Idem, p. 8.

⁹³ Idem, p. 8.

conciencia sino una descripción de ciertos procedimientos de la vida académica.”⁹⁴ Aquí la experiencia aparece como parte de los movimientos formativos de la conciencia y de la producción de conocimientos.

“El desarrollo de Althusser también deja fuera el empuje del ‘mundo real’, espontáneo y nada decoroso, que plantea cuestiones aun no articuladas a los filósofos. La experiencia no espera discretamente a la puerta de sus oficinas, esperando el momento en que el discurso de la demostración la tenga en cuenta. La experiencia anda sin llamar a la puerta, anunciando muertes, crisis de subsistencias, guerras de trincheras, desempleo, inflación, genocidio. La gente muere de hambre: los supervivientes piensan nuevas formas de mercado. Las personas son encarceladas: en las cárceles meditan de nuevas formas sobre las leyes. Ante tales experiencias generales, los viejos sistemas conceptuales pueden desmoronarse y nuevas problemáticas insisten en imponer su presencia.”⁹⁵

Primero, la experiencia remite a las cuestiones inarticuladas. Segundo, la experiencia es algo que irrumpe en las formas de pensamiento establecidas. Tercero, es una forma de irrupción de los acontecimientos que obliga una respuesta en términos de pensamiento. Estas son experiencias generales que chocan con los viejos sistemas de pensamiento, los hacen temblar, imponiendo nuevas cuestiones. Finalmente Edward P. Thompson acusa a Althusser de tener una idea de la conciencia como si esta fuera un receptáculo pasivo. Sin embargo, el énfasis ejercido sobre el polo del ser social lo lleva a realizar una corrección y aclaración importante, aunque no resuelve la tensión descripta.

“Lo que Althusser pasa por alto es el ‘diálogo’ entre el ser social y la conciencia social. Obviamente, este diálogo va en ambas direcciones. Si el ser social no es una mesa inerte que no puede refutar a un filósofo con sus patas, tampoco la conciencia social es un receptáculo pasivo de los ‘reflejos’ de esta mesa. Obviamente, la conciencia, sea como cultura no autoconsciente, como mito, como ciencia, como ley o como ideología articulada, empuja retroactivamente sobre el ser: el ser es tanto pensado como el pensamiento es vivido –las personas, con sus límites, pueden ‘vivir’ las expectativas sociales o sexuales que les son impuestas por las categorías conceptuales dominantes.”⁹⁶

Aquí la experiencia pierde un poco su fuerza disruptiva y emerge como una forma de vivir las categorías conceptuales dominantes. Ese vivir-en las formas de pensamiento es un diálogo entre el ser social y la conciencia social, un diálogo de ida y vuelta, donde la conciencia en ningún modo un recipiente que refleja pasivamente los objetos

⁹⁴ Idem, p. 8.

⁹⁵ Idem, p. 8-9.

⁹⁶ Idem, p. 9.

exteriores a sí misma. Sin embargo, hay que indicarlo, la idea de que la conciencia empuja hacia atrás, o que tiene un efecto retroactivo (*thrusts back*) remite a cierta causalidad de la relación entre el ser social y la conciencia, en la que la prioridad está siempre del lado del ser social. La corrección del énfasis queda finalmente diluida. Aunque al final del capítulo Edward P. Thompson reconozca que el desplazamiento hacia uno de los polos, el del ser social, es una forma de corregir el énfasis que el 'marxismo occidental', o buena parte de este, había dado al polo de la 'ideología'.

Es importante anotar como Edward P. Thompson va forjando una concepción tanto sobre el conocimiento, como de sus relaciones con la 'realidad', cuestión que como se vio, es clave para comprender el problema de la experiencia.

“No se me ocurriría definir la relación entre conocimiento y su objeto real como si se tratara de una 'relación' en la cual hubiera dos partes 'activas' -'lo real', por decirlo así, tratando de develarse activamente a sí mismo a la mente receptora. Lo real, activo sin embargo en otras manifestaciones, es epistemológicamente nulo o inerte: esto es, sólo puede convertirse en un objeto de investigación epistemológica en el momento en que ingresa en el campo de la percepción o del conocimiento.”⁹⁷

Lo real como epistemológicamente inerte, que se convierte en objeto de investigación sólo cuando entra en contacto con el conocimiento o la percepción. Aquí se vuelve a invertir el énfasis, que ésta vez queda del lado del conocimiento o percepción, que es aquello que vuelve objeto de investigación lo real. Sus reparos contra la idea de relación activa parecen ser una prevención contra cierto inmanentismo de la relación entre el ser y el conocer. Más adelante aclara y amplía su concepción de 'lo real' como epistemológicamente inerte.

“El objeto real, como he dicho, es epistemológicamente inerte: es decir, no puede imponerse ni develarse él mismo al conocimiento: todo ello sucede dentro del pensamiento y de sus procedimientos. Pero esto no quiere decir que sea inerte en otros aspectos: no necesita ser sociológicamente o ideológicamente inerte. Y, para coronar, lo real no está 'ahí afuera', mientras que el pensamiento estaría en la tranquila sala de conferencias de nuestras cabezas, 'ahí dentro'. El pensar y el ser habitan un sólo espacio, el cual somos nosotros mismos. Así como pensamos, también tenemos hambre y odiamos, enfermamos o amamos, y la conciencia está entremezclada con el ser; incluso como contemplamos lo 'real', experimentamos nuestra propia palpable realidad. (...) Así es como el diálogo entre conciencia y ser se vuelve más complejo –incluso alcanza pronto un 'orden' diferente de complejidad, que ofrece un 'orden' distinto de problemas epistemológicos- cuando la conciencia

⁹⁷ Idem, p. 17.

crítica actúa sobre una materia prima hecha del mismo material que ella misma: los artefactos intelectuales, las relaciones sociales, los acontecimientos históricos.”⁹⁸

Hay una gran cantidad de elementos a considerar. Lo primero es la atribución de inerte a ‘lo real’ y, por oposición, un reforzamiento de potencia del polo del pensamiento. Acto seguido esto se revierte, lo ‘real’ también es portador de ideología o de una forma social. Y se vuelve a producir otra inflexión, no habría un afuera de lo real y un adentro del pensamiento, sino cierta simultaneidad. Sin embargo este atributo buscaría, ante todo, una unificación entre lo sentido y lo pensado, entre lo emocional y lo racional, como una característica de la unidad de la experiencia humana. Por último, habría una atribución de materialidad de la conciencia, en tanto esta existiría también como cultura, hasta cierto punto como producto.

Otro ejemplo de estas inflexiones se encuentra revisando la polémica de Althusser contra el empirismo. Allí Edward P. Thompson se implica en largas consideraciones sobre la historia y su objeto. Básicamente sobre las distinciones entre los ‘datos empíricos’, el ‘control empírico’ y el ‘empirismo’, que no modifican en lo sustancial su idea de experiencia. Sostiene que el conocimiento histórico se sostiene sobre dos ‘diálogos’. Uno, el diálogo entre el ser social y la conciencia social, “... que da lugar a la experiencia...”⁹⁹ Y dos, el diálogo entre la organización teórica de los datos empíricos y el carácter determinado del objeto de la historia. Y, acto seguido, introduce otra acepción de experiencia, ya no como el resultado de las interacciones entre el ser social y la conciencia social, sino como una interacción que sería, por así decirlo, transhistórica, una experiencia resultante de una relación que tuvo lugar en el pasado, que tiene lugar en el presente y que tendrá lugar en futuro.

La otra forma que plantea Edward P. Thompson es una experiencia que tiene una familiaridad con el conocimiento histórico, es una llegada del mismo: “Dado que ignora ambos diálogos, él (Althusser) no puede entender cómo el conocimiento histórico ‘llega’ (*arrives*) (como experiencia), ni los procedimientos de investigación y verificación de la disciplina histórica.”¹⁰⁰ Está planteando, primero, que la experiencia es también una forma del conocimiento histórico, y dos, que este “llega” desde el pasado hacia el presente. Lo que también puede ser interpretado en el sentido de que la experiencia nos llega como conocimiento histórico.

Este sentido de la experiencia, ya mucho más cercana a la conciencia, se ve profundizado cuando la experiencia se sitúa como un fundamento genérico de la ideología. Así va a suceder, por ejemplo, cuando va a referirse al estructuralismo como el resultado de la experiencia política del siglo XX: evolucionismo, voluntarismo y,

⁹⁸ Idem, p. 18.

⁹⁹ Idem, p. 33.

¹⁰⁰ Idem, p. 33.

finalmente, el estructuralismo marcaron, sucesivamente, desde fines de siglo XIX la sensibilidad de los militantes (marxistas). Pero esta sensibilidad va más allá de la política, aunque tenga sus fuentes en la historia, para imprimirse en actitudes intelectuales. Y aquí el estructuralismo remite a una experiencia, pero donde ésta es ya un vocabulario, una ideología.

“Cuando hablo de vocabularios en este sentido, esto es, con certeza, en su sentido como ideología. Así, he sostenido que en cada uno de estos periodos ha habido una presión de la experiencia real que ha parecido autorizar la adopción de un particular lenguaje del análisis social y político, una predisposición ideológica hacia un vocabulario u otro. Esto debe ponernos en guardia. Las experiencias de las décadas anteriores a la primera guerra mundial predispusieron a las mentes a adoptar las premisas y el lenguaje del evolucionismo; las crisis de los años 1917 y 1936-1946 fueron propicias, como todos los momentos revolucionarios, para a las premisas y los términos del voluntarismo; y el éxtasis sin precedentes y, en el sentido más profundo, el conservadurismo histórico (la continua reproducción de bienes materiales y de una ideología al interior de un circuito aparentemente cerrado) disponen marcadamente a las mentes contemporáneas hacia las premisas y el lenguaje del estructuralismo.”¹⁰¹

La experiencia es, entonces, una hipótesis en torno al surgimiento de una forma de ideología, de una corriente del pensamiento tanto político y social como intelectual, una forma histórica de sensibilidad, un aire ideológico, algo que se puede sentir, una predisposición ideológica. Una forma histórica no sólo en el sentido que reconoce una temporalidad, sino en también en el sentido que permite una comparación: el estructuralismo tendría una analogía en los sistemas de justificación de los *Ancien Régime*, como forma de legitimación del poder o como forma ideológica de consolidar el poder en los regímenes post-revolucionarios. La argumentación se complica aún más porque Edward P. Thompson evalúa que efectivamente hay una correspondencia parcial de tales ambientes ideológicos con el momento histórico (*hubo* actos heroicos en 1936-46) y *hay* –se refiere a 1978- un profundo conservadurismo sociológico.

“Tenemos que recordar que la ideología tiene su propia clase de ‘verdad’. Y, en segundo lugar, que una predisposición ideológica a aceptar un vocabulario particular no expone por sí misma, naturalmente, que este lenguaje, sus premisas y términos, a ser forzosamente no válidos. Esto debe ser objeto de una investigación distinta.”¹⁰²

Una predisposición ideológica que es vista como el resultado de una experiencia real, la cual ejerce presiones y habilita, da licencia, para asumir un vocabulario u otro, una

¹⁰¹ Idem, p. 74.

¹⁰² Idem, p. 74.

matriz experiencial (*experiential matrix*).¹⁰³ Lo cual no implica una asunción sobre el estatuto de verdad de estos vocabularios. Este tema de la verdad de los resultados de la experiencia, sea en su forma de ideología o de enseñanza, como se vio antes, era uno de los ejes del embate de la *New Left* contra la experiencia, como se vio en el caso de Raymond Williams.

La experiencia vuelve al ruedo allí donde arremete contra la visión de Althusser en torno a la historia como un proceso sin sujeto,¹⁰⁴ específicamente contra su separación en 'niveles' que tienen 'autonomía relativa'. Esa crítica finaliza con una explicitación de la concepción de experiencia de Edward P. Thompson, central para su propio concepto de historia, donde la clave son los hombres y mujeres, sus relaciones, y también la forma en que experimentan las mismas. Sin embargo esta experiencia tiene la cualidad de tener una efectividad diferenciada, lo que quiere decir que de una experiencia unitaria (definida también como presión determinante), las modificaciones en las estructuras agrarias durante principios del siglo XVIII, por caso, emergen una pluralidad de historias, una experiencia unitaria que sólo analíticamente puede ser aislada y que en su unidad es el objeto último del conocimiento histórico.

“Es verdad que la efectividad de la experiencia de clase y el conflicto de clase se expresará diferencialmente en distintas actividades e instituciones, y que podemos, en un acto de separación analítica, escribir de ellas ‘historias’ diferentes. Pero por lo menos parte de lo expresado (...) será la ‘misma experiencia unitaria’ o presión determinante, actuando (*eventuating*) en el *mismo* tiempo histórico y cambiando al *mismo* ritmo (...) De modo que todas estas distintas ‘historias’ deben ser juntadas en el mismo tiempo histórico real, el tiempo dentro del cual el proceso sucede.”¹⁰⁵

El concepto de autonomía relativa pone un coto al economicismo, pero es completamente insuficiente. Es así que Edward P. Thompson vuelve a reiterar que la concepción de historia de Althusser, carente de término para la experiencia, no puede por ello dar cuenta del proceso.

“Las construcciones althusserianas de ‘teoría de la historia’ no proporcionan términos para designar la ‘experiencia’, ni para el proceso cuando esta es considerada como práctica ‘humana’. (...) Pero esto no es perdonable en nadie que se dedique a reflexionar sobre la historia, puesto que la experiencia y la práctica son manifiestas; tampoco es perdonable en un ‘marxista’, pues la experiencia es un término medio necesario entre el ser social y la conciencia social: es la experiencia (frecuentemente la experiencia de clase) la que da una coloración a la cultura, a los valores y al pensamiento: es por medio de la

¹⁰³ Cf. Idem p. 199, nota 86.

¹⁰⁴ Cf. Idem, p. 79 y ss.

¹⁰⁵ Idem, p. 97.

experiencia que el modo de producción ejerce una presión determinante sobre sus actividades; y es por la práctica como se sostiene la producción.”¹⁰⁶

Primero, las prácticas y la experiencia son manifiestas en la historia. Segundo, a la reiterada definición de la experiencia como mediación entre el ser social y la conciencia, se le suma un elemento nuevo: la experiencia ‘colorea’ la cultura, los valores y el pensamiento. Pero esta acepción transforma a la experiencia, forma de mediación entre el ser social y la conciencia social, en un elemento activo, una forma en que el modo de producción ‘ejerce’ presiones sobre tales actividades. Tercero, las prácticas, diferenciadas ya de la experiencia, sostienen la producción. Estos desarrollos le permiten a Edward P. Thompson formular su idea de que la historia es una práctica humana no dominada.

Más adelante, discutiendo en torno a la analogía de que la lucha de clases es el ‘motor’ de la historia, Edward P. Thompson brinda una definición de clases en la que reitera el papel de la experiencia en la formación de ésta.

“Las formaciones de clase –como he sostenido- surgen en la intersección de la determinación y de la actividad autónoma (*self activity*): la clase obrera ‘se ha hecho a sí mismo tanto como ha sido hecha’. No podemos poner ‘clase’ aquí y ‘conciencia de clase’ allí, como dos entidades separadas, sucesiva una a la otra, dado que ambas deben tomarse juntas -la experiencia de la determinación y el ‘manejo’ (*handling*) de ésta de formas conscientes. Ni podemos deducir la clase de un ‘corte’ estático (dado que es algo que ‘deviene’ en el tiempo), ni como función de un modo de producción, ya que las formaciones de clase y la conciencia de clase (aunque sujetas a determinadas presiones) actúan (*eventuate*) en un proceso abierto de ‘relaciones’ –de lucha con otras clases- a lo largo del tiempo.”¹⁰⁷

La determinación llega a ser una experiencia, la cual puede llegar a ser manejada de manera consciente, de ahí que la clase obrera se ha hecho a sí misma tanto como ha sido hecha. Ese manejar la experiencia de la determinación no es otra cosa que las diversas maneras en que las clases llegan a identificar sus propios intereses, antagónicos con respecto a otras clases, y son llevadas a luchar, valorar y pensar de una forma clasista. Una clase se hace a sí misma, pero lo hace bajo condiciones heredadas. El sujeto es restituído al proceso (histórico), el proceso es formado y hecho activamente por los sujetos (hombres y mujeres).

Luego vuelve sobre la matriz experiencial que ha dado lugar al estructuralismo: la propia experiencia de producción y enseñanza de conocimientos de las instituciones educativas superiores de los países metropolitanos y el impacto en esa experiencia

¹⁰⁶ Idem, p. 98.

¹⁰⁷ Idem, p. 106.

tanto de la informática como de las distintas modificaciones en las ciencias, que imponen nuevos métodos y sistemas de trabajo y control. Las analogías son sacadas de ésta experiencia, esta experiencia de vivir dentro de 'estructuras'. De manera que experiencia es asimilada a contexto histórico:

“Aquí es donde vivimos ahora; y esto nos da parte de nuestra experiencia. Pero esta experiencia debe inevitablemente ejercer una presión sobre nuestro vocabulario y, en particular, sobre el vocabulario de analogía. Y a veces debemos, llanamente, resistirnos a esta presión, cuando tenemos razones para sospechar que su 'sentido común' esconde ideología.”¹⁰⁸

Así como Marx repudió el vocabulario de la economía política 'vulgar' sacado del mercado, o de las metáforas naturalistas de Malthus, Edward P. Thompson propone repudiar la ideología que está encubriendo las nociones estructuralistas. Aquí la experiencia, como matriz experiencial, es el origen del sentido común y de la ideología. Una presión a la que se debe resistir.

Para Edward P. Thompson hay una distancia enorme entre el modo de producción capitalista y el capitalismo, uno es el capital como abstracción, en el sentido de *El Capital*, el otro es el conjunto de relaciones sociales y las diversas expresiones y prácticas culturales, normas, leyes, etc., etc., que funcionan como un todo. Y justamente es la *experiencia*, un término ausente del vocabulario de Marx y buena parte del materialismo histórico, el término que media entre estas dos cuestiones, la totalidad de las formas sociales, o la formación social como un todo, el capitalismo, y el concepto modo de producción.

“Lo que hemos hayado, en mi perspectiva, reside en un término perdido: la 'experiencia humana'. (...) Con éste término, los hombres y las mujeres retornan como sujetos -no como sujetos autónomos o 'individuos libres', sino como personas que experimentan sus determinadas situaciones y relaciones productivas, tanto sus necesidades e intereses como antagonismos, 'manejando' esta experiencia dentro de su 'conciencia' y su 'cultura' (otros dos términos excluidos por la práctica teórica) por las vías más complejas (sí, 'relativamente autónomas'), y actuando luego a su vez sobre la propia situación (a menudo, pero no siempre, a través de la consiguiente estructura de clase).”¹⁰⁹

La experiencia permite, primero, que retornen los sujetos, y con ellos la agencia. Segundo, esto no implica que no sean sujetos autónomos o completamente libres. Tercero, sino que las personas experimentan las relaciones y situaciones sociales, que les son dadas, heredadas, tanto como intereses o necesidades, o también como

¹⁰⁸ Idem, p. 109.

¹⁰⁹ Idem, p. 164.

antagonismos. Cuarto, asimismo, elaboran o manejan esta experiencia dentro de sus formas de pensamiento o conciencia y su cultura. Quinto, y actúan sobre su propia situación, aunque no siempre lo hagan desde las estructuras de clases a las que pertenecen. De estas definiciones en torno a la experiencia es importante destacar que ésta aparece separada tanto de la conciencia como de la cultura. Y también que puede distinguirse en una experiencia que es la de la experimentación de sus determinadas situaciones productivas y sus relaciones, que son experimentadas como necesidades, intereses y antagonismos; y otra experiencia que es la experiencia elaborada a través de la conciencia y la cultura, de una manera compleja, relativamente autónoma, y con la cual actúan asimismo sobre sí mismo y sobre sus relaciones.

Llegado a este punto Edward P. Thompson reconoce que esto no es incompatible con los planteos de Marx y Engels, pero que tampoco es exactamente lo que ellos dijeron, es decir, a pesar de que se postula como punto de unión entre la estructura y el proceso, en tanto categorías, también plantean un punto divergente en cuanto a tradiciones marxistas se refiere.

Por otro lado, la experiencia remitiría a un diálogo entre teoría, conceptualización, y datos empíricos. “Pero si regresamos a la ‘experiencia’, podemos movernos, desde este punto, nuevamente, hacia una exploración ‘abierta’ del mundo y de nosotros mismos.”¹¹⁰ Esa apertura no es un diálogo con el marxismo, como sistema codificado, sino con la tradición marxista, como tradición abierta y amplia. Esa apertura, también, conduce hacia los silencios de Marx, especialmente hacia el problema de la experiencia histórica (*historical experience*).¹¹¹ Sin embargo no está claro cómo Edward P. Thompson utiliza este término, más bien parece referirse a toda experiencia pasada.

Sin embargo, la experiencia, cómo término, se pretende sea reintegrada dentro del esquema de categorías marxistas:

“Exploramos, tanto en la teoría como en la práctica, aquellos conceptos-empalme (*junction-concepts*) (tales como ‘necesidad’, ‘clase’ y ‘determinación’) mediante los cuales, a través del término perdido ‘experiencia’, la estructura se transmuta (*transmuted*) en proceso y el sujeto reingresa en la historia.”¹¹²

Aquí la experiencia se relaciona con otros conceptos-unión, de manera que éste término nos permite acercarnos a cómo la necesidad, la clase o la determinación (de la conciencia por el ser social) son experimentados, vividos, sentidos, de manera que la estructura se transforma en proceso y el sujeto, con las limitaciones y restricciones indicadas antes, reingresa a la historia. Además de la reformulación del concepto de clase, el término olvidado, experiencia, ha permitido distintas aperturas hacia el

¹¹⁰ Idem, p. 167.

¹¹¹ Cf. Idem, p. 170.

¹¹² Idem, p. 170.

mundo. “Y en la ‘experiencia’ nos dirigimos a reexaminar todos los densos, complejos y elaborados sistemas por medio de los cuales la vida familiar y social es estructurada, y la conciencia social halla realización y expresión...”¹¹³

Esta apertura por medio de la experiencia ha permitido acercarse a sistemas de parentesco, costumbres, reglas de regulación social, hegemonía, formas (simbólicas) de dominación y resistencia, fe religiosa, movimientos milenaristas, modos de pensamiento, leyes, instituciones e ideologías. Esas dimensiones de análisis apuntan a la genética, a la formación, de la totalidad del proceso social y en su interrelación, agrupados de conjunto, en un determinado cruce, remiten a la experiencia humana común, la cual puede ser desglosada en experiencias diferenciadas de clase que, a su vez, ejercen su presión sobre el todo.¹¹⁴ La experiencia como mediación entre el ser social y la conciencia significa que la experiencia ha surgido o se ha generado desde la vida material, proviene del ser social, y, asimismo, ha sido estructurada de manera clasista, sólo de esa manera es que la conciencia social puede ser determinada por el ser social.

“La *Structure* todavía domina la experiencia, pero a partir de este punto su influencia determinante es débil. Para cualquier generación viviente, en un ‘presente’ cualquiera, las formas en que ‘maneja’ la experiencia, desafía toda predicción y escapa a toda definición estrecha de determinación.”¹¹⁵

El ser social, la estructura, domina la experiencia que es, a su vez, su propia mediación que le permite transmutar en proceso, pero una vez que la experiencia toma forma, esa dominación, esa determinación, se debilita. Hay que anotar que pese a todos los esfuerzos de Edward P. Thompson por alejarse de una concepción inmanentista de la historia, esa acepción de la experiencia, sobre todo a partir de la idea de transmutación, lo devuelve a ese vocabulario y con este a esa problemática. La palabra transmutación bien puede ser un sinónimo de cambio, de modificación o metamorfosis, pero no deja de resonar en su uso tanto en física como en química, como también su origen en la alquimia y más allá en la teología, dando cabida, con ello, a toda una tradición metafísica. ¿Si hubiera puesto la palabra cambia, metamorfosea, etc., acaso habría resuelto el problema? No lo creo. La pregunta alrededor de cómo transmuta específicamente la estructura en proceso permanece sin respuesta.

Para Edward P. Thompson la importancia de la inclusión de la noción de experiencia va más allá del marxismo y afecta al conjunto del proyecto socialista. Y su importancia está emparentada con otro término intermedio, cultura. Y es justamente en esta interrelación entre experiencia y cultura hay otras diferenciaciones de la experiencia misma.

¹¹³ Idem, p. 170.

¹¹⁴ Cf. Idem, p. 170-71.

¹¹⁵ Idem, p. 171.

“Dado que las personas no sólo experimentan (*experience*) su propia experiencia (*experience*) bajo la forma de ideas, dentro del pensamiento y de sus procedimientos, o –como suponen algunos prácticos teóricos- como instinto proletario, etc. También viven su propia experiencia como sentimiento (*feeling*), y manejan sus sentimientos dentro de su cultura, como normas, obligaciones y reciprocidades familiares o de parentesco, como valores, o mediante formas más elaboradas tales como experiencias artísticas o creencias religiosas. Esta mitad de la cultura (que constituye una mitad importante) puede denominarse conciencia afectiva y moral.”¹¹⁶

Algunas distinciones han sido introducidas, la experiencia puede ser experimentada, valga la redundancia, en tanto ideas, con el pensamiento y sus procedimientos, o como sentimientos. Dichos sentimientos, otra forma de la experiencia, se elaboran a partir de la cultura –en sentido amplio- llegando a ser parte de la misma. Estas formas culturales son formas de la conciencia afectiva y moral. Hay, entonces, una experiencia como sentimiento, o una experiencia como conciencia afectiva y moral, que se elabora a partir de la cultura y llega a ser parte central de la misma. La moralidad no es una esfera autónoma de elección y voluntad humanas, al margen del acontecer histórico. Al contrario, postular la existencia de una conciencia afectiva y moral, una experiencia como sentimiento, implica que los conflictos humanos son tanto de valores como de intereses. Que tanto las necesidades, los afectos o los deseos son susceptibles de transformarse en conflicto y que todo conflicto clasista es también un conflicto de valores. Y que, finalmente, el propio proyecto socialista depende de este tipo de elección de valores. Esta conciencia afectiva y moral, que no puede ser catalogada como un comportamiento racional, no puede ser tampoco definida como experiencia vivida: “...la conciencia afectiva y moral debe ser interpretada, de algún modo, como una racionalidad desplazada (‘ideología’) y no como ‘experiencia vivida’ manejada (*handled*) de unas maneras específicas.”¹¹⁷

De esa manera Edward P. Thompson rechaza equiparar la conciencia afectiva y moral, la experiencia como sentimiento y, ahora sí, la experiencia vivida, que siempre es manejada, con la ideología. Y, citando al Merleau-Ponty de *La estructura del comportamiento* (1942), sostiene que la conciencia es tanto *vivida* como *conocida*.¹¹⁸ Asimismo sostiene que los valores no son sólo pensados o enunciados, sino que son *vividos* y surgen, al igual que nuestras ideas, nuestros pensamientos, de los nexos de la vida material y de las relaciones materiales, de nuestra experiencia. Que esas pautas y valores sean aprendidos a partir de la vida misma, y en el seno de las instituciones de la vida misma, es decir, en todas las instituciones y prácticas humanas, no implica sostener que son independientes de la ideología –en el sentido de ideología política.

¹¹⁶ Idem, p. 171.

¹¹⁷ Idem, p. 174.

¹¹⁸ Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Montreal, PUF, 1967.

De hecho para él la ideología ésta tan presente en la conciencia afectiva que la experiencia siempre se estructura a partir de pautas de clase. Su reparo a entender las normas y valores como ideología, en el sentido de los “aparatos ideológicos” de Louis Althusser va más bien de la mano con su rechazo a la separación radical entre razón y valor y a la defensa de que los valores se aprenden en el contexto de la experiencia vivida. Los hombres y mujeres elijen sus valores, que son siempre conflictivos, pero no eligen en una libertad plena, abstracta y ahistórica, lo hacen social y culturalmente determinados, tanto en cuanto a la elección como en los motivos de la misma. Buscar la conexión material de los valores con las relaciones sociales significa situarse en el seno mismo de las relaciones sociales, la familia y las relaciones productivas, el modo de vida de las personas.

“Dado que la conciencia afectiva y moral se revela ella misma en la historia, y en la lucha de clases, a veces como una inercia escasamente articulada (...), a veces como un conflicto articulado entre sistemas de valores, fundados en las clases (...), a veces, como un enfrentamiento desplazado, confuso, pero no por ello menos ‘real’ y apasionado, entre formas religiosas (...), a veces como la brutal imposición de la Iglesia o el estado de un ‘moralismo’ determinada (...), y a veces como una de las disciplinas más rigurosas y complejas conocidas en una cultura intelectual –la amplia revelación de los valores, y la disputa racional entre valores, ejemplificadas en la literatura y en cierto tipo de crítica moral formal.”¹¹⁹

Esta conciencia afectiva y moral, esta experiencia como sentimiento es siempre un terreno de conflictos en planos poco o nada articulados, sublimados o muy complejos y discutidos. Una empecinada defensa de la experiencia tendrá su eco y ampliación en la participación de Edward P. Thompson en la legendaria sesión del *History Workshop* el primero de diciembre de 1979.¹²⁰

La discusión se sitúa en el contexto inmediato de recepción de *The Poverty of Theory*. En lo que respecta a la experiencia, discute contra la acusación formulada por Gavin Kitching de que aquel confundiría, o substituiría, la explotación por la ‘experiencia de la explotación’. Para el este el error yace en una confusión acerca de las distinciones introducidas por Edward P. Thompson alrededor de las nociones de determinación y el rol de los *junction-concepts* o conceptos empalme. Sin embargo, reconoce que parte del problema está en los usos que el mismo ha hecho del concepto de experiencia. “Porque experiencia es exactamente lo que constituye el empalme entre cultura y no cultura, la mitad dentro del ser social, la mitad dentro de la conciencia social.”¹²¹ Y

¹¹⁹ Thompson, Edward P., *The Poverty...*, op. cit., p. 176.

¹²⁰ Thompson, Edward P., “La política de la teoría”, en Raphael Samuel (ed.), *Historia Popular y Teoría Socialista*, Barcelona, Crítica, 1984, pp. 301-317. Publicado originalmente: *People’s History and Socialist Theory*, Routledge and Kegan Paul, London, 1981.

¹²¹ Idem, p. 314.

entonces introduce una distinción: *experiencia I*, que sería experiencia vivida, y *experiencia II*, que sería la experiencia percibida. El problema radicaría en una confusión de estos dos polos.

“Muchos epistemólogos y sociólogos contemporáneos, cuando oyen la palabra ‘experiencia’, alargan inmediatamente la mano hacia la experiencia II. Esto es, se mueven directamente hacia lo que Marx llamó conciencia social. Luego proceden a demostrar que la experiencia II es un medio muy imperfecto y falsificador, corrompido por intrusiones ideológicas, etcétera.”¹²²

Este tipo de experiencia sería relativa a los individuos, que experimentan de diversa forma el mismo proceso, por ejemplo, estando incluso, permeada por las ideologías y el sentido común. Edward P. Thompson reconoce esto, pero arguye que justamente por ello él proponía que la historia debía mantenerse como un discurso de la prueba, de la demostración empírica. A pesar de lo cual, él mismo reconoce que en *Poverty of Theory* no habría podido escapar de este extendido uso y que, incluso, no habría explicado debidamente el término.

“Lo que vemos –y estudiamos- en nuestra labor son acontecimientos repetidos dentro del ‘ser social’ –acontecimientos, de hecho, que a menudo son consecuencia de causas materiales que suceden a espaldas de la conciencia o intención- que inevitablemente dan y deben dar origen a la experiencia vivida, la experiencia I, que no penetran instantáneamente como ‘reflejos’ en la experiencia II, pero cuya presión sobre la totalidad del campo de la conciencia no puede ser desviado, aplazado, falsificado o suprimido indefinidamente por la ideología.”¹²³

Un tipo de experiencia colectiva que se produce en el plano del ser social y en el que entrarían acontecimientos tales como las hambrunas, la guerra, el desempleo, la inflación o el genocidio. Una experiencia que ejerce presiones sobre la conciencia social existente. Una dimensión de la experiencia que tiene, también, un aspecto político en tanto ayuda a explicar el cambio histórico, pero también, a suponer que es una especie de contrapeso objetivo, no siempre presente, pero efectiva, contra la hegemonía de la ideología, de las falsas descripciones de la realidad.

“La experiencia I [experiencia vivida] está en eterna fricción con la conciencia impuesta y, al abrirse paso, nosotros, que luchamos en todos los intrincados vocabularios y disciplinas de la experiencia II [la experiencia percibida],

¹²² Idem, p. 314. Las críticas que recibió la noción de experiencia de Edward P. Thompson por parte de Perry Anderson se encuentran en sus *Arguments...*, op. cit., p. 25 y ss.

¹²³ Thompson, Edward P., “La política de la teoría”, op. cit., p. 314.

recibimos momentos de franqueza y oportunidad antes de que se imponga una vez más el molde de la ideología.”¹²⁴

De manera que la experiencia vivida actúa como una especie de contrapeso, no siempre, de la experiencia percibida, en suma, de la ideología en el sentido de falsa conciencia.

5. CONCLUSIONES

Recapitulando los desplazamientos desplegados por Edward P. Thompson en torno a la experiencia, lo primero que emerge es una concepción de la experiencia como huella del ser social en la conciencia social. La experiencia es una especie de agitarse de los elementos que son parte del ser social y que de esta forma inciden en la conciencia social. Hasta cierto punto la experiencia es aquello que da lugar a la conciencia social, en la medida que la modifica y rompe. De ese modo es una categoría que daría cuenta de las respuestas mentales y emocionales, colectivas o individuales a acontecimientos relacionados o a regularidades de acontecimientos. Incluso, estos eventos tienen la facultad de remover la conciencia social y producir experiencias, relacionando el ser social y la conciencia social.

Otro desplazamiento importante es el reconocimiento de que si bien la experiencia emerge de forma relativamente espontánea, lo hace preñada de pensamiento. De modo que no habría un ser social independientemente de sus conceptos organizadores y expectativas. Hay entonces una reformulación radical: se propone la unidad de lo material y lo ideal, del ser social y la conciencia. A partir de allí la experiencia es definida como el ‘entre’ que existe en la relación del ser social y la conciencia social. Para Edward P. Thompson se trata de captar tanto los procesos formativos de la conciencia como la acción de los procesos objetivos, sociales, y que aún no están articulados. De ahí que la experiencia sea definida como aquello que presiona a la conciencia social o individual. Al mismo tiempo, hay una acción retroactiva de la conciencia sobre el ser social: el ser es tanto pensado como el pensamiento es vivido, lo cual implica, también, las categorías (ideológicas) de la dominación.

Surge entonces la pregunta de si hay alguna primacía, o bien sobre el polo de la conciencia, o bien sobre el polo del ser social. En mi opinión, el problema reside en los propios términos a través de los cuales se desarrolla el razonamiento, como queda patente en las sucesivas inflexiones que Edward P. Thompson hiciera para poder vincular el ser social y la conciencia social. Este problema se profundiza desde el momento que postula a la experiencia como un fundamento genérico de la ideología, algo así como un contexto histórico que determinaría a la conciencia -casi de una manera transhistórica. Adicionalmente, esta articulación de la experiencia como

¹²⁴ Idem, p. 315.

fundamento genérico de la ideología le otorga cierta validez, aunque no verdad, a las conclusiones que se amparan en esta experiencia.

Al mismo tiempo, la experiencia puede adquirir otra forma, la de una experiencia unitaria que daría cuenta de la totalidad de las presiones sociales, actuando unitariamente, en el mismo tiempo y espacio. Aunque sólo pueda ser captada a partir de su disgregación. El ejemplo paradigmático sería la Revolución Industrial.

Una inflexión más, que introduce Edward P. Thompson, es la de la cualidad de la experiencia de ser activa. Tal es la forma que encuentra para expresar la manera en que el modo de producción (globalmente) ejercería presión sobre las actividades que lo componen. En este sentido la experiencia sería siempre una experiencia de la determinación, su modalidad. Al mismo tiempo, experiencia es el manejo por parte de los sujetos de esa determinación, manejo que siempre se produce en términos culturales (heredados, aprendidos y/o autoformados). Siendo esa la forma en que la experiencia actúa en la autoconformación (activa) y en la formación (pasiva) de la clase.

La experiencia, en tanto categoría, permitiría que los hombres (y mujeres) retornen como sujetos a la historia, no completamente libres, sino relativamente autónomos. Edward P. Thompson reconoce que, en este desarrollo, hay un alejamiento de la tradición marxista: la experiencia permitiría una exploración 'abierta' del mundo, habilitando captar la estructura como proceso de una forma que ninguna de las categorías del marxismo lo permitiría. De igual manera, tratando de acomodar esta noción al esquema del materialismo histórico, sostiene que la estructura determina la experiencia, pero lo hace de forma débil, de forma que se podría afirmar que reconoce que las formas de manejar la experiencia son siempre contingentes.

De ahí que las experiencias se puedan experimentar como ideas, como pensamientos, pero también que pueden ser vividas como sentimientos, como cultura, normas, valores, obligaciones, etc. En esta inflexión la experiencia es definida como una especie de conciencia afectiva y moral, sin embargo no queda claro la relación de esta conciencia afectiva y moral con la ideología, sobre todo porque este término se le representa a Edward P. Thompson como muy estructurado y cerrado. En todo caso, esta conciencia afectiva y moral pretende captar la tensión entre lo articulado y lo no articulado de una forma que la ideología, emparentada con la perspectiva estructuralista, no lo permitiría.

Estas sucesivas reformulaciones en relación a los vínculos entre experiencia e ideología darán lugar a la última inflexión de la experiencia que quiero destacar. Tal vez no sea la más significativa de todas, pero sí aquella en la que Edward P. Thompson hizo un mayor esfuerzo analítico por definir a la experiencia. En esta última posición la experiencia es finalmente ubicada tanto dentro del ser social como de la conciencia

social, manteniendo así la formulación original. Sin embargo, y tratando de resolver algunos de los problemas que traería aparejado el término, la experiencia es diferenciada en dos subespecies. La experiencia (I) como la experiencia vivida, que sería aquella que conserva una validez relativa y contextual. La experiencia (II) sería en cambio la experiencia percibida. Esta última apuntaría a captar la conciencia social y en última instancia no sería otra cosa que la ideología, incluyendo las distintas formas de sentido común. Lo cual es un reconocimiento, al menos parcial, de argumento estructuralista. Con esta distinción, Edward P. Thompson quiere recalcar que la relación entre el ser social (el proceso social objetivo), la experiencia (I) (vivencia) y la experiencia (II) (ideología) no es de una causalidad ascendente y lineal. Estableciendo así que el ámbito de la experiencia (I) mantiene cierta autonomía con respecto a la experiencia (II), actuando como una especie de corrección y contrapeso a las presiones de la ideología.

A mi juicio, estas sucesivas inflexiones y desplazamientos son lo que, al menos en términos teóricos, debilitan la noción de experiencia tal y como lo desarrollara Edward P. Thompson. Lo cual es bastante contradictorio, a su vez, con la potencia heurística que ha mostrado este término en su obra. Estos permanentes desplazamientos refuerzan la hipótesis de partida de esta tesis: anclado en un debate que tenía un marco conceptual muy específico, el esquema categorial del materialismo histórico, y pretendiendo dar respuesta a algunos de los problemas específicos de este esquema, básicamente la radical separación entre el plano de la conciencia y del ser social, Edward P. Thompson introduce un término que demostró tener una gran potencia heurística pero que se demostró incapaz de resolver aquellas aporías. Incluso parece haberlas incrementado en un grado considerable. Después de leer y releer los distintos trabajos de Edward P. Thompson, uno tiene la sensación de que nunca se encuentra una articulación teóricamente consistente de experiencia. Ubicada ora en el plano del ser social, ora en el plano de la conciencia social. Y a diferencia de Raymond Williams, que parece haber conseguido, por medio de su concepción del lenguaje, desarticular tal oposición dicotómica, Edward P. Thompson la estaría reforzando. El problema emergente, como vislumbro tempranamente Raymond Williams, era el del papel del lenguaje en la conformación de la subjetividad. Cuestión que Edward P. Thompson no llegó a captar con claridad.

Al contrario de esta interpretación, Marc W. Steinberg sostiene que el lenguaje se articula como una fuerza mediadora dentro de los análisis de clase de Edward P. Thompson.¹²⁵ Steinberg sostiene que la lucha de clases, en el análisis thompsoniano, operaría dentro de una formación discursiva hegemónica, y que la conciencia de clase y la identidad de clases son, por lo menos en parte, formadas a través de estrategias de

¹²⁵ Cf. Marc W. Steinberg, "A Way of Struggle: Reformations and Affirmations of E. P. Thompson's Class Analysis in the Light of Postmodern Theories of Language", *The British Journal of Sociology*, Vol. 48, No. 3, Sep., 1997, pp. 471-492.

resistencia contrahegemónicas a la dominación ideológica. En su interpretación de los desarrollos de Edward P. Thompson, el vehículo a través de cual la moralidad fue situada en los procesos históricos es el lenguaje.

Sin embargo Steinberg mismo reconoce que Edward P. Thompson nunca teorizó el papel del lenguaje, independientemente de lo cual cree que en sus observaciones históricas, emparentadas con el materialismo cultural, dejan pocas dudas sobre el papel que le otorgaba.

En mi caso, no estoy en absoluto seguro de tal interpretación, aunque ciertamente uno pueda inferir, por ejemplo a partir de la pluralidad de testimonios literarios utilizados por Edward P. Thompson, que este efectivamente le daba una importancia decisiva a las distintas formas discursivas. Incluso he tratado de destacar esto a lo largo de este capítulo, resaltando la diversidad de testimonios cualitativos con los cuales se nutrió su trabajo. Lo mismo se podría concluir de sus obras de análisis dedicadas al Romanticismo inglés.¹²⁶ Sin embargo, el hecho de la ausencia de la más mínima tematización en relación al lenguaje, tal como reconoce Steinberg, es un punto decisivo. También se puede interpretar legítimamente que él analizó estas fuentes sin reconocer el papel constituyente del lenguaje, ni teorizar éste en relación con sus planeos sobre la experiencia. Esta última me parece la interpretación más plausible. Adicionalmente, y contra lo que sostiene Steinberg, tanto Williams H. Sewell Jr. como Gareth Steedman Jones desarrollaron sendas críticas a la concepción de Edward P. Thompson, atendiendo centralmente al problema del lenguaje.

En "How classes are made: critical reflections on E. P. Thompson's theory of working class formation,"¹²⁷ Sewell parte de reconocer que el trabajo de Edward P. Thompson moldeó la forma en que se concibieron las investigaciones sobre el mundo del trabajo por las tres décadas siguientes a su publicación. Hasta ese momento, cuatro habrían sido las formas en que se enfocaba la historia de la clase obrera: historias de los partidos y sindicatos obreros, biografías de los líderes obreros, historia de las doctrinas socialistas e investigaciones acerca de la condición de los trabajadores, entendidas como la cuestión de los ascensos o los descensos de los estándares materiales de vida de los trabajadores. De modo que la 'historia desde abajo' emergió como una revolucionaria renovación historiográfica.

Destacando el papel que Edward P. Thompson le había otorgado a la experiencia de los obreros, especialmente en el papel central que esta experiencia había jugado en la (auto) formación de los obreros en clase, Sewell sostiene que la narrativa de *The*

¹²⁶ William Morris: *Romantic to Revolutionary*, London, Lawrence & Wishart, 1955; *Witness Against the Beast: William Blake and the Moral Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993; *The Romantics: England in a Revolutionary Age*, Woodbridge, Merlin Press, 1997.

¹²⁷ Cf. Sewell, Williams H., "How classes are made: critical reflections on E. P. Thompson's theory of working class formation", Michigan University, Center for Research on Social Organization, Working Paper Series nº 336, julio 1986, p. 1-36.

Making... hacía participar al lector de manera vicaria en los sentimientos que habían sido parte en la formación de la clase obrera. Pero, al mismo tiempo, en esta narrativa la teoría estaría apenas implicada, de modo que la experiencia sólo emergería aquí y allá pero no de manera sistemática. En todo caso, sostiene Sewell, las sentencias teóricas contenidas en el "Prefacio" de *The Making...*, que yo cito al inicio del primer apartado de este capítulo, no subsanarían esa falla teórica general. Incluso las posteriores apelaciones por parte de la comunidad historiográfica a ese fragmento como divisa contra el determinismo económico, se han ido superponiendo de forma tal que probarían la enorme influencia del libro como así también su papel mistificador.

A continuación Sewell se centra en una reconstrucción de la teoría contenida en el "Prefacio" y su posterior crítica. Cuatro serían sus proposiciones centrales: uno, la clase es un fenómeno histórico; dos, la clase es un resultado de la experiencia; tres, los obreros son participantes activos y conscientes de la formación de la clase; y cuatro, la clase es definida por su conciencia. En su evaluación general esto constituiría más una serie bastante inconexa de admoniciones, sobre todo contra el determinismo y el formalismo estalinista, que una teoría. Lo cual no implicaría negar su papel renovador en el campo historiográfico.

En su crítica, Sewell comienza por llamar la atención sobre la cuestión de la determinación. Concordantemente con algunas de críticas que formule anteriormente, Sewell sostiene que Edward P. Thompson, a pesar de oponerse a la rigidez de la metáfora de base-superestructura, habría permaneció bastante cercano al planteo clásico marxista. Sobre todo habría adherido a la versión de aquel contenida en el *Manifiesto Comunista*: las relaciones económicas (o clase en sí) genera una serie de experiencias de clase y estas experiencias dan lugar a la conciencia de clase (o clase para sí). La innovación estaría en la experiencia, que sería lo que proveería la mediación entre las relaciones de producción y la conciencia, y no en la lucha de clases, como lo era en el marxismo clásico. La lucha de clases era parte, en todo caso, de un conjunto de experiencias mucho más amplias, incluyendo el conjunto de respuestas subjetivas a la explotación.

Lo segundo en lo que sigue al planteo marxista, según Sewell, es en cierta direccionalidad causal que empieza en las relaciones sociales, se dirige hacia la experiencia social y finaliza en la conciencia. Aunque la determinación sea mucho más débil a causa de que es multidireccional. De modo que a pesar del rechazo al modelo de base-superestructura, Edward P. Thompson no habría ofrecido una alternativa al determinismo económico. De igual modo, como indique antes, estaría afirmando lo que el mismo niega, priorizando una lógica que va desde las relaciones de producción hasta la conciencia de clase. El punto crítico sería que él no podría negar que la existencia de una conciencia de clase, que proviene de una experiencia de clase, que a su vez se sostiene en las relaciones de producción, no reside directamente en estas

últimas. De tal forma, para Sewell el determinismo económico se articularía como una fuerza teórica oculta en *The Making...*, a pesar de las propias intenciones de Edward P. Thompson. Una fuerza que terminará orientando su narrativa.

En cuanto al problema de la historicidad de la clase, Sewell sostiene que a Edward P. Thompson le termina sucediendo lo mismo que en el punto anterior: niega en la teoría lo que termina haciendo en la práctica. En su evaluación, el historiador inglés derivaría una afirmación epistemológica insostenible (todo análisis sincrónico de la clase obrera es inválido) de una tesis ontológica polémica (la clase obrera tiene necesariamente y excluyentemente una existencia histórica, temporal). El argumento de Sewell es que, en todo caso, la noción de relación (*relationship*) es profundamente sincrónica. De modo que decir que la clase es una relación, sería reconocer que no todos sus atributos pueden ser captados diacrónicamente. Incluso, sostiene Sewell, la narrativa de *The Making* no puede ser descripta como únicamente diacrónica. Esto no significaría que Edward P. Thompson 'pare el tiempo' sino que lo 'suspende', abstrayendo del flujo de los eventos patrones y estructuras, construyendo formas narrativas y conceptuales, es decir, formas sincrónicas.

El tercer tópico de la crítica de Sewell es la experiencia y en su análisis encuentra una llamativa duplicidad. Por un lado, la fortaleza narrativa de Edward P. Thompson al describir las experiencias de la clase obrera; por el otro, al hacer descansar en tal término toda la explicación: un gran punto débil. Sewell parte de que el término experiencia es inherentemente amorfo, pero que Edward P. Thompson empeora la situación al usarlo de manera confusa e inconsistente. El argumento es que si la experiencia supondría una mediación entre el ser social y la conciencia social, en la práctica la experiencia parece englobar ambos términos. En todo caso, la experiencia no puede jugar un rol medidor en la formación de la conciencia social en la medida que la clase obrera sería ella misma nada más que experiencia. Para Sewell, al contrario de mediar entre el ser social y la conciencia social, la experiencia es un medio teórico (no explicitado) por el cual las relaciones sociales de clase serían tácitamente situadas dentro de la base (material) y, al mismo tiempo, realizadas en el medio de la experiencia humana (experiencia de las relaciones de producción, de las luchas y de la conciencia). De modo que una estructura sincrónica, tácitamente situada, terminaría trabajando por sí sola en el plano de la vidas reales experimentadas de los actores humanos.

Sin embargo el rechazo del tratamiento thompsoniano de la experiencia por parte de Sewell no se detiene allí, llega a sostener que el término es tan difuso e incoherente que uno estaría tentado a rechazarlo totalmente. En función de ello propone algunas correcciones críticas al término para de tratar de recuperar lo que su narrativa había logrado.

El objetivo sería tratar de desacoplar la noción de experiencia del problema de la causación múltiple, es decir, dejarla fuera del esquema teórico que la ubicaba como mediación entre las relaciones sociales y la conciencia social. La experiencia, sostiene Sewell, podría referir de manera más modesta a las formas de 'vivir' distintos eventos, lo que implicaría un efecto sobre el juicio y el pensamiento, dando como resultado algún tipo de conocimiento. Es decir, la experiencia sería algo construido. Una definición mucho más cercana a aquellas de *The Poverty of Theory*, en las que Edward P. Thompson define a la experiencia como respuesta emocional y mental. Dicha definición sería consistente con la práctica historiográfica que desarrolla en *The Making...*: mostrarnos la perspectiva 'desde abajo'. Sin embargo, esta reconstrucción narrativa siempre ofrecería una experiencia 'estructurada' a partir de las relaciones de producción, las instituciones políticas, los valores, los hábitos, etc. Para Sewell el problema es que Edward P. Thompson capta la estructura de forma supra-humana, reificada, y la opone antagónicamente a la experiencia, de modo que ésta última bloquea y frustra las determinaciones de la primera.

En este recorrido crítico, Sewell sostiene que sería incorrecto etiquetar a Edward P. Thompson como un historiador culturalista, si por culturalista se entiende alguien que privilegia la cultura por sobre otras explicaciones. En cambio, él propone que debe ser leído como un autor experiencialista (*experientialist*), entendiendo que su perspectiva narrativa privilegia el punto de vista de los agentes histórico concretos por sobre la perspectiva autoconciente del que analiza.

Como se ha indicado, Sewell es especialmente sensible a la dimensión narrativa de la obra de Edward P. Thompson. Incluso llega a sostener que la formación de las clases sería sinónimo de la emergencia de un discurso de clase (en el caso concreto de *The Making...* alrededor de 1830). Sin embargo, agrega Sewell la emergencia de ese discurso debe ser comprendida a partir de las modificaciones de los discursos preexistentes. Lo cual, a su vez, tendría implicaciones teóricas que van más allá de los aportes de Edward P. Thompson. Para Sewell, explicar la emergencia de un discurso de clase significa que debemos comprender la naturaleza, la estructura y las potenciales contradicciones de los discursos previamente existentes como así también sus transformaciones.

Concluyendo, Sewell plantea que una teoría de la formación de la clase obrera no puede y debe quedarse en un nivel diacrónico y experiencial, sino que debe sumar los elementos estructurales. De manera similar, comprender la emergencia de un discurso de clase requiere abstraer de la experiencia y de las secuencias de eventos en las que ella existe, tanto la estructura de los discursos existentes como la de los discursos previos. Se trataría de poder captar las lógicas sincrónicas que subyacen tras la emergencia de un discurso clasista. En su perspectiva sólo tal proceso de abstracción

sincrónica y estructural podría facilitar comprender la verdadera naturaleza de la historia experimentada.

Finalmente, en su opinión, una adecuada teoría de la formación de las clases debería incluir la dialéctica presente entre lo estructural y lo experiencial, entre lo sincrónico y lo diacrónico. En últimas, el proceso de formación de clase, para Sewell, debería ser conceptualizado como un resultado de coyunturas temporales producidas en una multiplicidad de causas estructurales.

La otra crítica al tratamiento de la experiencia desde el punto de vista del lenguaje que quiero recuperar, es la que desarrolló Gareth Stedman Jones en *Languages of Class* (1983).¹²⁸ En éste, Stedman Jones se proponía desarrollar una concepción que se alejara tanto de las simplificaciones empiristas como de las convenciones del marxismo. Este enfoque no empirista buscaba iluminar una nueva forma de historia social, convencido justamente de que las representaciones parciales de lo social habían impedido comprender tanto lo ideológico, lo político y lo cultural en sus implicaciones con lo social mismo.

Su crítica apuntaría no tanto a poner en duda el carácter de la determinación social en sí misma, sino más bien a criticar el tratamiento prevaleciente que ubicaba a lo social como algo fuera de, y lógicamente anterior a, su articulación a través del lenguaje. Con este giro pretendía enfatizar, primero, que el término clase está articulado en el lenguaje y que por lo tanto debería ser analizado en sus contextos lingüísticos, y segundo, que cómo hay diferentes lenguajes de clase, no se debería proceder dando por sentado clase como una descripción social dada. Con ello estaba planteando una crítica a aquellas simplificaciones en que clase sería, en todo caso, el resultado de un discurso teórico alrededor de las relaciones de producción, o la suma de un grupo de prácticas culturales significativas, o bien una especie de autodefinición política o ideológica, todas definiciones referenciadas en una realidad social anterior.

El enfoque de Stedman Jones apuntaría a tratar al término clase más como una realidad discursiva que como una realidad ontológica. Esforzándose por explicar el lenguaje de clase desde la naturaleza de la política, en vez de explicar la política desde la naturaleza de las clases. Este tópico lo dirigirá directamente a la problemática thompsoniana de las relaciones entre conciencia y experiencia. Reflexionando en torno a la trayectoria del cartismo inglés, Stedman Jones indica que, dado que había suficientes elementos materiales para el descontento social, no fue la ideología (o la conciencia por caso) lo que produjo la política, sino que fue la política lo que produjo la conciencia. Lo que lo dirige hacia los problemas teóricos implicados en términos tales como lenguaje, conciencia y experiencia.

¹²⁸ Cf. Stedman Jones, Gareth, *Languages of Class, Studies in Working Class History, 1832-1982*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, esp. pp. 1-24 y 90-178.

El problema historiográfico específico sería entonces conectar la evidencia de las razones del descontento social con la evidencia de un lenguaje clasista ampliamente extendido. Términos como conciencia o experiencia, sostiene Stedman Jones, juegan el papel de vínculo de una manera pobre e injustificada. La conciencia, con sus reminiscencias hegelianas, supondría un proceso necesario y objetivo, por el cual lo que está latente no sólo se manifestaría finalmente, sino que también proveería criterios bajo los cuales se podría evaluar la educación de la manifestación misma. La experiencia, en cambio, otorgaría un término más acorde con la tradición empirista, dejando de lado la cuestión de la necesidad y la objetividad, presentando el proceso como una cuestión del registro de los hechos a través de las subjetividades de quienes están implicados. Sin embargo, en la práctica las implicancias de ambos términos serían parecidas y sus diferencias quedarían difuminadas en la medida que la experiencia suele asumir un carácter acumulativo y colectivo.

En su evaluación, los problemas teóricos de la experiencia y de la conciencia conducirían a la cuestión del lenguaje, en la medida de que ambos conceptos implicarían que el lenguaje es un simple medio a través del cual la experiencia encuentra expresión. Una concepción romántica del lenguaje en la cual, luego de una lucha interna, la experiencia encuentra la forma de expresarse de forma tal que se confirma en la experiencia de los demás. Lo que en el caso de la conciencia de clase conduciría a una concepción acumulativa de la misma.

Apoyándose en su lectura de la teoría estructuralista del lenguaje, Stedman Jones sostiene que la concepción antes descrita desconoce la materialidad del lenguaje mismo, como así también la imposibilidad de referir este hacia una realidad anterior - el ser social, por caso. En suma, la imposibilidad de abstraer la experiencia del lenguaje, el cual estructura su articulación. Stedman Jones reconoce que tal enfoque es ampliamente conocido en otros ámbitos pero que los historiadores, y los historiadores sociales en particular, se han mostrado ampliamente resistentes al mismo. Informado por esta concepción, en cambio, él se centrará en el estudio de los discursos clasistas de los artistas ingleses del siglo XIX, partiendo de una concepción no referencial del mismo.

Se trataría de indagar los cambios en los discursos políticos para pensar, a partir de los mismos, los cambios en los comportamientos políticos. Se evitaría así partir de una posición esencialista de la clase, la cual se inicia en una concepción dada de la misma, sea esta sociológica o marxista, y a la que, en todo caso, las evidencias deberán ajustarse. En ese modo los intereses de clases se asumen como preexistentes a su expresión concreta, discursiva. El estudio sobre las clases sociales debería transformarse, para Stedman Jones, en el estudio de la producción de intereses, identificaciones, reivindicaciones y aspiraciones a través del lenguaje mismo.

Específicamente, en su análisis del cartismo, Stedman Jones sostiene que el análisis de la ideología de este movimiento debe partir del análisis de su forma lingüística. Lo que supone alejarse de la interpretación que concibe al lenguaje cartista como la ejecución más o menos inmediata de su experiencia. Este enfoque, se previene, no supone que las condiciones sociales de existencia de este lenguaje sean arbitrarias. No se trata de reemplazar la interpretación social por la interpretación lingüística, sino de buscar los vínculos de ambas.

Revisando las interpretaciones sobre el cartismo, Stedman Jones indica que uno de los problemas más comunes de estas es que tienden infravalorar el elemento político de sus demandas. En todo caso, el contenido político de sus reivindicaciones sería comprendido como una forma un tanto críptica de formular demandas económicas y sociales. Una de las excepciones a esta interpretación sería justamente la de Edward P. Thompson, quien en *The Making...* habría demostrado la dimensión política contenida en el periodo inmediatamente precedente. Este punto le da la oportunidad de volver a discutir la noción de conciencia de clase, tan cara a la formulación thompsoniana.

El avance de Edward P. Thompson, sostiene Stedman Jones, es que liberó al concepto de conciencia de clase de cualquier reducción simplista al desarrollo de las fuerzas productivas y lo vinculó, en cambio, al desarrollo de un movimiento político. Sin embargo, el concepto thompsoniano de conciencia de clase todavía asumiría un relativamente directo vínculo entre el 'ser social' y la 'conciencia social', dejando poco espacio para el contexto ideológico en el cual la coherencia de un lenguaje clasista sería constituido.

En la evaluación de Stedman Jones, la dialéctica entre conciencia y experiencia no puede explicar la forma precisa que asumió la ideología cartista. Sostiene que no habría sido la simple experiencia, sino un ordenamiento lingüístico particular de la misma el cual llevó a las masas a creer, en palabras de los propios cartistas, que la exclusión del poder político era la causa sus desgracias sociales y que el poder político (que no compartían) era la causa de la opulencia (de los propietarios). De modo que la conciencia no podía ser derivada de la experiencia sino a través de la intersección de un lenguaje específico que organizara la interpretación de tal experiencia, aclarando que en su concepción, más de un lenguaje puede articular el mismo conjunto de experiencias.

En tal sentido, un lenguaje no sería la verbalización de una percepción o la transformación en conciencia de un hecho u acontecimiento, ni tampoco la experiencia acumulada correspondiente a unas relaciones sociales. En cambio, un lenguaje sería siempre construido y estaría inscripto en una compleja retórica de asociaciones metafóricas, inferencias causales y construcciones imaginarias. De modo que una conciencia de clase formaría parte de un lenguaje donde se articularían un conjunto de supuestos políticos y donde esa misma conciencia de clase sería definida.

Como conclusión final puedo agregar que, sobre la base de los aportes de Gareth Stedman Jones en torno a la preeminencia del lenguaje y el discurso en la formación de la clase obrera, y teniendo como antecedente la formulación que Raymond Williams le diera al lenguaje en su formulación de la experiencia, se plantea la posibilidad de darle una importancia constitutiva al lenguaje sin quitarle su sitio a la historia social. Es decir, se abre la posibilidad de admitir que el lenguaje es inherente a toda práctica social sin dejar de lado el postulado de que el lenguaje mismo sufre determinaciones sociales. De igual modo se podría conservar el énfasis thompsoniano en la cultura y la experiencia, sin tener que recurrir a la noción 'conciencia' con sus connotaciones unificadoras y teleológicas.¹²⁹

En suma, el problema emergente al tratamiento thompsoniano de la experiencia es su relación con el lenguaje. Como indique antes, en un recorrido intelectual paralelo pero no idéntico, Raymond Williams había percibido este problema y le habría dado un tratamiento específico, subvirtiendo significativamente el ordenamiento categorial del materialismo histórico. En contrario, Edward P. Thompson se habría quedado más atado a este esquema, lo cual lo habría llevado a una serie de desplazamientos e inflexiones en sus usos de la experiencia. Desplazamientos que serían contradictorios con, y ahondarían los problemas teóricos de, tal ordenamiento conceptual. Independientemente de ello, la potencia heurística del término clave en la historia desde abajo, la experiencia, no queda agotada en su dimensión historiográfica y cobra nueva luz en su eco político como crítica de la modernidad capitalista. De ello, junto con un problema que ha sido infravalorado por la mayoría de los comentaristas, el de los bloqueos de la experiencia, significativamente común a ambos autores, me ocupo en el próximo capítulo.

¹²⁹ Me ha sido de mucha utilidad el trabajo de Geoff Eley, "Edward Thompson, historia social y cultura política: la formación de un espacio público de la clase obrera, 1780-1850", *Historia Social*, Valencia, 2008, pp. 46-47.

V. EXPERIENCIA Y CRÍTICA DE LA MODERNIDAD CAPITALISTA

1. INTRODUCCIÓN

Hasta aquí me he concentrado en una lectura transversal de las obras de Raymond Williams y Edward P. Thompson, una lectura cuyo eje fue el concepto de experiencia. Esto me permitió situar la noción en unas coordenadas específicas: un intento sostenido de oposición a una interpretación economicista del marxismo en el marco más general de las polaridades que cruzaron buena parte de la filosofía del siglo XX, el debate entre explicación y comprensión. Los puntos de contacto y los vasos comunicantes entre sus obras son muchos y variados. Sin embargo, un ejercicio de comparación tiene el obstáculo de borrar la riqueza de matices que justamente intenté mostrar en los capítulos precedentes.

Sin embargo, hay un cruce específico que tiene una significación especial y que intentaré defender en este capítulo: la centralidad que la experiencia adquiere, en tanto categoría analítica y soporte teórico, en los proyectos intelectuales de Raymond Williams y Edward P. Thompson, con la hipótesis de que el hilo conductor de estos proyectos intelectuales habría sido la crítica radical, cultural y política de la modernidad capitalista.¹ Tal crítica se habría centrado, ante todo, en los procesos culturales en los que se forjaron los nuevos sentimientos y significados, a partir de los cuales ésta época pudo ser tanto sentida como pensada.

Esta intersección les permitió desarrollar una creativa labor intelectual que recreó tanto la forma en que se desarrollaron y produjeron las categorías de análisis con que la sociedad contemporánea de los siglos XVIII y XIX se pensó a sí misma (Raymond Williams) como los sentimientos y emociones con los cuales los distintos sectores ‘de abajo’ reaccionaron a esos cambios (Edward P. Thompson). En suma, a partir de la noción de experiencia lograron recrear las formas (sociales) de los sentimientos y las emociones que se forjaron no sólo para dar cuenta del impacto revolucionario de la nueva sociedad industrial sino también de los sentimientos y emociones con los que la sociedad produjo ese cambio. De esa manera lograron registrar y dar cuenta del sufrimiento de los sujetos efectivos de la historia de una manera impensada hasta ese momento. A partir de la noción de experiencia ellos lograron dar vida, emoción y sentimiento al proceso histórico.

En este capítulo me propongo recuperar esta crítica de la modernidad capitalista por medio de la noción experiencia a partir de tres elementos. En primer lugar, el

¹ Cf. Mulhern, Francis *Culture/metaculture*, op. cit., especialmente p. 66 y ss. En este texto, Mulhern revalúa la tradición de los *Cultural Studies*, de la cual Edward P. Thompson, Raymond Williams y Richard Hoggart serían los referentes del siglo XX y Mathew Arnold el del siglo XIX. Una de las tesis de Mulhern es que las similitudes con la escuela alemana de la *Kulturkritik* son mucho mayores de lo que se pensaba y que la clave de este cruce es la dimensión ético política sobre la que ambas desarrollan una oposición a los efectos de lo que significaba el término francés *civilisation*.

desarrollo de una original concepción del socialismo por parte de Raymond Williams. En segundo lugar, la crítica de la industrialización capitalista a partir de las nociones de vivencia e interiorización en Edward P. Thompson. Y tercer término, la discusión de uno de los obstáculos más significativos que he encontrado en el tratamiento de la noción de experiencia y en el que llamativamente coinciden ambos autores. Se trata de la cuestión de los bloqueos y límites en la capacidad de registrar la experiencia, con el cual finalizo esta tesis.

2. LA APUESTA SOCIALISTA DE RAYMOND WILLIAMS

Para Raymond Williams la emergencia del capitalismo industrial fue, ante todo, una ruptura radical en las formas de vivir, pensar y sentir en la Inglaterra moderna, de ahí que su trabajo pueda ser considerado como una crítica histórico-cultural de los orígenes del capitalismo británico. Crítica que tiene una significación especial, dada la expansión del capitalismo industrial como modo de vida a todo el mundo, iniciada durante el siglo XIX y completada durante el siglo XX.

Así, la tarea encarada por éste de dar cuenta en términos de experiencia de éste proceso puede ser pensada como una crítica de la modernidad capitalista, como una búsqueda por conectar los significados y sentimientos producidos durante este período histórico con el mundo de la experiencia, develando con ello las formas histórico-culturales concretas de la construcción social de los significados y valores a partir de los cuales se juzgó y, en gran parte se juzga todavía, el mundo industrial capitalista.

Este develamiento por medio de la crítica y esta crítica por medio del develamiento, tiene asimismo, un profundo sentido ético político: la construcción de un vínculo, a nivel de los significados y a nivel de la experiencia, de la crítica cultural de la modernidad capitalista con el socialismo inglés. Básicamente es el intento de establecer un diálogo y un intento de fusión de una tradición literaria con una tradición política. Así, detrás de su apuesta socialista, busca disputar hacia dentro de la tradición socialista británica un nuevo sentido de la tradición misma y así tratar de ampliar las posibilidades mismas del movimiento radical.²

La particularidad de tal operación es que busca extender esa disputa y ponerla en tensión con la tradición de la crítica literaria británica. Se está tentado a decir, entonces, que su obra reproduce aquello que para él fue una vivencia: Cambridge y la crítica literaria, el sindicalismo y el socialismo británico de orígenes cartistas pero también Fabiano, socialista, antifascista y comunista. Se podría decir, también, que, desde el punto de vista de sus implicancias éticas y políticas, su obra intenta sacar de su propia insularidad cultural a la tradición socialista y sindical británica para hacerla

² Cf. West, Cornel "In Memoriam: The Legacy of Raymond Williams", Christopher Prendergast (ed.), *Cultural Materialism*, op. cit., p. ix y ss.

dialogar y buscar un punto de apoyo más amplio. Su recorrido, desde este punto de vista, bien puede ser pensado como una vía británica al socialismo. No en el sentido nacionalista, sino en el sentido de que busca que dicha tradición se desarrolle originalmente desde la propia tradición cultural británica, más que heredar temas y significados de otras tradiciones.³

Este itinerario tiene asimismo su peculiar recorrido. Comienza en la década de los cincuenta, fundamentalmente, con una apropiación optimista de la tradición literaria inglesa que crítica el proceso de industrialización y lo contrapone a cultura. Continúa en la década de los sesentas con reservas hacia la tradición revolucionaria socialista, a la que llega a considerar trágica. Luego produce un giro en los setentas, buscando una síntesis con la tradición marxista, por medio del reconocimiento de la opción revolucionaria. Pero en los ochentas, finalmente, acabará tratando de establecer las continuidades con su propio análisis, reformulando el contenido de su propuesta de una Larga Revolución.

El punto de partida de Raymond Williams es considerar las reflexiones en torno a la cultura y la propia emergencia de una esfera cultural secular como una respuesta a la experiencia del industrialismo. Tanto la palabra como las ideas que ésta encarna comenzaron a emerger dentro del pensamiento inglés en el período en que se produce la Revolución industrial, ofreciendo un significado y una forma de interpretar el cambio. La historia de ese significado es la tradición misma con la que Raymond Williams establece un diálogo: el conservadurismo y el radicalismo, el romanticismo, los novelistas industriales, el utilitarismo, los pioneros de la crítica cultural y las instituciones del sistema educativo. Todos ellos, a través de una compleja interacción de instituciones, formaciones y convenciones, no sólo producen un corpus de obras que dan cuenta de esta experiencia sino que, al mismo tiempo, desde ellas se proponen unas formas de lidiar con ella.

Esas formas de lidiar con la experiencia podían ser radicales, conservadoras o lo que fueren, pero básicamente se articulaban como una crítica al industrialismo.⁴ Todas ellas, sea proponiendo volver a una época perdida, defendiendo los principios aristocráticos, sea proponiendo ampliar sus logros como educación, como cultivo, o articulando una respuesta utópica, con la mira puesta en el futuro, observaban el movimiento característico de su tiempo como una pérdida y un divorcio de lo humano consigo mismo. Los productos de la propia civilización burguesa, la industria, la ciencia, incluso la agricultura, etc., se veían como criaturas que se volvían contra sus hacedores. La metáfora del aprendiz de brujo llegaba a representar el entero movimiento de la época moderna: aquello que salía de las entrañas mismas de la

³ Cf. Jay, Martín, *Cantos...*, op. cit., p. 225-26.

⁴ Cf. Williams, Raymond, *The Country...*, op. cit., p. 36.

sociedad, la industria, no sólo traía enormes riquezas y mejoras en la vida, sino que también traía consigo todos los males conocidos y muchos aún por conocer.

Sin embargo, Raymond Williams encuentra que a la par de esta crítica pesimista del industrialismo se fue desarrollando una crítica esperanzadora del mismo. La cultura, sea concebida como resguardo de valores perdidos y en peligro, o como la extensión igualadora de determinados logros, era parte inescindible del proceso industrializador. Toda la tradición podía ser vista desde este tamiz y eso, hasta cierto punto, suspendía el valor de verdad de sus enunciados concretos acerca del proceso mismo.

Este proceso de suspensión de la verdad frente a la experiencia, que tanto va a hacer enfadar a sus críticos de izquierda, que se deja notar en las constantes preguntas y repreguntas de sus interlocutores de la *New Left Review* durante las entrevistas de *Politics and Letters*, es la clave de la posición de Raymond Williams. Esta no es nunca el reconocimiento de una verdad prediscursiva, sino una afirmación de la radical temporalidad histórica de los significados y formas con los cuales, como humanos, nos interpretamos al mismo tiempo que nos modificamos. Ésta, y no otra, es la lucha contra la especialización que éste desarrolla a lo largo de todas sus obras.

La experiencia y sus significados no son términos fijos o intercambiables. Las palabras y las formas e instituciones sociales que las tornan significativas, desde la escritura hasta la imprenta, desde la danza y la música hasta la radio y la televisión, todas las formas culturales a partir de las cuales los significados llegan a tener una presencia activa en los seres humanos, están sujetos a una radical y constante redefinición de la que ninguna forma especializada o abstracta da cabal cuenta. Estas nos acercan a esa experiencia tan pronto como nos alejan de la misma. La tarea crítica, tal como Raymond Williams la concibe, es develar estas conexiones y ponerlas en evidencia. Así las categorías que nos son heredadas como parte del mismo proceso de la cultura son puestas en tensión (lo real y lo ficcional, lo emocional y lo racional, lo estético y lo poético, etc.), cuestionadas en su especialización, en sus usos diferenciadores, clasificadores.

Pero no sólo en su enunciación general sino tal y como se desarrolla en el propio lenguaje natural: industria, democracia y arte, títulos de distintos conjuntos de significados, distintos conjuntos de experiencias. Este combate contra la especialización va unido a la profunda convicción de que, en la medida de que se puedan reconectar las palabras con la experiencia, es decir, de que ganemos en el proceso de significación, aumentará asimismo nuestra comprensión del propio movimiento del modo de vida, es decir, de forma tal que nos acercaremos más al ideal de captar la totalidad. Una forma de significar el propio proceso de la comprensión en la que está implicada una dimensión política.

“Los evidentes problemas de nuestra civilización son demasiados próximos y demasiado serios para que alguien crea que un énfasis es una solución. En cada problema necesitamos una difícil y detallada investigación y negociación. Incluso todavía estamos dándonos cuenta, con mayor claridad, que nuestro vocabulario, el lenguaje que utilizamos para indagar y negociar nuestras acciones, no es un factor secundario sino un elemento práctico y radical en sí mismo. Tomar un significado de la experiencia y tratar de hacerlo activo es, de hecho, nuestro proceso de crecimiento. Algunos de esos significados son recibidos y recreados. Otros [significados] debemos crearlos por nosotros mismos y tratar de comunicarlos. La crisis humana, es siempre una crisis de comprensión...”⁵

Ampliar la comprensión significa ampliar las posibilidades de la resolución de la crisis de la civilización. Ampliar la comprensión, también, es negociar con los significados recibidos y recreados. ¿Cómo? Por medio de una apropiación de la tradición. Apropiación que es siempre una selección.

Ofrecer una tradición, como lo sostiene el propio Raymond Williams, es siempre una operación selectiva. En su caso, la selección parece sostenerse en un principio político, la búsqueda de un espacio común desde el cual fundamentar una opción socialista para Gran Bretaña y ese espacio, es la cultura en común.⁶ De modo que el espacio social y el significado creado por la misma tradición, la cultura como experiencia, es el lugar desde donde se puede resolver esa crisis civilizatoria. Una crisis que era experimentada en el centro y desde el centro de esa civilización imperial: un contexto signado por la decadencia sostenida y cada vez más terminal del Imperio Británico y, desde la Segunda Guerra Mundial, por la polarización internacional de la Guerra Fría, el enfrentamiento entre Estados Unidos y la Unión Soviética. No es difícil de imaginar que la posición de los intelectuales comunistas y de izquierda, entre los que él se encontraba, no era sencilla.⁷

Entonces, ¿cómo formular una posición socialista desde esa tradición frente a la experiencia omnipresente del estalinismo? La estrategia argumentativa de Raymond Williams va a pasar por ampliar el marco semántico de referencia. Para él, en la

⁵ Williams, Raymond, *Culture and Society...*, op. cit., p. 357.

⁶ Para John Brenkman la noción de una “cultura en común” es un ideal que recorre toda la obra de Williams. Este concepto no supondría, como en F. R. Leavis, la idea de que la cultura en común es algo que está ahí, ya lista, por así decirlo, en las costumbres y hábitos de un determinado grupo social. Para Williams la cultura en común sería, entonces, una especie de meta, un ideal regulador que tiene que orientar nuestras prácticas, por ejemplo, la reforma de la educación. De esta forma, para Brenkman, Williams transforma la pedante, tradicionalista y clasista noción de cultura (en común), en una postura radical, en una visión abierta acerca de la participación del pueblo en la modificación de las formas de alfabetización y aprendizaje. Cf. Brenkman, John, “Raymond Williams and Marxism”, Prendergast, Christopher, op. cit., p. 254.

⁷ Cf. Hall, Ian, *Dilemmas of Decline. British Intellectuals and World Politics, 1945-1975*, London and Los Angeles, University of California Press, 2012.

disputa entre socialismo y capitalismo estaban implicados otros términos, tales como democracia y totalitarismo, libertad y esclavitud, como así también reforma y revolución, planificación y mercado, clase obrera y clases medias, campo y ciudad, por nombrar sólo algunos ejemplos. El proceso de apropiación intelectual de la tradición que él realiza, comenzando por F. R. Leavis y I. Richards, siguiendo por T. S. Eliot y M. Arnold, y desde ahí hacia atrás, llegando incluso a Edmund Burke, puede ser pensando como una búsqueda constante por aclarar y redefinir los términos del debate político cultural que cruzaba Inglaterra y en el cual, él estaba vitalmente implicado.

Hijo de obreros y labriegos galeses, miembros plenos de la poderosa clase obrera británica, clasistas y sindicalistas, estudiante del sistema de educación pública que, por la ampliación de la membrecía cultural, ingresa a la cúspide de las instituciones culturales británicas, veterano de la lucha contra el nazismo en la Segunda Guerra, Raymond Williams puede reconocer en su trayectoria vital, en su propia herencia, el resultado y la posibilidades de la cultura común. Un tiempo y un espacio específicos, un aprendizaje, una experiencia.

El resultado y las posibilidades son contradictorios y están en tensión. La cultura, la democracia y la industrialización son experiencias y significados interrelacionados, partes de un proceso común. La cultura, si no es concebida como alta cultura, es impensable sin el proceso de alfabetización y de expansión de las formas de comunicación. La democracia es impensable sin éstas nuevas formas de comunicación que habilitan nuevos tipos de toma de decisiones, tampoco lo es sin las luchas sociales que conquistaron nuevos derechos, nuevas formas de organización y nuevos valores. Los sujetos de estas luchas sociales son un resultado directo de éste proceso de industrialización como así también son herederos de las anteriores formas comunitarias y locales.⁸

Para él estos procesos interrelacionados son una Larga Revolución, una noción que remitiría, entonces, tanto a una dimensión descriptiva como a una dimensión normativa. Se refiere tanto a lo que es, como a lo que debiera ser. Remite a un proceso

⁸ Según Christopher Prendergast no se debe concebir la oposición de Raymond Williams al proyecto moderno como una fe antitecnológica y agrarista, algo así como un Heidegger 'de izquierda'. Al contrario, en su evaluación, su posición sería homologable a la de un Habermas, en la medida que hay un reconocimiento de que la racionalidad instrumental ha generado un enorme daño al mundo de la vida. Sin embargo, esto no convertiría Raymond Williams en un enemigo de la modernidad *in toto*, incluso Prendergast encuentra en ciertas opiniones favorables de Williams hacia las ciencias naturales la prueba de que este rechazo no es global. Sin embargo este tratamiento de Prendergast parece bastante precario en la medida que todo su argumento está pensado para discernir la pregunta en torno a si se lo puede o no situar a Williams como un pensador *postmoderno*. Sin embargo, la pregunta conserva cierta validez en la medida que le permite ofrecernos una imagen de de la obra de Williams que nos conduce a pensar en cierta versión no universalista y metafísica de la idea de 'bien común'. En Williams, abandonar el lenguaje de los universales no podría significar, como sí lo hace el pensamiento posmoderno, abandonar las nociones de solidaridad social y proyecto colectivo. Cf. Christopher Prendergast, "Introduction..." op. cit., p. 20 y ss.

que se produce tanto en el plano de lo social como en el plano de los significados, un movimiento dual. Un proceso y una forma de entenderlo. Abierto en todo sentido, como discusión, como relaciones sociales en movimiento continuo y como un conjunto de instituciones que han surgido del proceso mismo. Al mismo tiempo, la Larga Revolución es un llamado esperanzador contra el poder del dinero y de las armas, un llamado y un voto de confianza hacia ese conjunto de procesos y esfuerzos humanos por sostener y llevar adelante ese proceso revolucionario.

“... lo que ofrezco es sobre todo esa impresión del proceso: lo que he llamado la larga revolución. En ella, si el significado se transmite, está la percepción que confirma el movimiento y el sentido necesario de la dirección. La naturaleza del proceso indica una actividad revolucionaria quizás inusual: una discusión abierta, relaciones que se extienden, la forja práctica de las instituciones. Pero indica también la necesidad de ser fuertes: contra el poder arbitrario, sea de las armas o del dinero, contra toda confusión y debilitamiento conscientes de este prolongado y arduo esfuerzo humano, y para y con el pueblo que de muchas y diferentes maneras mantiene en marcha la revolución.”⁹

La Larga Revolución, entonces es tanto una descripción como un intento de dirigir el proceso de cambio, un reconocimiento de una articulación que ha producido nuevos valores, nuevas formas de describir la realidad y nuevas formas de intervenir en ella.

Que este proceso haya sido percibido y tematizado por el conservadurismo no es menor, pero tampoco le quita mérito a los valores que se pueden heredar. No es menor porque el conservadurismo y también el romanticismo, con su retórica en favor de la comunidad perdida, han legado formas de ver, formas de experimentar y con ello han vehiculizado las posibles respuestas. Pero de la industrialización también han emergido valores comunitarios, entre los cuales la solidaridad propugnada y practicada por las organizaciones del movimiento obrero es el más destacable, desde el cartismo, pasando por el sindicalismo, el fabianismo, el socialismo y el comunismo, hasta llegar al laborismo.

“Estuvo la creciente organización de la clase trabajadora misma: la gran respuesta civilizadora frente a la tiranía industrial y la anarquía: la creación de sindicatos por fuera de la red urbana de sociedades benéficas y solidarias y, más allá de esta expresión de una nueva y activa buena vecindad, la visión de la mutualidad como una nueva forma de sociedad: las cooperativas, el socialismo, y de vuelta las nuevas ciudades.”¹⁰

⁹ Williams, Raymond, *The Long Revolution...*, op. cit. p. 384.

¹⁰ Williams, Raymond, *The Country...*, op. cit., p. 231. La compleja herencia que implica la noción de *comunidad* se remite no sólo a la tradición de *Scrutiny* sino a los lazos de ésta con el romanticismo, especialmente en la figura de William Morris. Cf. Peter Faulkner, “William Morris and the Scrutiny Tradition”, *The Journal of William Morris Studies*, London, Summer 2006, pp. 26-46.

Es sobre esta solidaridad de base comunitaria que la larga revolución debe ser profundizada. Y tal profundización deberá apuntar a poner en tensión la desigualdad del ser que impera entre las personas. Esta desigualdad del ser no habla de las libertades individuales y los derechos de propiedad sobre los objetos personales, sino que apunta llamar la atención sobre la desigualdad en la propiedad de los medios de producción y de vida. Y aquí es cuando, aún de cierta manera críptica, la propuesta de Raymond Williams se radicaliza y excede a la tradición de la crítica del industrialismo y se sitúa en la pluralidad de la tradición socialista.

“Una desigualdad que no sea otra que la de la propiedad personal -es decir, una desigualdad en la propiedad de los medios de producción y de vida- tal vez se considere intolerable porque en la práctica niega los procesos básicos de la igualdad del ser (*being*). (...) El tipo de respeto por uno mismo y su trabajo, que es absolutamente necesario para seguir adelante, es algo totalmente diferente de la reivindicación de una desigualdad de ser que nos autorice a negar o dominar a otro. Las desigualdades que conducen a esa negación o dominación son intolerables.”¹¹

El socialismo, es decir, los movimientos socialistas tal y cómo se han desarrollado en el efectivo movimiento histórico, también puede ser leído, en Raymond Williams, como un momento especializado de esa Larga Revolución. Un momento que expresó presiones concretas, temores y esperanzas, pero también deformaciones y nuevas especializaciones. Lo mismo sucede con el movimiento obrero, sujeto como está a presiones consumidoras y vendedoras de la sociedad de mercado, nuevas redefiniciones del individualismo. Y aquí, es el momento mismo en que la crítica del industrialismo se actualiza como crítica de la sociedad de consumo, no ya una crítica del pasado o una crítica que apunta al pasado, sino una crítica del presente, es que puede ser pensada como una crítica general al modo de vida contemporáneo, una crítica al capitalismo que ha conducido a una crisis vital, general. “En este siglo, un nudo se ajustó a tal punto que estuvo cerca de estrangular toda nuestra vida común. En la cumbre de nuestro aparente control, vivimos en un peligro casi abrumador.”¹² No solamente una crítica cultural o intelectual, incluso política, sino una crítica general, total, no un rechazo moral, un lamento por la pérdida de épocas pasadas, sino su completa historización. El reconocimiento del finito y contingente acaecer del capitalismo:

“Por mi lado, de hecho, al revisar las pruebas, creo que lo que nos confunde es el capitalismo, un sistema particular y temporario de organizar el proceso industrial. La versión capitalista de la sociedad sólo puede ser el mercado, porque su propósito es la ganancia en las actividades particulares en vez de

¹¹ Williams, Raymond, *Culture and Scocity...* op. cit., p. 337.

¹² Idem, p. 355.

cualquier concepción general de la comunidad, de modo que tomar la mayoría de las decisiones comunes (*common*), más allá de aquellas del mercado, parece limitado o imposible.”¹³

Una mirada sobre el socialismo que en vez de ver a éste como la culminación de la tradición de la crítica al industrialismo, lo ve como un momento de la misma. Un momento que sufre también su propia especialización, que para ser comprendido y recuperado, en la medida que esto pueda hacerse, debe reconectarse con la experiencia. Pero la aceptación del socialismo como la salida más deseable de la crisis a la que ha conducido el proceso de industrialización también nace de un profundo rechazo del capitalismo como forma histórica y limitada de organizar la industria. Forma que, al organizar la cultura bajo el criterio del mercado y del capital le da a Raymond Williams su mejor razón para propugnar por el cambio socialista.

“Deberíamos ser más claros con respecto a estas cuestiones culturales, si las vemos como consecuencia de una organización básicamente capitalista; y yo no conozco mejor razón que ésta para terminar con el capitalismo. (...) ¿Cuál es la alternativa al capitalismo? El socialismo.”¹⁴

La apuesta socialista, además de la lucha contra la especialización, en el nivel de los significados y la experiencia, tiene otra implicancia. Una valoración crítica o reservada hacia la vertiente revolucionaria del socialismo. En realidad, una perspectiva trágica que busca poner en cuestión el momento revolucionario mismo: “La revolución afirmó la posibilidad del hombre de alterar su condición; la tragedia mostró su imposibilidad, y el consecuente efecto espiritual.”¹⁵ Contra sus absolutizaciones, contra sus especializaciones, hay que reconectarlo a la experiencia y pugnar por la necesidad de humanizar el proceso mismo de cambio. Escapar de la alienación revolucionaria, dice Raymond Williams, evitar la mediatización del otro como medio para la revolución.

“El propósito revolucionario nace de aquello que es más humano y por lo tanto más variado, es negado por la sola y frecuentemente heroica imagen de

¹³ Williams, Raymond, *The Long Revolution...*, op. cit., p. 327.

¹⁴ Idem, p. 367.

¹⁵ Williams, Raymond, *Modern Tragedy*, op. cit., p. 68. Esta perspectiva trágica de la revolución implicaba, como indicó Cornel West, una mirada existencial y humanista sobre la militancia revolucionaria. Cf. Cornel West, “In Memoriam...”, Prendergast, Christopher (ed.), op. cit., p. xi. Sin embargo, muchos comentaristas han evaluado críticamente la posición humanista de Raymond Williams, sin aclarar muy bien a que se referían exactamente con ello. En relación a este tema, Christopher Prendergast sostiene que Raymond Williams rechazaba la versión voluntarista del humanismo, que terminaba concibiendo a los individuos como átomos separados de lo social. De allí que más bien habría que pensar el humanismo de Raymond Williams como un ‘humanismo sutil’, un humanismo atento a la contextualización histórica y a las determinaciones éticas del agenciamiento. Una dimensión ética no entendida como un moralismo prescriptivo sino como el inevitable costado ético de toda acción política, incluso más, como una concepción ética del socialismo. Cf. Prendergast, Christopher, “Introduction...”, op. cit., p. 22.

hombre revolucionario, atado en una etapa del proceso de liberación real y, persistentemente, devenido en el enemigo interior.”¹⁶

La revolución es trágica porque no puede escapar a éste proceso de mediatización, donde en aras de la prosecución de los fines, todos, los hombres y mujeres, la naturaleza, y un largo etcétera, se vuelven medios, se cosifican. Si no se puede ser revolucionario, se puede ser un disidente, aquel que mantiene una visión alternativa.¹⁷ Pero si se acepta la vía revolucionaria, es una aceptación trágica, porque es una no-opción, es algo en lo que ya estamos implicados, queramos o no, una opción por la *realpolitik* y no una apuesta positiva.

“Es imposible mirar ésta real y aún activa historia sin un sentido general de tragedia: no sólo porque el desorden es tan extendido e intolerable que la acción y reacción deben trabajar de modos que cruzan toda nuestra vida, donde quiera que podamos estar; sino también porque, en cualquier posible estimación, comprendemos tan poco del proceso que continuamente contribuimos al desorden. Esto no es simplemente porque llegamos a vivir involucrados por la crisis general, sino porque ya estamos participando de ella, por lo que hacemos y por lo que dejamos de hacer.”¹⁸

“Hicimos las conexiones, porque esta es la acción de la tragedia, y lo que leemos en el sufrimiento es de nuevo revolución, porque hemos reconocido a otros como hombres y cualquier reconocimiento es tanto el comienzo de la lucha como la continuidad real de nuestras vidas. De modo que ver la revolución en una perspectiva trágica es el único modo de sostenerla.”¹⁹

Para Raymond Williams la opción socialista pretende recuperar el futuro, la utopía. Pero esta se actualiza no como una perspectiva en vista a un futuro indefinido, sino como una crítica del presente. La actualización de la utopía es redefinida entonces como una lucha contra el localismo del tiempo, esa especie de nueva mitologización que reconoce el presente, el capitalismo, como único tiempo posible. Una lucha que apuesta a un tiempo por venir. ¿Por qué mitología? Porque el futuro es presentado como eterno presente, una extensión indefinida del presente, el capitalismo como único pasado y único futuro, un eterno repetirse del tiempo, una fijación del tiempo. Si las distopías o antiutopías contenían un elemento de denuncia, aunque escéptico y pesimista, sobre el tiempo presente, el localismo del tiempo, también pesimista, en cambio, no ve más que la extensión y ampliación, incluso decadente, del presente. Nunca su abolición.

¹⁶ Williams, Raymond, *Modern Tragedy*, op. cit., p. 82-3.

¹⁷ Cf. Williams, Raymond, *The Long Revolution...*, op. cit., p. 326.

¹⁸ Williams, Raymond, *Modern Tragedy*, op. cit., p. 80.

¹⁹ Idem, p. 83-4.

Al mismo tiempo, este localismo del tiempo ha inaugurado una nueva forma de mentalidad, de subjetividad, una que se ajusta no ya a una idea de progreso lineal, siempre futuro, con el cual se colabora. Una mentalidad, en cambio, que reconoce la inevitabilidad del conflicto y la lucha, y se prepara para sacar ventajas. Una nueva forma de concebir la hegemonía. Si no lo hace con miras a vencer definitivamente, lo hace al menos para prevalecer. La dominación abandona así todas sus características paternalistas, heredadas de sistemas anteriores y se transforma en un juego cínico.

En esta forma nueva de dominación el horizonte futuro es pensado como una extensión indefinida de la crisis del presente, es más, la dominación se concibe en los términos de la expansión de la crisis, no de su resolución. El ejercicio de la dominación pasa, entonces, por la apropiación de la mayor cantidad de recursos posibles, la obtención de mayores ventajas y, dado que la aniquilación del adversario ya no es posible, ni deseable por sus consecuencias, el objetivo es la cooptación, la confusión, la desmoralización y, en lo posible, la anulación.

Un cinismo que parte desde la propia lógica conflictiva de las relaciones sociales bajo el capitalismo, de sus propias prácticas y que, como tal, permea a sectores de trabajadores y a buena parte de los sindicatos. En la medida de que éstos propugnan y sostienen acciones que sólo buscan su mejoramiento sectorial, que redundará en el fortalecimiento de la lógica consumidora-vendedora, y en la medida de que éstas acciones sean percibidas y concebidas como acciones particulares, corporativas, independientemente de las necesidades comunes, estas acciones caen dentro del tipo de mentalidad denunciada por Raymond Williams.

“El punto central, en este terreno contencioso, es que los conceptos de consumidor y de mercado organizado determinan hoy nuestra vida económica, y con ella gran parte del resto de nuestra sociedad, y los desafíos a ellos han sido objeto de una confusión tan eficaz que casi no queda ninguna oposición principista, como no sean perpetuo regateo y la amargura del reclamo salarial y la huelga. Es difícil creer que seguiremos satisfechos con esta situación, que nos opone unos a otros de manera continua y promueve de forma muy acelerada patrones de crudo cinismo económico, pero para los cuales no existen alternativas claras y prácticas. Hay que asumir el reto de crear nuevos significados, y también establecerlos (*substantiate*), si de hecho, ese futuro aparentemente obvio, ha de ser realizado.”²⁰

Si la larga revolución puede ser comprendida como un proceso no mecánico es porque nada garantiza que llegue a buen puerto, adueñándose de la metáfora del naufragio. Si la larga revolución, que implicaba la mutua implicación de la Revolución industrial, la revolución cultural y la revolución democrática, parecía conducir, y Raymond Williams

²⁰ Williams, Raymond, *The Long Revolution...*, op. cit., p. 331-32.

a ello apostaba, a una democracia culta y participativa, la cual parecía ser el medio ideal para una transformación socialista pacífica, transcurridos los veinte años que van de 1960 a 1980, el panorama se ve como menos alentador.

La democracia parlamentaria británica, con Su Majestad la Reina y su Cámara de los Lores, no es más ni menos que una democracia burguesa, sin más. Una definición que implica tanto un reconocimiento como un desafío: "Hasta que se establezca la democracia económica en su pleno sentido, es necesario describir los sistemas políticos representativos existentes como lo que son: democracias burguesas."²¹ La definición tiene implicancias políticas importantes en la medida que si la larga revolución ha de continuar, y no detenerse, deberá enfrentarse tanto a la monarquía como al capitalismo.

La oposición de la vía revolucionaria y la vía pacífica, aunque inicialmente valorados por Raymond Williams como trágicos, deben ser finalmente actualizados. Y esa actualización pasa por reconocer que la larga revolución debe complementarse, si se desea salir de la encrucijada en la que se encuentra, con una corta revolución. Así, en la discusión en torno a los dos caminos para el cambio socialista, el reformista y el revolucionario, pareciera como si Raymond Williams percibiera la imposibilidad de la vía reformista aceptando por defecto la vía revolucionaria. En éste sentido, y como una forma de revisar su propia posición general, él plantea que la larga revolución necesita de una revolución corta. A aquel cambio profundo y deseable, general, del modo de vida, una modificación que implica una nueva forma de concebir el desarrollo humano, le reconoce una necesaria y compleja lucha inmediata por el poder político.²²

Esto no significa que Raymond Williams finalmente acepte la idea de vanguardia, que sigue rechazando, ni el particularismo de la lucha sindical. Bien al contrario, reconoce la potencia de las nuevas expresiones político sociales que se sitúan en el nivel mismo de la vida, de lo sentido, como el ecologismo y los movimientos de mujeres. En ellos ve la potencia para recrear el ideario socialista. Una potencia que para poder actualizarse deberá retomar la cuestión económica, salirse de su particularismo.

Particularismo, esa es la palabra clave que introduce Raymond Williams para comprender las limitaciones que debe afrontar el proyecto socialista. Un socialismo que debería redefinirse como comunitario y cooperativista, que debería concebirse más que como un conjunto articulado de teorías o un programa, como una acción específica en que el particularismo es superado, como discurso y como práctica. Donde se alcanza una constelación específica, un momento de la experiencia social, un nuevo interés general.

²¹ Williams, Raymond, *Hacia el año 2000*, op. cit., p. 141.

²² Cf. Williams, Raymond, *Politics and Letters...*, op. cit., p. 421.

“El punto en que todos los intereses particulares, adecuadamente agrupados, se pueden considerar de interés general es el momento del socialismo. Pero ese momento no se produce de una vez y para siempre. Se produce muchas veces; se pierde y se encuentra de nuevo; tiene que ser afirmado y desarrollado, continua y prácticamente, para que siga siendo real. Sin ese desarrollo, degenera en la devastadora derrota y el deterioro que caracteriza nuestro propio tiempo.”²³

Un momento que tan pronto como se alcanza vuelve perderse, pero que debe buscarse conscientemente. Vuelve a perderse en la medida que se cristaliza como poder y que, en vista de sus objetivos, mediatiza a los otros y a la naturaleza, los cosifica, deshumanizándose como proceso histórico y especializándose como significado. Un nuevo socialismo que necesitará de una modificación de la práctica del movimiento obrero y nutrirse de nuevas orientaciones.²⁴

Raymond Williams propone conformar una nueva forma militante, no ya la oposición entre el disidente y el revolucionario, ambas trágicas, sino una nueva formación, un nuevo tipo de socialista y un nuevo tipo de socialismo, un socialismo informado. De las experiencias de los movimientos feministas y ecologista, no sólo hay que aprender el

²³ Williams, Raymond, *Hacia el año...*, op. cit., p. 190.

²⁴ Para John Brenkman la concepción de Raymond Williams en torno a la revolución y el cambio social terminó empantanada en una muy evidente contradicción. Por un lado, habría sostenido una concepción leninista clásica: la aceptación de la inevitable toma del poder estatal (la corta revolución). Por el otro habría concebido el cambio social de un modo mucho más reformista, donde las capas de las transformaciones socialistas debían ser impuestas antes de que el estado pueda ser sustraídos de la esfera del capital. Como problema adicional está la cuestión de que al imperativo moral de cambio social que recorre toda su obra no le corresponde ningún grupo social específico como agente de ese cambio. Estas tensiones podrían ser ilustradas a partir de la adhesión (sentimental) de Raymond Williams a dos procesos políticos claves en la experiencia del siglo XX: la Huelga General inglesa de 1926 y la Revolución Cultural China.

El primero representaba la tradición clásica de enfrentamiento con el poder y el empoderamiento de un sujeto político, la clase obrera; el otro, el compromiso con la idea de que la democratización de la cultura y los recursos para la transformación social anidan en las prácticas cotidianas, en las relaciones y en obligaciones del pueblo. En la perspectiva de Brenkman, Raymond Williams nunca ajusto estas dos perspectivas ambivalentes, aunque sus legados más duraderos hayan sido el de la democratización de la cultura y el vínculo entre socialismo y democracia. En última instancia, la disputa entre reforma y revolución, para Williams se decidiría de forma pragmática (‘empírica’ dice Brenkman), es decir, no de forma apriorística a partir de una opción teórica paradigmática.

Este ‘empirismo’ se resolvería en una dimensión ética-política que no es otra que las relaciones de fuerza sociales, lo que implica que a la pregunta en torno a la reforma o la revolución la tienen que responder los propios sectores populares. Sectores populares que, insiste Brenkman, no pueden ser leídos en clave clasista: la Larga Revolución no tiene un sujeto históricamente necesario. Raymond Williams no esperaría el despertar de la conciencia de ese sujeto (como Lukacs), ni se lamentaría por la desaparición del tal sujeto (como Adorno), ni pensaría el cambio como un ‘cambio sin sujeto’ (como Althusser). En cambio, pensaría el cambio social como un proceso con un resultado incierto, en cual el éxito del trágico nacimiento de la nueva sociedad depende de que ese sujeto ‘empírico’, complejo y contradictorio, reinvente las formas de administrar la riqueza, el poder y las formas de sociabilización. Cf., Brenkman, John, “Raymond Williams and Marxism”, en Prendergast, Christopher, op. cit., p. 237-267.

peligro del particularismo, la negación del aspecto económico, sino también aprender positivamente.

Aprender de su práctica en la medida que éstos movimientos han sabido participar en la polémica pública de manera informada, denunciando las consecuencias sociales e individuales de la dominación masculina, o bien las consecuencias medioambientales de un sistema social que se basa en la venta y en consumo, en el valor y no en el uso. Un sistema que mediatiza la naturaleza como materia prima puesta al servicio de la ganancia y el mercado. Un socialismo informado porque la nueva mentalidad consumidora y vendedora, la nueva mentalidad que piensa en la crisis y para la crisis, es una mentalidad racionalizadora, que se apoya en todo el aparato cultural no sólo para proseguir sus fines, sino también, de la mano del conjunto de los saberes e instituciones científico-tecnológicos, reconfigura permanentemente sus medios y, cuando es necesario, sus fines.

“[una] naciente racionalidad de unas élites conscientes de sí mismas, racionalidad que se origina en las urgencias de la experiencia de gestión de la crisis pero que desvía deliberadamente su atención respecto de lo que suele ser una conducta improvisada. Cuando ve venir las crisis, prepara posiciones para afrontarlas, inventa y ensaya diversas tácticas de respuesta y sitúa en el lugar adecuado los recursos y los sustitutos necesarios...”²⁵

Un modo de dominación informado, que produce información y formas de comunicar esa información. Contra ésta forma de dominación informada, que responde a las

²⁵ Williams, Raymond, *Hacia el año...*, op. cit., p. 284. Con relación a la lectura de Raymond Williams sobre el Romanticismo, Kenneth Surin plantea que la hipótesis que aquel desarrolla en *Modern Tragedy* en torno a que el romanticismo se habría traicionado a sí mismo en el giro hacia el ‘subjetivismo’ puede ser cierta para los románticos ingleses pero no lo es para los alemanes, sobre todo en la figura de Hölderlin. Incluso sostiene que en los textos de este pensador y en otros del romanticismo alemán se pueden encontrar los lineamientos de una ontología poética cuyos elementos pueden ser usados para pensar los distintos elementos (sociales, políticos y económicos) de la coyuntura post-1989. En especial llama la atención sobre el manifiesto *Das alteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, texto cuya autoría aun se discute pero en el cual muy probablemente participaron Hölderlin, Hegel y Schelling, y data del tiempo en que estos eran compañeros de estudios y habitación en la Universidad de Tubinga, en los últimos años del siglo XVIII. Una ontología poética “materialista”, según plantea Surin, que permitiría comprender la noción de ‘Larga Revolución’ de Raymond Williams. Una ontología poética, la de esta versión del romanticismo alemán, que suministra los rudimentos de una teoría de la subjetividad que no se apoya en una filosofía de la voluntad, esto es, una filosofía que afirma el principio de la interioridad (llámese conciencia, voluntad o alma). De modo tal que, a partir del rechazo de esta filosofía de la voluntad, ya no es posible comprender el cambio político en términos de la modificación la voluntad individual o de la acción concertada de múltiples voluntades. Por el contrario, las subjetividades colectivas de esta ontología poética son el lugar, el sitio, de la multiplicidad de poderes y potencialidades, un generalizado autogobierno. Unas subjetividades colectivas que son más bien presentadas y expresadas que representadas, en un eco explícito de las ideas autonomistas de Antonio Negri: una nueva forma de cooperación social que es ontológica en el sentido de que es constituida a través de una múltiple e incontenible estratificación del deseo, la memoria y la lucha. Cf., Surin, Kenneth, “Raymond Williams on Tragedy and Revolution”, Prendergast, Christopher, op. cit., p. 153 y ss.

complejidades mismas del todo social, un todo social que las propias prácticas científico-tecnológicas han conformado decisivamente por medio de la industria, la agricultura y su impacto en la cultura, es que se hace necesaria una nueva forma militante. Un (militante) socialista informado que se apropie de los saberes específicos y produzca nuevas formas de conocimiento que, dando cuenta de la complejidad de la totalidad social, sea capaz de responder a los desafíos de esta nueva forma de dominación.

Este planteo en relación a la perspectiva socialista, va unido, en Raymond Williams, con una crítica de las categorías marxistas: las relaciones de producción, las fuerzas productivas y el modo de producción. En éste sentido, su crítica es consistente con toda su obra, y apunta a interrogarse sobre el contenido de experiencia de estos significados. ¿No hay acaso allí, como categorías, una cierta especialización, una abstracción de la experiencia? ¿Un contenido de experiencia que da cuenta de un momento específico, históricamente situado, de la construcción social de significados? La respuesta es afirmativa y parte de suponer, con ningún gesto de obsecuencia hacia la tradición del marxismo, la relatividad epocal de todo pensamiento.

El problema de estas nociones, dice, es que en ellas la producción opera como algo dado, como supuesto. Y como tal, ésta palabra remite, en su origen y circulación dentro del vocabulario moderno, a una etapa histórica específica, el capitalismo, un momento especializado de una práctica humana mucho más general. Al mismo tiempo, al tomar como dada esa especialización reafirma otra separación propia de la modernidad, que es la separación entre lo racional y lo emocional, como dos áreas completamente divorciadas.

De lo que se trata para él, no es ya reformar el sistema de categorías del marxismo por medio de la crítica de la distinción entre base y superestructura, por caso, o de poner bajo la lupa la noción misma de determinación, cuestiones que había intentado hacer en *Marxism and Literature* (1977), sino de cuestionarlas en sus mismos supuestos. En todo caso, su propuesta de reemplazar la noción de modo de producción por la de modo de vida, además de revisar la separación ya indicada, en su opinión, mantiene una continuidad con el énfasis general del materialismo histórico.²⁶

De igual forma, si en un momento el concepto de experiencia, o el de cultura, le habían servido para desarrollar un programa contra la especialización que operaba en la tradición de la crítica a la industrialización capitalista y, por intermedio de ésta, también una disputa hacia, y en torno a, la tradición socialista, estableciendo un fecundo diálogo con el marxismo, si sobre esa base había aceptado poner bajo la lupa sus propias categorías de análisis, mostrando la potencia ética de su opción epistemológica, como lo había hecho en *Politics and Letters, en Towards 2000*, bajo el

²⁶ Williams, Raymond, *Hacia el año...*, op. cit., p. 265 y ss.

mismo programa, optaba por ofrecer no ya una revisión radical de algunas categorías marxistas, sino un rechazo global a las mismas, por los supuestos que conllevaban, como así también una reapropiación de la tradición sobre las que se habían elaborado.²⁷

En conclusión, en el umbral de un cambio de época, con el ascenso del reaganismo-thatcherismo y las crecientes dificultades de los países de llamado socialismo real, haciendo un esfuerzo por captar los cambios que implicaba ello para el proyecto socialista, Raymond Williams trata de actualizar la potencia de su proyecto original: la lucha contra la especialización de los significados que hemos heredado para comprender la revolución industrial y sus consecuencias. Promover una comprensión que está íntimamente ligada a las posibilidades emancipatorias que ese movimiento mismo nos legó. El socialismo, entonces, no aparece como un movimiento mecánico de la historia, sino como un nuevo tipo de inmanencia,²⁸ una que surge de los valores y prácticas sociales comunitarias y cooperativas, encarnadas por mucho tiempo en las organizaciones del movimiento obrero, muchas de las cuales aún las encarnan. La revolución, asimismo, es reconocida como un momento tan necesario como peligroso. Una apuesta al futuro, abierta a la posibilidad de su propia negación, un reconocimiento tan urgente como necesario, si lo que queremos es que el hombre se reencuentre a sí mismo, no divorciado ni de sus pares ni de su entorno. Una herencia, la apuesta socialista de Raymond Williams, tan desconocida como silenciada.²⁹

3. LA INDUSTRIALIZACIÓN COMO INTERIORIZACIÓN Y COMO VIVENCIA

Uno de puntos a partir de los cuales podemos tematizar el papel de la experiencia en la crítica de la modernidad capitalista es cuando Edward P. Thompson, de manera original, historiza la emergencia de una nueva forma de corporalidad bajo la industrialización capitalista. Claramente, el punto de referencia para este argumento es el clásico estudio “Time, Work-discipline and Industrial Capitalism” (1967).³⁰ Lo que quiero remarcar entonces, es la relación entre las modificaciones que introdujo el capitalismo en los procesos laborales, que conllevaron una profunda modificación en las formas constitutivas de la corporalidad, y una crítica más general a la modernidad capitalista.

²⁷ Williams, Raymond, *Hacia el año...*, op. cit., p. 285 y ss.

²⁸ La idea de un nuevo tipo de inmanencia, no teleológica, es una extrapolación que introduzco a partir de los desarrollos de Daniel Bensaïd. Cf. *Marx l'intempestif: Grandeurs et misères d'une aventure critique (XIXè, XXè siècles)*, París, Fayard, 1996.

²⁹ Es difícil no estar de acuerdo con Francis Mulhern cuando plantea que tanto en la tradición de los *cultural studies* como en la de la *kulturkritik* hay una disolución cultural de la política. Sin embargo, como acabo de mostrar, la sistemática reflexión, específicamente política, aunque dispersa, muestra que Raymond Williams es un contrapunto a la generalización de Mulhern. Cf., *Culture/metaculture*, op. cit., pp. 66 y ss.

³⁰ Thompson, Edward P., “Time, Work-discipline and Industrial Capitalism”, *Custom...*, op. cit., p. 352 y ss.

Para Edward P. Thompson se trata de indagar los cambios que entrañó el advenimiento del capitalismo industrial en la Inglaterra de los siglos XVIII y XIX como la emergencia de una nueva naturaleza humana que efectivizaba una nueva disciplina de trabajo y que también llega a ser una nueva forma de corporalidad. Nueva disciplina que antes de ser interiorizada por los trabajadores, no sin resistencia, había sido practicada en-sí-mismo por los propios patrones. Una aproximación en la que la producción y reproducción de un sujeto-cuerpo dominado es, al mismo tiempo, la producción y reproducción de un sujeto-cuerpo dominante, relación que es también la del trabajo y el capital. Un proceso de alienación que entraña el propio proceso de trabajo bajo el capitalismo e implicaría la pérdida de ciertas formas de experiencia, la producción de un cuerpo incapaz de experimentar, una pobreza de la experiencia.³¹

En Edward P. Thompson podemos encontrar una forma de problematizar las relaciones entre experiencia y subjetividad. En el historiador inglés, el proceso de interiorización es global, total, e incluye la dimensión de la experiencia. Es decir, no sólo se modifican sus concepciones y sus ideas, sino que al mismo tiempo, de manera unificada, se modifican sus prácticas. Los modos de conocer y los modos del sentir, no son muy distintos de los modos del hacer y los modos del ser. En tal sentido, el sujeto/individuo que emerge de la Revolución industrial no sólo es un sujeto que percibe el mundo de una nueva forma, sino que para llegar a percibirlo de esa manera, lo ha llegado a vivir de una nueva forma sobre la que se han forjado nuevas formas de percibir.

Así en “Time, Work-discipline and Industrial Capitalism” se ocupa de rastrear los cambios en la percepción del tiempo durante el advenimiento de la Revolución Industrial en Inglaterra, es decir, en los siglos XVIII y XIX. Edward P. Thompson se interroga: “¿Hasta dónde, y de que formas, esta variación en el sentido del tiempo afectó a la disciplina de trabajo, y hasta donde influyó en la aprensión interior del tiempo de los trabajadores?”³² En este sentido, parte de que la transición a la sociedad industrial supuso una modificación radical en los hábitos de trabajo, donde se

³¹ Llamo la atención sobre la familiaridad entre este planteo thompsoniano y la crítica de la modernidad hecha por Max Horkheimer y Theodor W. Adorno en *Dialéctica de la Ilustración* (cf. Madrid, Trota, 1998, ed. original 1944), sobre todo en cuanto a dos aspectos básicos. Uno, la crítica radical al propio proceso del surgimiento de la autoconciencia ilustrada, el sí-mismo, como una dialéctica de escisión entre este sí-mismo y el cuerpo, como alienación de este sí-mismo con la naturaleza y con los otros, de forma tal que el sí-mismo llega a ser tal, en la medida que domina todas estas instancias. Dos, el hecho de que tanto para Edward P. Thompson como para Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, el proceso de alienación que entraña el propio proceso de trabajo bajo el capitalismo, implicaría la pérdida de ciertas formas de experiencia, la producción de un cuerpo incapaz de experimentar, una pobreza de la experiencia. Sobre cuerpo y modernidad, ver también: Eduardo Galak, “El cuerpo de las prácticas corporales”, en Crisorio, R. y Giles, M., (Dir.), *Educación Física. Estudios críticos en Educación Física*, La Plata, Al Margen, 2009; Alexandre Fernandez Vaz, “Treinar o corpo, dominar a natureza: notas para uma análise do esporte com base no treinamento corporal”, *Cadernos CEDES*, Campinas, n° 48, 1999, pp. 89-108; Alexandre Fernandez Vaz, “Da Modernidade em Walter Benjamin: crítica, esporte e escritura histórica das práticas corporais”, *Educar*, Curitiva, n° 16, 2000, pp. 61-79.

³² Thompson, Edward P., “Time...”, op. cit., p. 354.

produjeron nuevas disciplinas, nuevos incentivos y emergió una nueva naturaleza humana sobre las que estas modificaciones se hicieron efectivas.

Edward P. Thompson parte de la cuestión del tiempo natural en las llamadas sociedades preindustriales, donde el tiempo natural es aquel tiempo que la propia naturaleza, le impone a los sujetos. Esta es una orientación del tiempo vinculada al quehacer, que se caracteriza tanto por atender las necesidades ya constatadas, el ciclo propio de animales, plantas y labores artesanales, como por una relativa indistinción entre trabajo y vida. Sin embargo, este tiempo del quehacer, propio de artesanos y labriegos independientes, es subvertido radicalmente por el trabajo asalariado, que introduce la diferenciación entre el tiempo propio y el tiempo del patrón. El empleador debe utilizar todo el tiempo de sus obreros y velar porque no se malgaste, ya no domina el quehacer, el tipo de tarea, sino el valor del tiempo, que ahora se monetiza.³³ Hay así una modificación de la experiencia del tiempo que es tanto impuesta como resistida, tanto asimilada como rechazada. Una experiencia que es la modificación de un percibir, de un sentir, y, en este sentido, es también un proceso de producción de una nueva subjetividad y de una nueva corporalidad.

Cómo índice y factor de esta nueva forma de regular y controlar el tiempo es que se generaliza el uso, durante todo el siglo XVII y XVIII, de la producción y comercialización del reloj, público y privado, de uso común e individual, en la iglesia y en la plaza, de pared o bolsillo, artificio artesanal e industrial, símbolo de prestigio, forma de ahorro y representante de una nueva moral. Pero, en un gesto que es más que retórico, “Volvamos del reloj al trabajo (*task*)”,³⁴ Edward P. Thompson nos dirige devuelta a los quehaceres y costumbres, tanto de los trabajadores como de los artesanos pre industriales, signados por la mezcla de distintos y variados tipo de labores, artesanales y rurales, irregulares y múltiples, con costumbres arraigadas como el ‘San Lunes’ que extendía arbitrariamente el descanso dominical. Y es justamente contra éstos sentidos del tiempo que expresaban estas tareas, que el maquinismo se empezó a alabar como sinónimo de laboriosidad, de cálculo, ahorro y organización del tiempo. La artesanía y la vida rural independiente, al contrario, desprestigiadas como ocio, derroche y despilfarro. Entonces se puede pensar este proceso tanto como racionalización como individuación. Uno y el otro son procesos recíprocos. Cálculo, palabra clave, gobierna ahora no sólo la naturaleza sino la propia vida humana. Y como Odiseo, que se opone a que sus marineros se pierdan entregándose a la forma de vida de los lotófagos, ahora el burgués metodista, se opone a la forma de vida autónoma e independiente del

³³ Cf. Thompson, Edward P., “Time...”, op. cit., p. 359, donde recrea esta oposición por medio de un poema rural de un labriego del siglo XVIII, Stephen Duck.

³⁴ Thompson, Edward P., “Time...”, op. cit., p. 370.

artesano, a las prácticas populares que impliquen que el tiempo-de-los-otros no le pertenece en su totalidad.³⁵

Esos y no otros eran los argumentos que durante los siglos XVII y XVIII se esgrimían contra el trabajo artesanal y la agricultura independiente, en favor del sistema fabril y los cercamientos. Y quiénes primero tuvieron conciencia de esa forma nueva de concebir el tiempo fueron los nuevos patrones capitalistas, como lo atestiguan las varias publicaciones (manuales, revistas, etcétera) que trataban de dar forma a esta nueva conciencia. No se buscaba otra cosa que un gobierno eficaz de la mano de obra, de modo que las opciones fueran o bien un empleo parcial y el recurso de las Casas de Pobres, es decir, la pobreza o bien la aceptación de una mayor disciplina de trabajo.

Para que otros lleguen a ser obreros también deben surgir como seres mutilados. Mutilados en tanto que las prácticas comunitarias y culturales deben ser alienadas como *folklore*, como curiosidad degradada.

“Lo que examinamos no son sólo los cambios producidos en las técnicas de manufactura, que demandaban una mayor sincronización del trabajo y una mayor exactitud en las rutinas temporales (*time-routines*) en ‘cualquier’ sociedad; sino también estos cambios tal como ellos fueron vividos (*lived*) en la sociedad del naciente capitalismo industrial.”³⁶

El tratamiento de la vivencia del tiempo permite tematizar la vivencia no sólo como una cuestión de sentimientos o de conciencia, sino que el acento en lo vivido está puesto, esta vez con singular énfasis, en cómo de esta vivencia resultó una modificación de la naturaleza humana, que en su sentido total, incluye también lo corporal. De ahí que, para Edward P. Thompson, el problema básico de la transición industrial inglesa era que se enfrentaba a la existencia de una vigorosa cultura popular autónoma, de allí que la cuestión del tiempo como disciplina se haya dado bajo la forma de una disputa. Disputa que empezó con el clamor de los moralistas del siglo XVIII, atacando las costumbres, los deportes y las fiestas populares, y que se extendió hasta las primeras décadas del siglo XIX. Para Edward P. Thompson, como se verá luego, en estas prácticas no solo puede anidar lo negativo, sino formas culturales que permiten pensar el futuro.

El hecho de que quiénes primero hayan tomado conciencia, y partido, por esta nueva sensibilidad en torno al tiempo, fueran los patrones, no impidió que los obreros expresaran su oposición. Esta, según Edward P. Thompson, pasó por dos etapas bastantes claras, la primera, centrada en la resistencia, la segunda, orientada a la disputa en torno al tiempo mismo:

³⁵ Horkheimer, Max, y Adorno, Theodor, *Dialéctica...*, op. cit., p. 89. Una referencia para pensar las relaciones entre la Escuela de Frankfurt y los marxistas ingleses se puede encontrar en Dennis Dworkin, *Cultural Marxism...*, op. cit., p. 5 y ss.

³⁶ Thompson, Edward P., “Tiempo...”, op. cit., p. 382.

“La primera generación de obreros industriales había aprendido de sus patronos la importancia del tiempo; la segunda generación formó comités, por un corto tiempo, el movimiento por las diez horas; la tercera luchó para conseguir horas extras y ‘jornada y media’. Ellos habían aceptado las categorías de sus patronos y aprendido a luchar con ellas (contra ellos). Ellos habían aprendido la lección.”³⁷

Ese aprendizaje había sido una interiorización de la cual cabía preguntarse si era impuesta o asumida. La respuesta hay que encontrarla en la evolución de la ética puritana, básicamente metodista, en la que había no una novedad radical, sino una nueva insistencia, un énfasis de quiénes la habían aceptado “para sí”³⁸ ésta disciplina y ahora la prescribían. Reténgase que el proceso de interiorización no es la imposición de una moral externa a los obreros sino que es también y al mismo tiempo una aceptación y auto imposición de la disciplina para-sí por parte de los patronos.

Aunque Edward P. Thompson parece establecer cierta consecuencia temporal, primero la disidencia metodista, luego la acción de ésta sobre los sectores populares, a los fines de conceptualizar el proceso de interiorización, parece mejor pensar en términos de simultaneidad y de interacción recíproca. Sin embargo, no es impensable tematizarla también en términos de desigualdad. La dialéctica de la emergencia de una individuación industrial supone simultáneamente la emergencia de una individuación obrera, sin embargo, de esta dialéctica la mayoría emerge como dominados, y otros, los menos, como dominadores. Al mismo tiempo, estas dinámicas de individuación/interiorización son asimétricas y diferenciales. La cosificación puede ser universal, la alienación universal del hombre con respecto a la naturaleza, sin embargo, pero en el proceso histórico efectivo la división de trabajo también supone un proceso histórico diferenciado con respecto a las formas en que se produce ésta dialéctica. Aunque todos estén alienados, no lo están de la misma forma.

En este nuevo énfasis moral, puritano, hay una redención del tiempo, o más bien una redención por medio del tiempo, por medio de la reducción del tiempo de ocio y el aumento del tiempo útilmente ocupado. Redención que cada vez más perdió su impulso eclesiástico para tornarse secular. Primero metodismo, luego utilitarismo, ambos servirían a los mismos fines. Los nuevos hábitos y la nueva disciplina se impusieron por una multiplicidad de medios que iban desde la división del trabajo, la vigilancia, las multas, la utilización de relojes y campanas hasta los premios y recompensas. Sin embargo, ya en el siglo XIX, aunque degradada, la retórica de la redención del tiempo atravesó un nuevo umbral: el problema del tiempo libre, ¡se debía utilizar todo el tiempo libre!

En cierta medida, esta distinción apunta a la mercantilización del tiempo libre, que liquida al ocio como espacio de autonomía, lo transforma en un estar ocupado, medio

³⁷ Idem, p. 390.

³⁸ Idem, p. 391.

para unos fines, lo transforma en un ocio que refuerza la sujeción de ese otro, el dominado, como sujeto sujetado a una constelación de fuerzas que controla el dominador. De ahí que Edward P. Thompson se pregunte en torno al éxito de esta retórica, hasta qué punto se había interiorizado, que sentido del tiempo había emergido o incluso, si se había modificado la naturaleza social del hombre. “¿Hasta dónde podemos hablar de una reestructuración radical de la naturaleza social del hombre y de sus hábitos de trabajo?”³⁹ La respuesta es básicamente positiva. Sin embargo, dos aclaraciones son necesarias.

Primero, este proceso de interiorización no es concebido como lineal y sin conflictos, bien al contrario, está plagado de contradicciones, luchas, resistencias y oposiciones. Pero el resultado es incontrastable: hacia la década de 1830-1840 había surgido un nuevo (obrero) inglés, una nueva naturaleza humana, una nueva forma de corporalidad. Segunda cuestión, más problemática, su apelación a la naturaleza social del hombre no debe ser comprendida en el sentido de una sustancia transhistórica, sino a una naturaleza siempre social e históricamente constituida y cambiante, que implica tanto las costumbres y valores como las formas de corporalidad, como pueden llegar a ser los hábitos laborales y los usos del tiempo libre.⁴⁰

Para Edward P. Thompson el problema básico que supone el proceso de interiorización de la nueva disciplina industrial es la clara división entre trabajo y vida. No se trata simplemente de ponderar como positiva la nueva disciplina y rechazar las antiguas costumbres, ni viceversa, ensalzar lo antiguo en oposición a lo nuevo. Sino de valorar que el cambio tecnológico nunca es neutral e inevitable, constatar que hay una realidad humana siempre implicada, hay explotación, sí, pero también hay resistencia.

Asimismo, para él, la cuestión de la modificación tecnológica de los procesos laborales no es una cuestión del pasado, sino que es algo en continuo movimiento, como lo atestiguaría la cuestión del ocio en las sociedades contemporáneas, que es pensado como un emergente de este proceso. Y aquí es donde el análisis histórico se vuelve crítica ética política del capitalismo contemporáneo. Así como el puritanismo habría sido el agente que conquistó la mente y los corazones de los siglos XVII y XVIII con la divisa de que el tiempo es oro, las culturas alternativas (está pensando en la *beatnik* y bohemía) se pueden pensar como un revuelta contra algunos valores en torno al tiempo. Son acaso, se pregunta, síntomas de una descomposición de la valoración puritana del tiempo, de la modificación de ese deseo naturalizado de consumir el tiempo. La pregunta implica tanto una valoración del futuro como la capacidad de experimentarlo:

³⁹ Idem, p. 395.

⁴⁰ Como complemento, se puede indicar que en “Ideas of Nature” (cf. op. cit., p. 81) Raymond Williams habla de una ‘naturaleza humana’ modificada por el proceso de separación entre el hombre y la naturaleza bajo la industrialización.

“Si van a aumentar nuestro tiempo libre, en un futuro automatizado, el problema no consiste en ‘cómo podrán los hombres ‘consumir’ todas esas unidades adicionales de tiempo libre,’ sino ‘cuál será la capacidad de experiencia que tendrá el pueblo con este tiempo ya no dirigido al vivir’.”⁴¹

El problema de la capacidad de experiencia parece tener que ver, ante todo, con las valoraciones. Si se valora el tiempo a la manera puritana, entonces el tiempo se torna mercancía y el ocio en tiempo útil para las industrias del ocio. Pero si se abandona esa mirada compulsiva sobre el tiempo, deberán retomarse las “artes de vivir” que se perdieron con la industrialización, se deberán romper las barreas entre trabajo y vida.

Y en una forma que pareciera que busca volver al mundo mitológico, para Edward P. Thompson, se trataría de descubrir los modos de experiencia (*modes of experience*) antiquísimos, incluso anteriores a la historia escrita, como aquellos que testimonian los estudios etnográficos de E. Evans-Pritchard en los pueblos Nuer.⁴² Ésta alegoría no busca resucitar lo viejo, sino pensar nuevas imágenes del tiempo que se referencien en acontecimientos y valores humanos, la búsqueda de un tiempo sin finalidad. Crítica de su propio tiempo que busca, entiendo, reconectar el mundo de los valores, de las emociones y los sentimientos con el mundo de la experiencia, y en este sentido, habilitar y si cabe, preparar, nuevas formas de experiencia. En este sentido, desnaturalizar lo naturalizado, o tomar conciencia sobre las formas sociales en que se ha interiorizado el tiempo como un tiempo que divorcia vida y labor, ocio y trabajo, un tiempo mediatizado, cuantificado, vuelto medio para unos fines extraños al hombre.⁴³

Una experiencia empobrecida, entiendo, en el sentido de que la adaptación de los cuerpos, es decir el ejercicio sostenido y sistemático de su producción como cuerpos-sometidos, produce también una experiencia incapaz de dar cuenta de este proceso. No es que los cuerpos sometidos no experimenten nada, sino que la experiencia que producen es una experiencia que no permite develar el proceso del sometimiento. Un cuerpo sometido que surge del proceso de su propio sometimiento, un cuerpo empobrecido, mutilado y vuelto cosa, medio para unos fines que no reconoce como

⁴¹ Thompson, Edward P., “Time...”, op. cit., 401.

⁴² Cf. Idem, p. 401.

⁴³ Esta apelación a la experiencia como una capacidad de la que se puede disponer o no, que puede estar bloqueada, resuena en el análisis de Adorno y Horkheimer en torno a la Ilustración, sobre todo en el tipo de sujeto que produce la dialéctica de la individuación. Para ellos la Ilustración venía a representar, en su contemporaneidad, una regresión y una de las expresiones de esta regresión era la separación entre intelecto y experiencia sensible, donde el primero dominaba a la segunda. Sin embargo, ésta “unificación de la función intelectual” que termina dominando a los sentidos, terminaría significando el “empobrecimiento tanto del pensamiento como de la experiencia.” Una restricción del pensamiento, que se circunscribe a organizar y administrar, limitando el espíritu a órgano de dominio y autodomínio. De ahí que la sordera de los marineros de Odiseo represente la sordera de los proletarios, una incapacidad de sentir que nace del seno de la situación de dominio. “Cuanto más complicado y sutil es el aparato social, económico y científico, a cuyo manejo el sistema de producción ha adaptado desde hace tiempo el cuerpo, tanto más pobres son las experiencias de las que éste es capaz.” Cf. Horkheimer y Adorno, *Dialéctica...*, op. cit., p. 88-89.

propios y, en este sentido, productor de experiencias empobrecidas, poseedor de una nueva ceguera, tan ilusoria como la ceguera mítica derrocada.

Sin embargo Edward P. Thompson encuentra en el ámbito de la experiencia formas de resistencia y lucha, aunque también de adaptación. Lo que parece emerger es cierta insistencia en la autonomía relativa de las prácticas. Es decir, aunque la interiorización produce una dominación, también produce su propia resistencia, la posición de Edward P. Thompson vislumbra un punto de apoyo en aquellas producciones de corporalidad que mostraban una articulación distinta y más humana entre trabajo y vida. ¿Mitologización ilusoria de un pasado preindustrial? Tal vez, pero también un punto de apoyo para la crítica de la mitología del mercado, de la máquina y del capital.

4. BLOQUEOS Y LÍMITES DEL REGISTRO DE LA EXPERIENCIA

En el apartado anterior he intentado ilustrar cómo Edward P. Thompson tematizó el advenimiento de la industrialización como la emergencia una nueva forma de corporalidad, una nueva forma de subjetividad que no sólo alcanza al nuevo cuerpo industrial, al obrero, sino que se autogenera desde la propia individualidad burguesa., primero como metodismo y luego como utilitarismo. Este desarrollo desembocaba con lo que Martin Jay llamó un lamento por la pérdida de experiencia. Una inflexión, que según este autor, acercaba al marxismo humanista de Edward P. Thompson y Raymond Williams a los planteos de Walter Benjamin.⁴⁴

Hasta donde he podido explorar pocos comentaristas y críticos de la obra de Edward P. Thompson y Raymond Williams han reparado en esta cuestión y menos aun la han relacionando con lo que llamo aquí bloqueos de experiencia. Una excepción, aunque lo haga de manera incidental, es Peter de Bolla quien llama la atención sobre el privilegio que supone el método de la experiencia desarrollado por Raymond Williams, aunque no desarrolle la cuestión y se limite al ejemplo de *The Country and The City*.⁴⁵

Estas indicaciones más bien incidentales permiten ofrecen una pista de aquello implicado alrededor de la obstrucción o bloqueo de la experiencia en Raymond Williams. En principio pareciera que esta apelación a la experiencia, que se recordará era un tipo de conciencia afectiva y moral de tipo singular, habilita también, de manera simétrica, un reconocimiento de su relativo bloqueo. Lo problemático de ésta doble

⁴⁴ Cf. Jay, Martin, *Cantos...*, op. cit., p. 245 y especialmente p. 469. Es muy difícil situarse frente a la autoridad de Jay en cuanto a la Escuela de Frankfurt, sin embargo, resta explorar otras interpretaciones de la experiencia en Walter Benjamin. Sobre todo teniendo a la vista las relaciones entre experiencia y forma cultural que plantea Raymond Williams, en la medida que para él todas las formas culturales remitirían a un patrimonio de experiencia. En cambio, Benjamin estaría atando de manera excluyente la experiencia sólo a la modalidad oral de la narración. (Cf., Benjamin, Walter, "Experiencia y pobreza", *Discursos interrumpidos I*, Buenos Aires, Taurus, 1989, pp. 167-173; y "El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nicolai Leskov", *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Madrid, Planeta-Agostini, 1986, pp. 189-211).

⁴⁵ de Bolla, Peter, "Second Look at The Country and the City", en Prendergast, Christopher, op. cit., p. 173-187.

apelación a la experiencia, sea positiva, en su rol desmitificador, o bien negativa, como obturación, es que parece revelar cierto privilegio epistémico por parte de quien sostiene esta apelación. En cierta medida, el aspecto negativo, como obstrucción, es lo que permite captar la experiencia en su aspecto positivo, como forma de reconectar las costumbres, los significados, o lo que fuere, con el todo social. La discontinuidad de la experiencia parecería funcionar así, casi como condición de posibilidad de su reconstrucción.

Al mismo tiempo, este juego de continuidad-discontinuidad de la experiencia, asume una dimensión ético epistémica, si se permite el término. El objetivo de reconectar la experiencia, como testimonio, como sentimiento, o en la forma que fuera, no sólo supone la discontinuidad de la misma, sino también que vencer éste obstáculo, ese bloqueo de la experiencia, permite habilitar nuevos sentidos a determinadas prácticas, o recuperar para la tradición antiguas prácticas. Desbloquear la experiencia, posibilitar su significación, tiene entonces un efecto desmitificador, de ruptura de los sentidos impuestos por un orden simbólico dominante.

Se da, por ejemplo, en el caso de una palabra, el caso que indicamos aquí es *poetry*, pero también pueden ser literatura o estética, o un conjunto de significados, que funciona como una abstracción y en tanto tal ya no sirve para poder identificar una experiencia común o compartida sino que, especializando y abstrayendo la misma, la bloquea, la llega a borrar o anular, obliterando su sentido.

“La obstrucción de cierto tipo de experiencia se simplificó como la obstrucción de la poesía, la que luego se identificó con ella e incluso llegó a representarla como un todo. Bajo presión, el arte se convirtió en una abstracción simbólica de todo un conjunto de experiencias humanas generales: una abstracción valiosa, porque el gran arte tiene, en efecto, este gran poder; pero una abstracción, no obstante, porque se obligó a una actividad social general a sumir el estatus de un departamento o provincia, y las obras de arte reales se convirtieron en parte en una ideología autojustificada.”⁴⁶

Aunque aquí este problema quede apenas formulado, parece haber ciertos giros en el uso de la noción de experiencia en los cuales Raymond Williams estaría asimilándola a una noción de ideología como ‘falsa conciencia’. Así, en el uso indicado arriba, pareciera que el sentido de experiencia referido a los significados como condensaciones de experiencia, también parecen funcionar de una manera un tanto ambigua. Pueden, por un lado, habilitar la experiencia, pero al mismo tiempo pueden bloquearla. El problema emergente es que no está nada claro como se puede sancionar objetivamente, cuando un significado funciona como habilitador de la experiencia y cuando como obturador de la misma.

⁴⁶ Williams, Raymond, *Culture and Society*, op. cit., p. 51.

En la perspectiva de elaborar una noción de experiencia más sólida parece más fácil sostener, en cambio, que hay significados que, en vez de bloquear la experiencia, habilitan experiencias de tipo especializadas, o abstractas, para usar los mismos términos. Esto, sin embargo, no parece resolver el problema de fondo, atento que los significados habilitan experiencias, y al mismo tiempo, las condensan, parece más bien que a pesar de su carácter especializado y abstracto, ciertos significados moldean y condensan, al mismo tiempo, experiencias *sui generis*. Tal vez, en vez de postular un bloqueo o discontinuidad de la experiencia, parece cobrar más sentido pensar que hay cierto desfase entre una experiencia y su significación. Lo mismo puede ser pensado desde el momento que se acepta que una experiencia debe ser descripta para poder ser realizada, o bien, de la apertura hacia el pasado que parece tener toda experiencia.

La experiencia, en ese sentido, parece estar sujeta a un permanente proceso de significación y de redefinición. La propia relatividad de sus enseñanzas parece indicar eso. El caso del metodismo, del que se ocupara Edward P. Thompson es indicativo. Por un lado, el metodismo legó una nueva disciplina, formó y moldeó una nueva naturaleza humana, fue parte de un proceso por el cual se interiorizó una nueva forma de ser. Pero al mismo tiempo, legó un conjunto de valores y prácticas que los obreros pusieron en juego en los primeros pasos de su organización sindical y política. Al mismo tiempo, se puede especular, esas prácticas y esos valores que tanta utilidad mostraron en un momento, pueden haber sido un peso muerto en un desarrollo ulterior. La conclusión que parece desprenderse es que la apelación a la experiencia, y a su bloqueo, parece ser una herramienta útil en tanto y en cuanto pone en tensión el hecho de que emerge permanentemente una tensión entre un conjunto de significados y sus contextos posibles. Y que al mismo tiempo, éste proceso de significación es un proceso siempre abierto y nunca acabado.

Por otro lado, no hay que hacerse una idea equivocada en torno a las posibilidades que entreveía Raymond Williams de registrar la experiencia, como si esto ocurriera de forma ilimitada. Por el contrario, llegó a postular que el registro de la experiencia, en el caso del llamado público común, es más limitado, ya que en éste caso las ideas y los sentimientos son moldeados no sólo por la literatura sino por un patrón más amplio de la vida social y familiar, a los que hay que sumar los cambios técnicos operados en los medios de comunicación. Reforzando con ello cierto privilegio epistémico de quién capta o lee la experiencia. Es importante destacar, entonces, que la experiencia no está siempre disponible, mucho menos de manera completa.

Por ejemplo en *The Long Revolution*, repasando las distintas definiciones de la palabra cultura y sus implicancias vuelve sobre la idea de que en realidad, estos distintos significados de cultura, corresponden a cambios en la experiencia y que los registran. Ahora bien, ¿Es posible entonces captar por medio de estas diferentes definiciones de cultura una experiencia pasada? Sólo de manera limitada y parcial. Hay elementos

irrecuperables y mucho de lo que se rescata se lo hace como abstracción, como precipitado.

“Conocemos cada elemento como precipitado, pero en la experiencia vivida del tiempo cada elemento estaba en solución, como partes inseparables de un todo complejo. Lo más difícil de conseguir, al estudiar cualquier periodo pasado, es sentir la sensación (*felt sense*) de la cualidad de la vida, en un espacio y un momento particulares: percibir cómo se combinan las actividades específicas en una forma de pensar y vivir.”⁴⁷

Habría, a mi entender, una complejización y diferenciación del argumento. Por un lado se reconoce a la experiencia como el proceso por medio del cual vemos, valoramos e interactuamos con el mundo, una unidad de la descripción con la observación, como proceso indiferenciado, de una manera activa y siempre teniendo en perspectiva la totalidad del proceso de vida. Pero por otro lado, se reconoce la complejidad y la posibilidad siempre presente de no poder captar esto. Esto genera, a mi entender, un problema central, cierto privilegio no justificado por parte de aquel que está dando cuenta de una experiencia. ¿Cómo justificar la elección de una experiencia y no de otra? ¿Cómo definir cuando un significado es un bloqueo y cuando no? Estas y otras preguntas asociadas son, a mi parecer, los problemas que emergen si se postula la posibilidad de bloqueos de experiencia.

Este bloqueo de la experiencia también puede asumir, por ejemplo, la forma de una queja sobre la falta de sensibilidad del presente, que es también otra de las formas que asume ésta denuncia contra el bloqueo de la experiencia. Dimensión ético política que asumirá la forma de una denuncia contra el capitalismo y un alegato a favor de un nuevo sentido del socialismo. Esta falta de sensibilidad del presente es producto de la presión del medioambiente mecánico que ha dictado formas mecánicas de pensamiento, sentimiento y conjunción, presión que intenta rechazar un pequeño grupo de artistas por medio de sus prácticas culturales. Por ello, sostiene Raymond Williams, en nuestro período, toda literatura significativa (*serious literature*), incluyendo al teatro, se ha convertido en una literatura menor (*minority literature*). Asimismo sostiene que no es la falta de creencias comunes la que restringe la comunicación, sino que es en cambio la falta de ciertas cualidades de la vida (*qualities of living*), ciertas pérdida o falta de capacidades para la experiencia, lo que constituye al mismo tiempo un llamado a la recreación de ciertos modos de vida y de lenguaje, opuestos a aquellos que el industrialismo ha desarrollado.⁴⁸

Esta idea de que el industrialismo no sólo ha sido una experiencia, central como vimos, sino que también es una experiencia que ha modificado, parece, la propia capacidad de experimentar, reaparece aquí y allá en la obra de Raymond Williams. Lo hace, por

⁴⁷ Williams, Raymond, *The Long Revolution*, op. cit., p. 63.

⁴⁸ Cf. Williams, Raymond, *Drama...*, op. cit., p. 28.

ejemplo, como una forma asociada a la tragedia, característica de todo el siglo XX, en *Modern Tragedy*:

“Incluso, cuando arribamos a la división final entre sociedad e individuo, debemos saber que una afirmación de la creencia en cualquiera de los dos es irrelevante. Lo que actualmente está pasando es la pérdida de creencia en ambos y este es nuestro modo de demostrar una pérdida de creencia en toda experiencia de vida, tal como los hombres y las mujeres pueden vivirla. Esta es ciertamente la forma más profunda y característica de tragedia en nuestro siglo.”⁴⁹

Una denuncia de la pérdida de la experiencia que es una denuncia, también, a la forma especializada en que han asumidos algunos significados. En todo caso, la pérdida de la experiencia, como momento negativo de crítica a los efectos de la industrialización coexiste, tanto en Raymond Williams como en Edward P. Thompson, con una persistente confianza en que en las tradiciones y significados que se han formado a lo largo de los siglos pasados también anidan los elementos para la esperanza. Crítica del presente por medio de la experiencia pasada, y crítica del presente por medio de la denuncia del bloqueo de la capacidad de la experiencia, se combinan con un llamado continuo y permanente a actualizar esa crítica como crítica del capitalismo. Desde este punto de vista la denuncia contra la especialización de los significados o, lo que es lo mismo, la búsqueda por reconectar los significados, sentimientos y valores con la experiencia, cobra especial importancia cuando éste movimiento se dirige a la reconexión con la experiencia de la revolución social y el movimiento obrero en tanto significados y valores, reconectarlos con la experiencia, para recuperar y reconfigurar esa tradición.

⁴⁹ Raymond Williams, *Modern Tragedy...*, op. cit., p. 138.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El punto de partida de esta investigación fue la crítica de que la apelación a la experiencia por parte de los historiadores era una operación fundacionista y que no indicaba otra cosa que un sustrato ideológicamente construido. De lo cual se concluía que tras esta utilización de la experiencia había un intento de modificar el objeto de estudio de la historiografía. Un intento que, finalmente, no alcanzaba a cuestionar los supuestos metodológicos sobre los que se articulaba la historiografía tradicional.

Siguiendo los pasos de esta crítica, dirigí mi atención a dos autores en cuya obra la experiencia había jugado un papel central: Raymond Williams y Edward P. Thompson. Y al cabo de recorrer sus trabajos, al contrario de la posición de los defensores del giro lingüístico, llegué a la conclusión de que, al menos tentativamente, en ellos se podría encontrar una definición alternativa de experiencia. Una definición que la habilitara como una herramienta heurísticamente válida para el campo historiográfico. Terminado ese recorrido, creo haber ilustrado suficientemente el punto, empero lo cual, aprovecho estas palabras finales para sistematizar algunas conclusiones, señalar algunos puntos abiertos e incluso permitirme abrir algunos interrogantes sobre estos resultados.

Uno de los primeros elementos a destacar es que la noción de experiencia fue concebida por Raymond Williams y Edward P. Thompson como una fórmula que les permitiría resolver los problemas conceptuales del esquema categorial del marxismo, especialmente los elementos conceptualmente contradictorios a los que conducían pares opuestos como base-superestructura o ser social y conciencia. Este elemento fue raramente tenido en cuenta por sus críticos no marxistas.

Esta valorización de la noción de experiencia, sin embargo, no puede ser comprendida sino es teniendo en cuenta la polarización que dominó el debate teórico-metodológico de buena parte del siglo XX: la disputa entre explicación y comprensión. Sólo situándose desde los supuestos conceptuales que articularon ese debate es que se pueden comprender elementos que articularon la defensa de la experiencia que emprendieron Raymond Williams y Edward P. Thompson. Tal mirada panorámica permite, asimismo, iluminar la querrela entre el marxismo humanista, más vinculado a la fenomenología, y el marxismo estructuralista, que rompía con ese horizonte. En última instancia permite situar intelectualmente, utilizando la imagen de Edward P. Thompson, las coordenadas desde las cuales provenía el 'fuego amigo' contra la experiencia.

En este punto cabe preguntarse si verdaderamente ellos tomaron *in toto* la noción fenomenológica de experiencia, en el sentido de señalar la presencia de un ámbito de realidad en que el sentido se presenta inmediatamente a la conciencia, de forma prediscursiva. Es en este punto que los caminos se vuelven divergentes. Raymond

CONCLUSIÓN

Williams, por un lado, fue lo suficientemente consciente del problema como para intentar serios intentos de reformulación, con dispar resultado, como vimos. Edward P. Thompson, en cambio, no logro captar nunca el papel constitutivo del lenguaje. Sin embargo, y a diferencia de la versión fenomenológica estandar de la experiencia, es muy difícil encontrar que ellos defendieran consecuentemente la experiencia como un sitio de Verdad, un espacio donde radicaría el sentido, el fundamento último de todo saber. Finalmente, uno está obligado a preguntarse si en la persistencia de ambos autores en el uso de la noción de la experiencia no hay un gesto metafísico. Un gesto al cual, finalmente, nunca renuncian.

De igual forma, las críticas que recibió la experiencia en el escenario intelectual norteamericano no pueden valorarse adecuadamente sin tener en cuenta que se formularon en el marco del debate en torno a los alcances y límites de la teoría posestructuralista, tanto en el campo del feminismo como en el de la historiografía. La noción de experiencia, como antes lo había sido la categoría de género, funcionaba entonces como la reja del arado: aquella pieza que, haciendo la parte más ruda de la labor, permitía abrir el surco sobre el duro suelo. En este caso, el de un programa intelectual específico, la *french theory* -como desdeñosamente la referirían sus críticos.

Situados en este particular entramado intelectual, Raymond Williams y Edward P. Thompson desarrollaron, de manera relativamente independiente entre ellos, pero con una infinidad de vasos comunicantes, una labor intelectual que tuvo como uno de sus puntos salientes una innegable dimensión política. Una búsqueda, y una disputa, por situar dentro de la tradición social y cultural británica las raíces del movimiento radical británico, una forma de articular la exógena tradición marxista y comunista con el metodismo, el cartismo y el romanticismo.

El resultado de ello fue una original y fructífera forma de vincular compromiso militante y producción intelectual, en el marco más general de una crítica dirigida hacia la modernidad capitalista. Por medio de la noción de experiencia ellos lograron dar vida, dotar de sentimientos y emociones a los sujetos del proceso histórico. Pudieron recuperar de manera original la unidad de lo heredado y lo emergente, la forma específica en que se vincularon los pensamientos y los sentimientos contemporáneos frente a la masiva y omnipresente experiencia del capitalismo industrial. Pero no solo recrearon una reacción sino la inmediatez de un conjunto de herramientas mentales y emocionales con los cuales los contemporáneos intervinieron no sólo en la comprensión del proceso sino en su desarrollo y dirección.

Al contrario de las propuestas de algunos de sus críticos, que abogaban por el abandono del término experiencia en el vocabulario de las ciencias sociales, creo haber aportado suficientes elementos que indican que la noción de experiencia conserva un innegable potencial heurístico. Esta potencia podrá actualizarse dentro del campo de

CONCLUSIÓN

las ciencias sociales y la historiografía en la medida que se parta de una noción de experiencia que no niegue la dimensión discursiva de la misma, pero que tampoco se reduzca a la misma.

Dentro de los límites que le son propios, la noción de experiencia puede ser una herramienta formidable para tratar de conectar los significados y los valores en una forma, a la vez, subjetiva y objetiva. Subjetiva en la medida que pretende captar la dimensión de lo vivido y de lo sentido en toda su variabilidad individual, en su singularidad subjetiva. Objetiva en la medida que también vincula estos valores y significados a la forma en que éstos (nos) son legados en toda su fijeza estructural, es decir, (nos) son culturalmente y lingüísticamente heredados como significados y formas culturales.

En todo caso, la crítica que subraya de manera unilateral la dimensión discursiva e ideológica de la experiencia, si se suspende a sí misma en ese estadio, obtura pensar que la categoría misma de experiencia remite a la búsqueda de una herramienta que capte, precisamente, la interacción entre el lenguaje y el mundo. Impide comprender que en su propia limitación epistemológica la noción de experiencia es una huella, un índice, del encuentro de las palabras y las cosas. Ante la dicotomía lenguaje-mundo, la crítica posestructuralista de la experiencia opta sustantivamente por el lenguaje sin por ello lograr deconstruir la polaridad misma. Cierto es que la experiencia, en la medida que mantiene los términos de la polaridad, tampoco lo hace. Pero creo que la recuperación del tratamiento hecho por Raymond Williams y Edward P. Thompson, que he ilustrado suficientemente, tiene el mérito de pararse productivamente sobre la polaridad misma, en la medida que la experiencia es recuperada como algo activo.

La noción de experiencia puede iluminar esa tensión en la medida que quienes la utilicen como herramienta heurística no la ubiquen como una forma de aprehensión pre discursiva de la realidad, directa y no mediada, sino más bien como una categoría que articula formas culturales (incluyendo las discursivas) que indican la radical limitación del lenguaje mismo. Indicaría, de ese modo, un espacio no discursivo al que sólo se puede acercarse de manera indiciaria, teóricamente problemático y aporético, casi indecible en su propia negatividad. Delimitando, de esa forma, una hipótesis metodológica en torno a un espacio sociocultural intersubjetivo e intergeneracional en el cual los significados son corporizados, practicados, tensionados, excedidos, desbordados, modificados, temporalizados y en última instancia construidos. En suma, indica el cómo, el cuándo y el qué de aquello que es sentido y pensado, vivido y experimentado.

Resta preguntarse si con eso es suficiente el rechazo a la noción estándar de experiencia, fenomenológica. Como así también si es suficiente la respuesta que ensaya la crítica posestructuralista, en la medida que se sigue situando en la polaridad lenguaje-mundo. ¿Se logra abordar el verdadero punto crítico? El problema al que nos enfrentamos, una vez que rechazamos todo supuesto metafísico, es la pregunta en

CONCLUSIÓN

torno a cómo pensar la idea de un exceso de lo lingüístico, sin imaginar que pueda realmente existir algo situado más allá del mismo.

Como indiqué antes, de los interlocutores invocados, Raymond Williams, a partir de su diálogo con una amplia gama de tradiciones intelectuales, logra plena conciencia del papel del lenguaje. Y no sólo lo hace en cuanto a la experiencia, a la que siempre ata a una forma cultural específica (no exclusivamente lingüística), sino que rechaza muy tempranamente toda posibilidad de un acceso no cognitivamente mediado a la realidad. Desde este punto de vista, más bien se puede afirmar que en la concepción de Raymond Williams se encuentran, aunque en forma desordenada, los esbozos de una teoría de la conformación experiencial de la subjetividad.

En todo caso, la indiferencia frente al lenguaje no sería, en mi evaluación la crítica más solida que se le puede formular a Raymond Williams. Más bien uno de sus puntos más problemáticos sería la postulación de la posibilidad de que existan algo así como bloqueos de experiencia. Esto remitirá, en tanto, a cierto relativismo que se vincula a su vez con el rol legitimador de la experiencia o, dicho de otra forma, cierto privilegio epistemológico implicado. Más adelante volveré sobre ello.

Una crítica que habilita repensar la experiencia, y que no reclama su exclusión del vocabulario teórico de las ciencias sociales, parece ser aquella que plantea que la limitación de la experiencia reside en su pretensión de captar la totalidad social. El problema sería que en el acto analítico en que la experiencia captaría ese atributo borraría las diferenciaciones de lo social. La experiencia entrañaría de ese modo una perspectiva esencialista en la medida de que las prácticas sociales singulares se reducirían en una forma homologa, indiferenciada y común, la praxis. Sin embargo cabe preguntarse si el ejercicio heurístico de la experiencia, tal y como se vio en las obras de Raymond Williams o de Edward P. Thompson, no indica, al contrario que ésta es una forma de recreación concreta de las cualidades de lo viviente. No de lo vivo en general, sino de lo históricamente vivido, situado en sus formas culturales y discursivas determinadas.

En la medida que se puede volver a resaltar este énfasis, en ésta concepción de la experiencia puedo vislumbrar aquello que se indicaba como un esbozo de una teoría de la conformación de la subjetividad. Al contrario de aquella crítica que ve una concepción de un sujeto unificado y sin fisuras, que existe previamente al contacto con la ideología, sostengo que la experiencia puede ser tematizada como un tenso y activo proceso de comparación entre lo emergente y lo precipitado que opera en la formación de la subjetividad. Una comparación entre significados (valores, emociones, costumbres, etc.) precipitados y procesos emergentes (pasados, presentes y posibles), aun en curso, que delimita radicalmente la experiencia como una forma contingente de la subjetividad.

CONCLUSIÓN

Así la experiencia podría ser tematizada como una dimensión cognitiva de las emociones humanas que no puede ser reducida a las formas discursivas de la ideología, sin dejar de reconocer por ello que no existirían formas no alegóricas o no teóricas de dar cuenta de lo social. La experiencia tendría que ver con la formación histórica de la subjetividad, en tanto ésta es postulada no como una constante transhistórica sino como una variable relativa al espacio y el tiempo. En esta interpretación la experiencia, ésta es un resultado de los procesos culturales de significación y no una función de una naturaleza humana unificada, invariable.

Comparativamente, la concepción de la experiencia de Edward P. Thompson aunque muestra una productividad impresionante y sorprendente, es teóricamente mucho más contradictoria. Como indiqué antes, ambos autores están pensando en reformular el esquema categorial marxista. Sin embargo, la concepción de lenguaje de Raymond Williams no sólo tensiona la distinciones entre base y superestructura, o conciencia y ser social, sino que llega incluso a disolverlas. Lo cual, dicho entre paréntesis, puede explicar lo disonante de ubicarlo, sin más, dentro de esa tradición. Mucho más cauto y con diferentes vínculos con esta tradición, Edward P. Thompson concibe la experiencia como un concepto que busca justamente unir o empalmar las dimensiones de la conciencia y la existencia, lo material y lo ideal, lo objetivo y lo subjetivo.

De la mano con esta disputa hacia dentro del marxismo, la noción de experiencia, común tanto al metodismo como al romanticismo, a la tradición cartista y a la crítica cultural, le permitía también articular una retórica de la prueba que coqueteaba también con el vocabulario positivista, dando como resultado un reformulación de la categoría de la conciencia a partir de la propuesta de una historia 'desde abajo'. Con ella invertía la polaridad entre conciencia y existencia, e imbuía la conciencia de clase de los atributos de las relaciones sociales y de la esfera de lo material.

El problema de este sentido de experiencia acuñado por Edward P. Thompson era que, en la medida que ésta era la huella de las relaciones sociales en la conciencia social, especie de respuesta mental y emocional a un acontecimiento o serie de acontecimientos, terminaba articulando una concepción que lo acercaba a cierto empirismo ingenuo. No lograba superar la mecánica imagen del reflejo que tanto le había costado al marxismo. La corrección que se introducía al proponer que la experiencia, pese a su carácter espontáneo, nacía preñada de pensamiento no resolvía la contradicción sino que, en todo caso, la ponía al descubierto. El problema, en todo caso, parece estar en querer introducir una especie de mediación entre el ser social y la conciencia pero sin remover la polarización misma. Incluso su papel se oscurece aún más cuando la experiencia es reformulada como un fundamento genérico de la ideología, ubicando en el centro del debate la cuestión del papel legitimador de la misma, estableciendo una conexión entre validez (una verdad debilitada) y experiencia.

CONCLUSIÓN

Las virtudes de la formulación thompsoniana, creo, están en la cualidad activa que es asociada a la experiencia, lo que permite reformular el problema de la determinación, agenciando a aquellos a los que la estructura social les acaece, permitiendo captar esa estructura no como algo dado sino como un proceso. Edward P. Thompson, por medio de la articulación de la experiencia en el sistema categorial marxista, introdujo un término que demostró tener una gran potencia heurística pero que fue incapaz de resolver las tensiones de ese marco conceptual. Independientemente de lo cual, su maestría historiográfica permitió lograr que el lector de sus obras participara en la experiencia de los de abajo, en sus sentimientos y sufrimientos.

La tensión emergente de sus formulaciones es que, a pesar de que quiere salirse de la rigidez de la distinción de base-superestructura, finalmente, permanece atado al planteo marxista ortodoxo. Llega incluso a reproducir el esquema clásico de causalidad economicista, ya que su propia causalidad nace de base económica, trasmuta en la experiencia y moldea finalmente la conciencia. Como sus críticos dejaron entrever, a pesar de sus intenciones, el determinismo económico finalmente actúa como una fuerza teórica oculta en sus planteos. La experiencia en la práctica, oscila pendularmente entre la conciencia social y el ser social, sin lograr satisfacer el propósito que él mismo había establecido.

Otro de los problemas emergentes es que el término conciencia remitía, en su genealogía, a la estela conceptual hegeliana. Razón por la cual la experiencia, con sus resonancias materialistas, aparecía como un correctivo. El problema, en todo caso, era el de si las atribuciones teleológicas de la conciencia (hegeliana) se terminarían exportando a una visión necesaria y objetiva, aditiva, de la experiencia. En suma, el problema era no caer, a pesar de las sutilezas de la experiencia, en una visión esencialista de la clase, un esquema al cual las evidencias deberían finalmente ajustarse a un estadio o tipo de conciencia específica.

El paso decisivo parece estar en reconocer el carácter relativamente construido de la experiencia, sin por ello reconocer que ésta es una función más de la ideología. Algo que, como se vio antes, podría ser alcanzado desde los planteamientos de Raymond Williams. De esta forma, la historia desde abajo, si acaso constituye un programa intelectual aun vigente, puede ser reformulado como un punto de vista historiográfico que trata de recuperar y situarse desde la perspectiva de los actores del proceso histórico, privilegiándolo éste por encima de del sujeto que los está estudiando.

Como se puede apreciar, los problemas que acarrear el tratamiento de la experiencia afectan diferencialmente a Raymond Williams y Edward P. Thompson. La piedra de toque del lenguaje fue tratada de manera muy diferente y las posibilidades ulteriores de los distintos enfoques dependen enteramente de este punto. Sin embargo, hay una última cuestión que es común a ambos autores, aunque aparezca con mayor claridad en la obra de Raymond Williams. Es el problema de que la experiencia sufra bloqueos,

CONCLUSIÓN

obturaciones. Como se indicó, se sostenía que un significado –o una forma cultural– podía tanto habilitar como bloquear una experiencia.

El problema emergente de ello era que no quedaba claro cómo se podía sancionar objetivamente uno de estos usos. En todo caso, la legitimidad del punto de vista del sujeto (de enunciación) quedaba postulada de manera acrítica: la legitimidad de una interpretación de la experiencia quedaba así justificada. Asimismo indiqué que no había otra opción que reconocer que la propia categoría de experiencia suponía la posibilidad de un relativo desfase entre una experiencia y su significación. Esto último parecía hacer concordar la dificultad metodológica de indicar un bloqueo de experiencia, o su habilitación, y la cualidad teórica de la noción de indicar la inadecuación del mundo de las palabras y el mundo de las cosas. Permitiendo reconocer, en suma, una tensión que le es inherente.

Esto no puede ocultar, sin embargo, que el uso de la noción de experiencia parece conllevar dos peligros intrínsecos. El del relativismo y el de la operación legitimadora que puede implicar. El primero es relativo a la cuestión de cierto privilegio epistémico que parece adquirir quien desarrolla un enfoque experiencial. ¿Quién sanciona qué es y qué no es una experiencia significativa? ¿Quién y cómo excluye unas experiencias por sobre otras? En suma, reconoce la arbitrariedad latente en el ejercicio de conectar una forma cultural o un significado y una experiencia.

Una solución posible radica justamente en la articulación recíproca entre experiencia y forma cultural. Si se acepta este enfoque, la experiencia, por así decirlo, puede tener una medida metodológica. Lo que importaría en este planteo, en todo caso, es que se pueda probar la tesis de que una modificación en la experiencia es siempre una modificación en las formas culturales. La amplitud de la heurística de esta tesis, es decir, la dimensión de la muestra que se vaya a asumir, en última, va a estar determinada por los alcances históricos de los lenguajes naturales y los productos culturales: el espacio de aplicabilidad del mismo, es entonces, amplísimo. Las obras de Raymond Williams y Edward P. Thompson son una muestra de ello.

El segundo problema, el de legitimidad, conduce a la cuestión que llamé la validez contextual de prácticas. Es decir, el reconocer la relativa validez contextual de un conjunto de significados que le permiten actuar efectivamente a unos sujetos en un espacio y tiempo determinados, pero que se demuestran históricamente contingentes. Este es, sin duda, uno de los legados más valiosos de las obras de Raymond Williams y Edward P. Thompson. Se trata de tomar conciencia que un conjunto delimitado de significados no sólo articularon un conjunto delimitado de prácticas, sino que incluso las hicieron posibles, constituyeron así experiencias, articularon formas históricamente efectivas de la subjetividad. Estas, al ser inherentemente comunes, en tanto unidad de lo pensado y lo sentido, fundaron mundos, espacios comunes de acción e interacción humana, espacios semánticos sí, pero también espacios emocionales.

CONCLUSIÓN

El peligro de darle a la experiencia una función de legitimidad pasa por el hecho de que se establezca como necesaria y absoluta la conexión entre una experiencia y su significado. Absolutizando y universalizando aquello que es por otro lado contingente. En este punto, la prevención pasaría por reconocer el carácter limitado de la apelación a la experiencia. Saber que, en todo caso, un enfoque experiencial hacia el pasado o el presente no puede tener nunca una vocación teórica exclusivista. Reconociendo, asimismo, que la facultad de articular lo pensado y lo sentido, lo emocional y lo racional, de recrear lo particular en toda su representatividad general, en suma, que el abanico de posibilidades analíticas que la experiencia conlleva, por su origen y su recorrido, implica una inescindible dimensión política y ética que lejos de debilitarla, actualizan todo su potencial.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

Raymond Williams:

- (1950) *Reading and Criticism*, London, Frederick Muller.
- (1954) *Drama in Performance*, New Thinkers Library, London, C. A. Watts.
- (1954) y Michael Orrom, *Preface to Film*, London, Film Drama.
- (1956) "On First Looking into 'New Lines'", *Writing in Society* (1983), London, Verso.
- (1958) "Culture is ordinary", Norman Mackenzie et. al. (ed), *Convictions*, London, MacGibbon and Gee.
- (1958) *Culture and Society*, London, Chatto and Windus.
- (1960) "Advertising: the Magic System", *New Left Review*, nº 4, July-August.
- (1961) "Communications and Community", Williams F. Harvey Memorial Lecture, Bedford College, University of London, April 8th.
- (1961) *The Long Revolution*, London, Chatto and Windus.
- (1962) *Communications*, London, Harmondsworth.
- (1964) "Hume, Reasoning and Experience", H.S. Davies, et. al. (ed.), *The English Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1965) "The British Left", *New Lef Review*, nº 30, March-April.
- (1965) *Drama from Ibsen to Eliot*, London, Chatto and Windus.
- (1966) *Modern Tragedy*, London, Chatto and Windus.
- (1968) "The Idea of a Common Culture", Terry Eagleton et. al. (ed.), *From Culture to Revolution: The Slant Symposium 1967*, London, Sheed and Ward.
- (1968) "Why Do I Demonstrate?", *The Listener*, nº 79, BBC, London, April 25th.
- (1968) *Drama from Ibsen to Brecht*, London, Chatto and Windus.
- (1970) "A Hundred Years of Culture and Anarchy", *The Spokesman*, December 8th.
- (1970) "Notes on English Prose", Introduction (revised) *Pelican Book of English Prose 1780-1950*, London, Pelican.
- (1970) *The English Novel From Dickens to Lawrence*, London Chatto and Windus.

BIBLIOGRAFÍA

- (1971) "Literature and Sociology: in Memory of Lucien Goldman", *New Left Review*, n° 67, May-June.
- (1971) *Orwell*, Fontana Modern Masters, Glasgow, Collins.
- (1972) "Ideas of Nature", J. Benthall (ed.), *Ecology: Shaping Inquiry*, London, Longman.
- (1973) "Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory", *New Left Review*, n° 82, November-December.
- (1973) "Social Darwinism", J. Benthall (ed.), *The Limits of Human Nature*, London, Allan Lane.
- (1973) *The Country and the City*, London, Chatto and Windus.
- (1974) "Drama in a Dramatised Society", Inaugural Lecture as Professor of Drama, Cambridge University Press.
- (1974) *Television: Technology and Cultural form*, London, Collins.
- (1975) "Welsh Culture", en *Culture and Politics: Plaid Cymru's Challenge to Wales*, Plaid Cymru, Wales.
- (1975) "You're a Marxist, Aren't You?", Bhiku Parekh (ed.), *The Concept of socialism*, London, Croom Helm.
- (1976) "The Social Significance of 1926", Commemorative Conference "The General Strike and the Miner's Lockout of 1926", Llafur and National Union of Mineworkers, Pontypridd, April 9-11th, Llafur: the journal of the Society for the Study of Welsh Labour History, 2:2, 1977.
- (1977) "Form and Meaning: Hippolytus and Phedre", Cambridge English Faculty Lecture.
- (1977) "Notes on Marxism in Britain since 1945", *New Left Review*, n° 100, November-January.
- (1977) "Social Environment and Theatrical Environment", R. Williams y M. Axton (ed.), *English Drama: Forms and Development*, Cambridge University Press.
- (1977) "The Fiction of Reform", Times Literary Supplement, March 25th.
- (1977) *Marxism and Literature*, London and New York, Oxford University Press.
- (1978) "Forms of English Fiction in 1848", Essex Conference of Sociology of Literature (1977), University of Essex.
- (1978) "Means of Communications as Means of Production", *Prilozi: Drustvenost Komunikacije*, Zagreb.

BIBLIOGRAFÍA

- (1978) "Problems of Materialism", *New Left Review*, n°109, May-June.
- (1978) "The Tenses of Imagination", lecture in University College of Wales, Aberystwyth.
- (1978) "Utopia and Science Fiction", *Science Fiction Studies*, vol. 5, Montreal.
- (1979) "Art: Freedom as Duty", Symposium Art: Duties and Freedoms, Gregynog Hall, Newtown, Powys, September 8-10th 1978, Department of Extramural Studies, The University College of Wales-The Welsh Arts Council, Aberystwyth.
- (1979) "The Art Council", *Political Quarterly*, n° 50, London.
- (1979) "The Welsh Industrial Novel", University College Press, Cardiff.
- (1979) *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*, London, New Left Books.
- (1980) "Beyond Actually Existing Socialism", *New Left Review*, n° 120, March-April.
- (1980) "The Bloomsbury Fraction", D. Crabtree et. al. (ed), *Keynes and the Bloomsbury Group*, London, Macmillan.
- (1980) "The politics of Nuclear Disarmament", *New Left Review*, n° 124, November-December.
- (1980) "The Writer: Commitment and Alignment", *Marxist Today*, June.
- (1981) "An Alternative Politics", *The Socialist Register*, Merlin Press.
- (1981) "Crisis in English Studies", Cambridge English Faculty lecture, (printed) *New Left Review*, n° 129.
- (1981) "Ideas and the Labour Movement", *New Socialist*, n° 2, November-December.
- (1981) "The Forward March of Labour Halted?", Martin Jacques et.al. (ed.), *The Forward March of Labour Halted?*, Verso, London.
- (1981) and E. Williams (ed.) *Contact: Human Communication and its History*, London and New York, Thames and Hudson.
- (1981) *Culture*, Glasgow, Collins.
- (1982) "Democracy and Parliament", *Marxist Today*, June.
- (1982) "Region and Class in the English Novel", D. Jefferson et. al. (ed.), *The Uses of fiction: essays on the modern novel in honour of Arnold Kettle*, Open University Press, London.
- (1982) "Socialism and Ecology", (Pamphlet) Socialist Environment and Resources Association, London.
- (1982) "The Ragged-Arsed Philanthropist", Tressell Memorial Lecture, Hastings.

BIBLIOGRAFÍA

- (1983) "Cambridge English Past and Present" y "Beyond Cambridge English", retirement lectures, Cambridge University, April 25-26th.
- (1983) "On Dramatic Dialogue and Monologue", Cambridge seminar and Faculty lectures.
- (1983) "Problems of the Coming Period". *New Left Review*, nº 140, July-August.
- (1983) *Cobbett*, Oxford and New York, Oxford University Press.
- (1983) *Towards 2000*, London, Chatto and Windus/Hogarth.
- (1984) "Between Country and City", Richard Mabey et. al. (ed.), *Second Nature*, London, Jonathan Cape.
- (1984) "Decentralism and the Politics of Place", *Society and Space*, vol. 2, London.
- (1984) "Socialist and Coalitionist", James Curran (ed.), *The Future of the Left*, London, Polity Press-New Socialist.
- (1984) *Keywords*, New York, Oxford University Press.
- (1985) "Mining the Meaning: Key Words in the Miners' Strike", *New Socialist*, nº 25, March.
- (1985) "Towards Many Socialism", Milos Nikolic (ed.), *Socialism on the Threshold of the Twenty-first Century*, London, Verso.
- (1985) "Walking Backwards into the Future", *New Socialist*, nº 27, May.
- (1986) "Hesitations before Socialism", *New Socialist*, nº 41, September.
- (1987) "The Practise of Possibility" (interview by Terry Eagleton), *New Statesman*, August 7th.
- (1988) "The importance of Community", *Radical Wales*, nº 18, Summer.
- (1989) *Raymond Williams on Television: Selected Writings*, Preface by R. Williams, A. O'Connor, (ed.) London, Routledge.
- (1989) *The Politics of Modernism*, T. Pinkney (ed.) London and New York, Verso.
- (1989) *What I Came to Say*, London, Hutchinson-Radius.
- (s/f) "The Reader in Hard Times", G. Storey, ed., *Contrasts*, British Council.

Edward P. Thompson

- (1955) *William Morris: Romantic to Revolutionary*, London, Lawrence & Wishart.
- (1957) "Socialist Humanism", *The New Reasoner*, nº 1.
- (1960) "Revolution Again, Or shut your eyes and run", *New Left Review*, nº 6.

BIBLIOGRAFÍA

- (1961) "The Long Revolution", *New Left Review*, n° 9-10, May-June/July-August.
- (1963) *The Making of the English Working Class*, London, Victor Gollancz.
- (1967) "Time, work-discipline and industrial capitalism". *Past & Present*, vol. 38, n°1, pp. 56-97.
- (1975) (ed) *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth Century England*, London, Allen Lane.
- (1975) *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act*, London, Allen Lane.
- (1976) "Romanticism, Moralism and Utopianism: the case of Williams Morris", *New Left Review*, n° 99.
- (1976) *William Morris: Romantic to Revolutionary* (revised 2nd ed.), London, New York, Pantheon.
- (1978) *The Poverty of Theory and Other Essays*, London, Merlin Press.
- (1980) *Writing by Candlelight*, London, Merlin Press.
- (1982) *Zero Option*, London, Merlin Press.
- (1985) *Double Exposure*, London, Merlin Press.
- (1985) *The Heavy Dancers*, London, Merlin Press.
- (1990) "The Ends of the Cold War", *New Left Review*, n° 182.
- (1991) *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*, London, Merlin Press.
- (1993) *Alien Homage: Edward Thompson and Rabindranath Tagore*, Delhi, Oxford University Press.
- (1993) *Witness Against the Beast: William Blake and the Moral Law*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1994) *Making History: Writings on History and Culture*, New York, New Press.
- (1997) *Beyond the Frontier: the Politics of a Failed Mission, Bulgaria 1944*, Rendlesham, Merlin.
- (1997) *The Romantics: England in a Revolutionary Age*, Woodbridge, Merlin Press.

Libros

AGÜERO, Ana Clarisa y GARCÍA, Diego, *Culturas Interiores. Córdoba en la geografía nacional e internacional de la cultura*, Edit. Al Margen, La Plata, 2010.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE ROJAS, Carlos, *La Escuela de los Annales: ayer, hoy y mañana*, España, Montesinos, 1999.
- ALTAMIRANO, Carlos, *Intelectuales. Notas de investigación sobre un tribu inquieta*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.
- Anderson, Perry, *Arguments within English Marxism*, London, Verso, 1980.
- ANDERSON, Perry, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1984.
- ANDERSON, Perry, *Considerations on Western Marxism*, London, Verso, 1976.
- ANDERSON, Perry, *In the Tracks of Historical Materialism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984.
- ANDERSON, Perry, *Tras las huellas del materialismo histórico*, España, Siglo XXI, 1988.
- ANKERSMIT, Frank R., *Historical Representation*, Stanford, Stanford University Press, 2001.
- ANKERSMIT, Frank R., *Sublime Historical Experience*, Stanford, Stanford University Press, 2005.
- APPLEBY, Joyce, HUNT, Lynn and JACOB, Margaret, *Telling the Truth about History*, New York, W. W. Norton & Co, 1994.
- ATTRIDGE, Derek, BENNINGTON, Geoff, and YOUNG, Robert (eds.), *Post-Structuralism and the Question of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- BENJAMIN, Walter, *Discursos interrumpidos I*, Buenos Aires, Taurus, 1989.
- BENJAMIN, Walter, *Imaginación y sociedad (Iluminaciones I)*, Madrid, Taurus, 1993.
- BENJAMIN, Walter, *Poesía y capitalismo (Iluminaciones II)*, Madrid, Taurus, 1993.
- BENJAMIN, Walter, *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Barcelona, Planeta, 1986.
- BENSAÏD, Daniel, *Marx l'intempestif: Grandeurs et misères d'une aventure critique (XIXè, XXè siècles)*, París, Fayard, 1996.
- BERKHOFER, Robert E., Jr., *Beyond the Great Story: History as Text and Discourse*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995.
- BERLIN, Isaiah, *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, Madrid, Taurus, 1998.
- BLUMENBERG, Hans, *Conceptos en historias*, Madrid, Síntesis, 2003.

BIBLIOGRAFÍA

- BLUMENBERG, Hans, *La legitimación de la Edad Moderna*, Edición aumentada y corregida, España, Pre-Textos, 2008.
- BLUMENBERG, Hans, *Nafragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*, España, Visor, 1995.
- BLUMENBERG, Hans, *Paradigmas para una metaforología*, España, Trotta, 2003.
- BOURDIEU, Pierre, *Intelectuales, política y poder*, Eudeba, Buenos Aires, 1999.
- BRAUDEL, Fernand, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, T1, FCE, México, 1997.
- BURKE, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, London, J. M. Dent and Sons, 1951.
- BUTLER, Judith and SCOTT, Joan W. (eds), *Feminists Theorize the Political*, London and New York, Routledge, 1992.
- BUTLER, Judith, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- BUTLER, Judith, *Deshacer el género*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- BUTLER, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York and London, Routledge, 1990.
- CARR, David, *Experience and History: Phenomenological Perspectives on the Historical World*, New York, Oxford University Press, 2014.
- CARUTH, Cathy, *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative and History*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1996.
- CEVASCO, María E., *Para leer a Raymond Williams*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2003.
- CLARK, Elizabeth A., *History, Theory, Text, Historians and the Linguistic Turn*, Cambridge University Press, Massachusetts and London, 2004;
- CURRAN, James and MORLEY, David, *Media and Cultural Theory*, London and New York, Routledge, 2006.
- DANTO, Arthur C., *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.
- DE LAURETIS, Teresa, *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington, Indianapolis University Press, 1984, pp. 103-57.

BIBLIOGRAFÍA

- DERRIDA, Jacques; *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Valencia, Pre-Textos, 1985.
- DOMANSKA, Ewa, (ed.), *Encounters: Philosophy of History after Postmodernism*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1998.
- DOSSE, Fracois, *La marche des idées. Histoire des intellectuels – histoire intellectuelle*, París, La Découverte, 2003.
- DWORKIN, Dennis, *Cultural Marxism in Postwar Britain: History, the New Left, and the Origins of Cultural Studies*, Durham and London, Duke University Press, 1997;
- EAGLETON, Terry, *Criticism and Ideology*, Londres, New Left Books, 1975.
- ELDRIDGE, John y ELDRIDGE, Lizzie, *Raymond Williams: Making Connections*, London, Routledge, 1994.
- FELMAN, S. and LAUB, D., *Testimony, Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, New York, Routledge, 1992
- FILORAMO, Giovanni, (ed.), *Diccionario Akal de las Religiones*, Trad. Teresa Robert, Madrid, Akal, 2001.
- FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Planeta, 1985.
- GADAMER, Hans Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2012.
- GINZBURG, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Bcelona, Muchick editores, 1997.
- GÓMEZ GARCÍA, Manuel, *Diccionario Akal del Teatro*, Madrid, Akal, 2007.
- HALL, Ian, *Dilemmas of Decline. British Intellectuals and World Politics, 1945-1975*, London and Los Angeles, University of California Press, 2012.
- HEIDEGGER, Martín, *Sendas Perdidas (Holzwege)*, Buenos Aires, Losada, 1979.
- HEMINGWAY, Andrew, (Ed.) *Marxism and the History of Art, From William Morris to the New Left*, 2006, Pluto Press, London;
- HIGGINS, Michael, et. al. (eds.), *The Cambridge companion to Modern British Culture*, New York, Cambridge University Press, 2010.
- HIGGINS, Michael, SMITH, Clarissa y STOREY, John (eds.), *The Cambridge Companion to Modern British Culture*, Cambridge University Press, New York, 2010.
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trota, 1998, ed. original 1944.

BIBLIOGRAFÍA

- HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Altaya, 1999.
- IGGERS, George, *La Ciencia Histórica en el Siglo XX. Las tendencias actuales*, Barcelona, Idea Universitaria, 1998;
- JAY, Martin, *Campos de fuerza: entre la historia intelectual y la crítica cultura*, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- JAY, Martin, *Cantos de experiencia*, Buenos Aires, Paidós, 2009.
- JAY, Martin, *Cultural semantics. Keywords of Our Time*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1998.
- JAY, Martin, *Songs of Experience*, California, University of California Press, 2005.
- JOYCE, Patrick, *Visions of the People: Industrial England and the Question of the Class 1848-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- KAYE, Harvey J., y MCCLELLAND, Keith, (eds.), *E. P. Thompson: Critical Perspectives*, Oxford, Temple University Press, 1990.
- KOSELLECK, Reinhart, *Aceleración, prognosis y secularización*, España, Pre-Textos, 2003.
- KOSELLECK, Reinhart, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, España, Trotta, 2007.
- KOSELLECK, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, España, 1993.
- KOSELLECK, Reinhart, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Paidós, España, 2001.
- KRACAUER, Siegfried, *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2010.
- LACAPRA, Dominick, *History in Transit*, Ithaca, Cornell University Press, 2004.
- LACAPRA, Dominick, *Rethinking Intellectual, History: Texts, Contexts, Language*, Ithaca, Cornell University Press, 1983.
- LAYBOURN, Keith, *Marxism in Britain: Dissent, decline and re-emergence, 1945–c.2000*, London, Routledge, 2006.
- MCDONALD, Terrence J. (ed.), *The Historic Turn in the Human Sciences*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *La structure du comportement*, Montreal, PUF, 1967.

BIBLIOGRAFÍA

- MILNER, Andrew, *Contemporary Cultural Theory*, London, University College London Press, 1994.
- MILNER, Andrew, *Re-Imagining Cultural Studies: The Promise of Cultural Materialism*, London, Sage Publications Ltd., 2002.
- MORETTI, Franco, *Atlas de la novela europea, 1800-1900*, Siglo XXI, México, 1999.
- MULHERN, Francis, *Culture/metaculture*, London, Routledge, 2000.
- MULHERN, Francis, *The moment of 'Scrutiny'*, Londres, New Left Books, 1979.
- PAINE, Thomas, *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*, Edited with an Introduction and Notes by Philp, Mark, New York, Oxford University Press, 1995.
- PALTI, Elías J., *Giro Lingüístico e historia intelectual*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1998.
- PALTI, José Elías, *Giro Lingüístico e historia intelectual*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998.
- PASOLINI, Ricardo, *La utopía de Prometeo. Juan Antonio Salceda del antifascismo al comunismo*, UNCPBA, Tandil, 2006.
- PRENDERGAST, Christopher (ed.), *Cultural materialism: on Raymond Williams*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.
- REVEL, Jacques, (ed.), *Un momento historiográfico. Trece ensayos de historia social*, Manantial, Buenos Aires, 2005.
- Robinson, David C., *Culture and Materialist, Raymond Williams and the Marxist Debate*, mimeo (Tesis de Maestría), Simon Fraser University, 1991.
- ROMANO, Claude, *L'Événement et le Monde*, París, PUF, 1998.
- ROMANO, Claude, *L'Événement et le Temps*, París, PUF, 1999.
- ROSANVALLON, Pierre, *Para un historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, FCE, 2002.
- SAMUEL, Raphael, (ed.), *Historia Popular y Teoría Socialista*, Barcelona, Crítica, 1984.
- SAZBÓN, José, *Historia y representación*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2003.
- SCOTT, James, C., *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press, 1977.
- SCOTT, Joan, *Genero e historia*, México, FCE, 2008.

BIBLIOGRAFÍA

- SHILS, Edward, *Los intelectuales en los países en desarrollo*, Buenos Aires, Tres Tiempos, 1976.
- SKINNER, Quentin, *Lenguaje, política e historia*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2007.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty; *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York, Methuen, 1987.
- STEDMAN JONES, Gareth, *Languages of Class, Studies in Working Class History, 1832-1982*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- STEINER, George, *The Death of Tragedy*, New York, Yale University Press, 1996.
- TARCUS, Horacio, *Marx en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- THOMPSON, Duncan, *Pessimism of the intellect? A history of the New left Review*, London, Merlin, 2007.
- TURNER, Graeme, *British Cultural Studies, An introduction*, London, Routledge, 2003.
- WALTON LITZ, A. et.al. (eds.), *The Cambridge History of Literary Criticism: Modernism and New Criticism*, Londres, Cambridge University Press, 2000.
- WHITE, Hayden, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1973;
- WHITE, Hayden, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978.

Artículos

- AGÜERO, Ana Clarisa y GARCÍA, Diego, "Culturas locales, culturas regionales, culturas nacionales. Cuestiones conceptuales y de método para una historiografía por venir", *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, N° 17, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2013.
- ALCORIZA, Javier, "Karl Löwith. Filosofía e historia", *Res Pública*, N° 3, 1999, p. 145-158.
- BAKER, Houston A., Jr., "In Dubious Battle", *New Literary History*, Vol. 18, No. 2, pp. 363-369.
- BALL, Terence, "Confessions of a Conceptual Historian", *Finnish Yearbook of Political Thought*, n° 6, 2002, pp. 11-31.

BIBLIOGRAFÍA

- BAWMAN, Paul, "The reception of Poststructuralism", recuperado de https://www.academia.edu/518132/The_Receptions_of_Poststructuralism.
- BERNSTEIN, Mary, "Identity Politics", *Annual Review of Sociology*, Vol. 31, 2005, pp. 47-74.
- BEST, Beverley, "Raymond Williams and the Structure of Feeling of Reality TV", *International Journal of Humanities and Social Science*, New York, Vol. 2 No. 7, April 2012, pp. 192-201.
- CANNING, Kathleen, "Feminist History after the Linguistic Turn: Historicizing Discourse and Experience", *Signs*, Vol. 19, No. 2, Winter, 1994, pp. 368-404.
- CASEY, James, "Historiografía inglesa: tendencias recientes en el estudio de la época moderna", *Chronica Nova*, nº28, España, Universidad de Granada, 2001, pp. 105-127.
- CASTLE, Terry, "Contagious Folly: "An Adventure" and Its Skeptics", *Critical Inquiry*, Vol. 17, No. 4, Summer, 1991, pp. 741-772.
- CHANDLER, James, et. al., "Editors' Introduction: Questions of Evidence", *Critical Inquiry*, Vol. 17, No. 4, Summer, 1991, pp. 738-740.
- CHIGNOLA, Sandro: "Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política. Sobre el problema del léxico político moderno", *Res Publica*, Nro. 11-12, año 2003, pp. 27-67.
- CITRIN, Jack, et. al., "Multiculturalism in American Public Opinion", *British Journal of Political Science*, Vol. 31, No. 2, Apr., 2001, pp. 247-275.
- DALMARONI, Miguel, "La moda y 'la trampa del sentido común'. Sobre la operación Raymond Williams en Punto de Vista", *Orbis Tertius*, Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires, Año 1997, Vol. II, nº 5, pp. 1-7.
- DEL VALLE ALCALÁ, Roberto, "Towards Cultural Materialism: Criticism and Hegemony in Raymond Williams", *Estudios Ingleses de la Universidad Complutense*, 2010, vol. 18, pp. 67-76.
- DURING, Simon, "After Death: Raymond Williams in the Modern Era", *Critical Inquiry*, vol. 15, nº 4, Summer 1989.
- ELEY, Geoff, "Edward Thompson, historia social y cultura política: la formación de un espacio público de la clase obrera, 1780-1850", *Historia Social*, Valencia, 2008, pp. 19-72.

BIBLIOGRAFÍA

- FAULKNER, Peter "William Morris and the Scrutiny Tradition", *The Journal of William Morris Studies*, London, Summer 2006, pp. 26-46.
- FERNANDEZ VAZ, Alexandre, "Da Modernidade em Walter Benjamin: crítica, esporte e escritura histórica das práticas corporais", *Educar*, Curitiba, nº 16, 2000, pp. 61-79.
- FERNANDEZ VAZ, Alexandre, "Treinar o corpo, dominar a natureza: notas para uma análise do esporte com base no treinamento corporal", *Cadernos CEDES*, Campinas, nº 48, 1999, pp. 89-108.
- GALINDO HERVÁS, Alfonso: "El antiliberalismo como clave de la obra de Koselleck", *Araucaria*, Nº 21, 2009, p. 44-62.
- GALINDO HERVÁS, Alfonso: "Mesianismo impolítico", *Isegoría*, Nº 39, 2008. p. 239-250.
- GALINDO HERVÁS, Alfonso: "Nota sobre el origen de la modernidad. ¿Berman o Koselleck?", *Res Pública Hispana*, Año 2004.
- GATES, Henry Louis, Jr., "What's Love Got to Do with It?: Critical Theory, Integrity, and the Black Idiom", *New Literary History*, Vol. 18, No. 2, pp. 345 y 362.
- GREENOUGH, Paul, R., "Indian Famines and Peasant Victims: The Case of Bengal in 1943-44", *Modern Asian Studies*, XIV, vol. 2, 1980, p. 207.
- GRENDI, Edoardo, "Microanálisis e historia social", *Quaderni storici*, Nº 35, 1977.
- GUARDIOLA-RIVERA, Oscar: "Tiempo de excepción: El extraño retorno de la religión en política", *Isegoría*, Nº 39, 2008. p. 227-237.
- HACKING, Ian, "Two Souls in One Body", *Critical Inquiry*, Vol. 17, No. 4, Summer, 1991, pp. 838-867.
- HIGGINS, John, "Raymond Williams and the Problem of Ideology", *boundary 2*, vol. 11, nº 1-2, Autumm 1982-Winter 1983.
- JAY, Martin, "La explicación histórica: reflexiones sobre los límites de la contextualización", *Prismas*, nº 16, 2012, pp. 145-157.
- JOYCE, Joyce A. "The Black Canon: Reconstructing Black American Literary Criticism", *New Literary History*, Vol. 18, No. 2, pp. 335-344.
- JOYCE, Joyce A., "Who the Cap Fit: Unconsciousness and Unconscionableness in the Criticism of Houston A. Baker, Jr., and Henry Louis Gates, Jr.", *New Literary History*, Vol. 18, No. 2, pp. 335-344.

BIBLIOGRAFÍA

- KANSTEINER, W., "Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies", *History and Theory*, nº 41, 2002.
- KELMAN, Mark "Reasonable Evidence of Reasonableness", *Critical Inquiry*, Vol. 17, No. 4, Summer, 1991, pp. 798-817.
- LEVI, Giovanni, "Un problema de escala", *Relaciones*, vol. 24, Nº 95, Colegio de Michoacán, México, 2003.
- LEVINE, Lawrence W., "The Unpredictable Past: Reflections on Recent American Historiography", *The American Historical Review*, Vol. 94, No. 3, Jun., 1989, pp. 671-679.
- LLOYD, D. y THOMAS, P., "Culture and Society or 'Culture and State'?", *Social Text*, nº 30, 1992, p. 27-56.
- LOVEJOY, Arthur, "Reflexiones sobre la historia de las ideas", *Prismas*, nº 4, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2000. Pp. 127-142.
- MARTÍNEZ, Ana Teresa, "Intelectuales de provincia: entre lo local y lo periférico", *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, nº 17, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2013.
- MITCHELL, W. J. T., "Twenty Years of Critical Inquiry", *Critical Inquiry*, nº 21, Summer, 1995, pp. 701-707.
- MORIARTY, Michael, "The Longest Cultural Journey: Raymond Williams and French Theory", *Social Text*, nº 30, 1992, pp. 57-77.
- NAMIÉR, Lewis, "La naturaleza humana en la política", *Prismas*, nº 4, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2000. Pp. 143-148.
- NUZZO, Enrico: "Metaforología e historicidad. Sobre algunos problemas y perspectivas de investigación", *Quaderns de filosofia i ciencia*, Nro. 32-33, año 2003, pp. 47-66.
- PALTI, Elías José; "El problemas de las 'ideas fuera de lugar' revisitado. Más allá de la historia de las 'ideas'", mimeo, México, UNAM, 2004.
- PALTI, Elías. J., "Koselleck y la idea de Sattelzeit. Un debate sobre modernidad y temporalidad", *Ayer*, nº 53, año 2004 (I), pp. 63-74.
- PALTI, José Elías: "In memoriam: Hans Blumenberg (1920-1996), An Uneded Quest", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 58, Nro 3, (Jul 1997), pp. 503-524.
- PALTI, José Elías: "Koselleck y la idea de Sattelzeit. Un debate sobre modernidad y temporalidad", *Ayer*, nº 53/2004, pp. 63-74.

BIBLIOGRAFÍA

- POCOCK, J. G. A., "Historia intelectual: un estado del arte", *Prismas*, n° 5, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, pp. 145-176.
- RAJCHMAN, John, et. al., "Appendix", *October*, Vol. 61: *The Identity in Question*, Summer, 1992, pp. 121-123.
- RIQUELME, Jorge Cáceres y HERRERA PARDO, Hugo, "Las formas fijas y sus márgenes: Sobre "Estructuras de sentimiento" de Raymond Williams. Una trayectoria", *UNIVERSUM*, Universidad de Talca, Chile, Vol. 29, N° 1, Año 2014, pp. 173- 191.
- RIVERA GARCÍA, Antonio: "Hans Blumenberg: mito, metáfora absoluta y filosofía política", *Ingenium*, Revista de historia del pensamiento moderno, Nro. 4, Julio-Diciembre 2010, pp. 145-165.
- RIVERA GARCÍA, Antonio: "La secularización después de Blumenberg", *Res Pública*, n° 11-12, 2003. p. 95-142.
- RIVERA GARCÍA, Antonio: "Secularización y crítica del liberalismo moderno", *Isegoría*, N° 39, 2008. p. 79-100.
- RIVERA, Vítor Samuel: "Signos de los tiempos. Hermenéutica heterodoxa de la secularización", en <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/tribuna/DOC0185-VSR.pdf>
- SCHINKEL, Anders, "Imagination as a Category of History: An Essay concerning Koselleck's Concepts of Erfahrungsraum and Erwartungshorizont", *History and Theory*, vol. 44, Nro. 1, Feb., 2005, pp. 42-54.
- SCOTT, Joan W., "History in Crisis: The Others' Side of Story", *The American Historical Review*, Vol. 94, n° 3, Jun. 1989, pp. 680-692.
- SCOTT, Joan W., "Multiculturalism and the Politics of Identity", *October*, Vol. 61: *The Identity in Question*, Summer, 1992, pp. 12-19.
- SCOTT, Joan W., "The Evidence of Experience", *Critical Inquiry*, Vol. 17, No. 4, Summer, 1991, pp. 773-797.
- SCOTT, Joan W.; "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *American Historical Review*, vol 91, No. 5, December 1986, pp. 1053-75.
- SCOTT, Joan, W., "Deconstructing Equality-versus-Difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism", *Feminist Studies*, Vol. 14, n° 1, Spring, 1988, pp. 32-50.

BIBLIOGRAFÍA

- SCOTT, Joan, W., "New Documents on the Lives of French Women: The Journal of Caroline B., 1864-1868", *Signs*, Vol. 12, N° 3, Spring, 1987, pp. 568-572.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky, "Jane Austen and the Masturbating Girl", *Critical Inquiry*, Vol. 17, No. 4, Summer, 1991, pp. 818-837.
- SEWELL, Williams H., "How classes are made: critical reflections on E. P. Thompson's theory of working class formation", Michigan University, *Center for Research on Social Organization*, Working Paper Series nº 336, julio 1986, p. 1-36.
- SIMPSON, David, "Raymond Williams: Feeling for Structures, Voicing 'History'", *Social Text*, nº 30, 1992, pp. 9-26.
- SKINNER, Quentin, "Significado y comprensión en la historia de las ideas", *Prismas*, nº 4, 2000, pp. 149-191.
- STEINBERG, Marc W., "A Way of Struggle: Reformations and Affirmations of E. P. Thompson's Class Analysis in the Light of Postmodern Theories of Language", *The British Journal of Sociology*, Vol. 48, No. 3, Sep., 1997, pp. 471-492.
- TILLY, Louise A., "Gender, Women's History, and Social History", *Social Science History*, 1989, Vol. 13, Issue 4, p. 439-462.
- TOEWS, John E., "Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience", *The American Historical Review*, Vol. 92, No. 4, Oct., 1987, pp. 879-907.
- VARIKAS, Eleni, "Gênero, Experiencia e Subjetividade: a propósito do desacordo Tilly-Scott," *Cadernos Pagu*, Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, Universidade Estadual de Campinas, nº 3, 1994, pp. 63-84.
- VARIKAS, Eleni; "Gender, experience and subjectivity: the Tilly-Scott disagreement", *New Left Review*, May-June, 1995, Issue 211, p. 89-112.
- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis: "Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media", *Isegoría*, Nº 37, 2007. p. 81-96.
- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luís: "Esferas de acción y sistema filosófico. El carácter imprescindible de la metáfora", *Daimon*, Revista de Filosofía, Nro. 24, año 2001, pp. 111-126.
- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luís: "Histórica, historia social e historia de los conceptos políticos", *Res Publica*, Nro. 11-12, pp. 69-94.

BIBLIOGRAFÍA

WATKIN, Evan, "Raymond Williams and Marxist Criticism", *boundary 2*, vol. 4, n° 3, Spring 1976.

WEED, Elizabeth, "Notes on Pembroke Center's History", en <http://www.brown.edu/research/pembroke-center/>