

**Significados, identidades y estudios culturales: Una introducción al pensamiento de Stuart Hall.**

Eloy Caloca Lafont (México).<sup>1</sup>

**Resumen.**

En el ámbito de los estudios culturales, el pensamiento de Stuart Hall (1932-2014) representa un aporte indispensable. Su carrera posee diferentes etapas e inquietudes, desde sus primeros trabajos en el Centro de Estudios de Birmingham (CCCS), hasta su faceta como analista de las identidades caribeña y afroamericana, o su búsqueda de una “nueva izquierda”, rechazando el neoliberalismo y los pronunciamientos de la era Thatcher. Proponía que la misión del culturalista no es postular ni defender teorías inamovibles, sino abrir debates: una reflexión constante y dialógica. Veía la cultura, no como el hermetismo de referentes selectos (*alta cultura*), sino como una serie de negociaciones e interrelaciones de poder, en pos del posicionamiento social de artefactos, eventos, prácticas o personajes, con resonancias simbólicas. Hall abre una nueva brecha epistemológica, más allá del estructuralismo o del posestructuralismo, pero también superando el marxismo clásico, que establecía que todo significado ha sido preestablecido por una hegemonía dominante. La siguiente revisión crítica de Hall propone un recorrido por las principales categorías de su trayectoria intelectual: la codificación y decodificación, los estudios subalternos y poscoloniales, el concepto de resistencia y el circuito de la cultura.

**Palabras clave.**

Stuart Hall, estudios culturales, representación, significación, identidad, resistencia.

**Abstract.**

*In the field of cultural studies, the reflections of Stuart Hall (1932-2014) represent an essential contribution. His career involves different stages and concerns, from his early works at the Center for Studies of Birmingham (CCCS), to his role as an analyst of the Caribbean and African identities, or his quest for a "new left" idea, rejecting neoliberalism and the doctrines of the Thatcher era. He proposed that the mission of any culturalist would not be to postulate or defend entrenched theories, but either to debate in an open, permanent and dialogic thinking. For him, culture was not the secrecy of selected references (high culture), but a series of negotiations and relationships of power, achieving the social positioning of artifacts, events, practices or characters with symbolic resonances. Hall opens a new epistemological gap, beyond structuralism or post-structuralism, but also surpassing classical Marxism, which stated that all meaning has been preset by a dominant hegemony. The next critical review of Hall's ideas offers a tour of the main categories of his intellectual history: the encoding and decoding, sub-alternativist approach and postcolonial studies; also, the culturalist concept of resistance and the circuit of culture.*

***Keywords.***

*Stuart Hall, cultural studies, representation, decoding, identity, resistance.*

R  
y  
P

*In heart of the Americas  
stolen from Africa,  
brought to America.  
Fighting on arrival.  
Fighting for survival.  
If you know your history,  
then you know where you are coming from.  
-Bor Marley, Buffalo Soldier.*

Para la Dra. María Elena Meneses, por sus acertadas lecturas, recomendaciones y precisiones.

En los últimos treinta y cinco años, difícilmente ha existido un pensador que abarque tantos campos de estudio y líneas de análisis como Stuart Hall (1932-2014). El pensamiento de Hall representa una gran constelación de conceptos, propuestas y debates. No se adscribe a ninguna tradición ni entabla compromisos intelectuales, salvo acaso, los estudios culturales (*cultural studies*), que empezaran con las ideas de Raymond Williams o Richard Hoggart en los años sesenta. Pero Hall es punto y aparte. Su trabajo con, desde y para el culturalismo trascendió los temas canónicos previos de lo estrictamente cultural, como el análisis literario, la crítica de arte, la etnografía o la televisión, y entró en los linderos de la construcción de la identidad, el poscolonialismo, los estudios subalternos y los artefactos culturales. Atacado por marxistas ortodoxos, economistas políticos o moderados de la derecha británica, su pensamiento no ha perdido el brillo con el paso del tiempo, pues sus reflexiones sobre las culturas del Caribe, la migración, los peligros del neoconservadurismo, la representatividad de las identidades marginales, los flujos de interacción cultural, o el posicionamiento social de los *gadgets* y las modas (circuito de la cultura), hallan vigencia y relevancia en un contexto postmoderno, donde no se pueden entender las dinámicas más actuales sin una epistemología de lo complejo.

**Nuevas formas de entender la cultura: significación, codificación/decodificación y posmétodo.**

Los estudios culturales hallan sus antecedentes más remotos en las reflexiones de Thomas Carlyle, John Ruskin, Matthew Arnold o William Morris, a finales del siglo XIX, cuando, a

través del ensayo literario, se esbozan reflexiones sobre arte, identidad, economía o moda (Mattelart, Neveu, 2003). Más tarde, la antropología cultural, con los trabajos de Marvin Harris, Morton Fried, Conrad Kottak o Clifford Geertz, le brinda a los próximos estudios culturales sus primeras rutas y preocupaciones: los rituales, la crítica a la dicotomía de civilización y barbarie, las mitologías, la concepción del cuerpo y del yo, o la producción y apropiación de objetos sociales (Lewis, 2008; Miller, 2001; Sardar, 2005; Barker, 2008). No obstante, el nacimiento formal del culturalismo deviene de la obra de Raymond Williams. A través de lo que Williams (1994) llamaba *sociología de la cultura*, se preforman los estudios culturales como campo y movimiento. Williams (2012) acota algunas categorías analíticas para un estudio de la cultura de la segunda mitad del siglo XX, caracterizada por el auge de la televisión, la publicidad y el video, con conceptos como “mediación”, “estructuras sentimentales” (*structures of feeling*) y “revolución cultural”. Sin embargo, no puede hablarse de una consolidación disciplinaria, ni mucho menos de paradigmas o agendas temáticas de los estudios culturales, sino hasta los trabajos de Stuart Hall.

Si Hall puede considerarse el padre formal del culturalismo o uno de sus pioneros inaugurales, es por co-fundar junto a Richard Hoggart en 1964, el Centro de Estudios de Birmingham para los Estudios Culturales Contemporáneos (CCCS) en el Reino Unido. La propuesta de arranque de Hall y Hoggart obedecía a una supuesta crisis de las humanidades y las ciencias sociales tradicionales. Según Hall (ed. 2010), los enfoques del funcionalismo, la aproximación etnográfica y la crítica literaria, que hasta entonces habían dominado los abordajes de la cultura, eran insuficientes para aproximarse a los fenómenos complejos del mundo de la Guerra Fría. En los convulsivos años sesenta, con la revolución sexual, Vietnam, la descolonización africana o las contraculturas a la puerta, se requería de un nuevo enfoque integrador, capaz de agrupar múltiples aristas y disciplinas, que no sesgara el entendimiento de las dinámicas sociales a lo estrictamente político, económico, filosófico o histórico (Dworkin, 1997). “Los estudios culturales surgieron *contaminándose* con otros campos y *contaminándolos* a su vez”, según decía Hall (2011: 25). Los definía como un

movimiento “de estudio ecléctico o de fronteras confusas” (28). Una innovación epistemológica de varias miradas. Una superposición de herramientas analíticas:

(...) una instancia en verdad *transdisciplinaria*, y no simplemente interdisciplinaria. Lo que conservan de las viejas disciplinas –sociología, *media studies*, estudios literarios– no es más que una sombra, que atraviesa su campo: permanece en él, pero se impregna de otra cosa (25-26).

No había forma de encuadrar científicamente ni delimitar los estudios culturales. Más bien, como revolución del conocimiento, “la propuesta de Hall era el fin de una división de la sociedad en estructuras o modelos. (...) Su lógica era la de cotidianidades, artes, aprendizajes y propuestas que giraban todo el tiempo” (Procter, 2004: 38-39).

Además de la multiplicidad, se necesitaba “desacralizar” la cultura. Críticos de arte o literatura como F.R. Leavy, que ya eran ancianos cuando surgió la iniciativa de Hoggart y Hall, habían visto durante años la cultura como la *alta cultura*: un cúmulo de conocimientos exclusivo, reservado para las élites intelectuales. Hall (cit. en Restrepo, 2010), en cambio, vislumbraba lo cultural como “cualquier práctica genuina, emergente en el parangón de lo social, (...) que conlleva dificultades, narrativas, (...) intelectualidades y cambios” (24). En el imaginario de Hall, la cultura era un espacio, tanto material como inmaterial, de flujos e intercambios sociales de todo tipo (*space of fluxes*): textuales, de comportamiento, míticos, de herencia histórica, de capital o de autoridad (Davis, 2004). Aquellos fenómenos que están ocurriendo constantemente, sin cesar, en donde el ser humano incurre en prácticas creadoras, transformadoras o de oposición. Lo que “está rodeando a la vida” o “el gran todo” (*the whole*). En este sentido, Hall defendía la visión de Williams (1958): la cultura como algo ordinario, cotidiano. Solamente si se estudiaba la cultura como el día a día –las calles, los anuncios, el *slang*, la música popular, el cine o la televisión–, se podía entender aquellas dinámicas socio-históricas que rodeaban cada objeto cultural. “[Para los críticos,] la cultura era Cultura con C mayúscula; tenía que ver con las grandes ideas, con las grandes aspiraciones, con las cosas bellas, pero no estaba contaminada con los conflictos coloniales, de clase, de raza o de poder” (Hall, 2011a: 42). La definición de *cultura*, según Hall (1995), debía orientarse más al *proceso* que siguen los

objetos y prácticas culturales para adquirir significado social simbólico (*meaning making*), que al canon o archivo patrimonial de símbolos selectos de una sociedad. Cultura es cómo una serie de cosas y eventos hacen sentido como referentes colectivos (*make sense*), generando “experiencias, sueños, repulsiones o fantasías” (10), en un imaginario determinado. No es correcto pensar la cultura, ni como solía definirla la Ilustración (lo europeo o lo civilizado), ni desde la visión exótica de los antropólogos (las *culturas* como etnias), ni como la concebía la teoría del arte, del romanticismo a las vanguardias (un conjunto de obras maestras que son hitos originales). En cambio, es conveniente retomar el sentido etimológico, latino, de *cultura*: un conjunto de actividades o procedimientos; un desarrollo (*development*) o cultivo, como en los términos “agricultura” o “hidrocultura”. “Un *set* distintivo de significados y prácticas, que transforman una idea o concepto en una representación (dibujo, artefacto), y esto en una tradición” (Hall, 1995: 10).

Esta nueva visión de *cultura* tiene profundas implicaciones filosóficas. Hall (1995) explicaba que existen dos mundos: el material, que está compuesto por lo tangible, por seres vivos y objetos; y el de los símbolos, que está hecho de conceptos e ideas. Lo cultural “es aquel flujo de significados que establece un puente entre el mundo material y el otro, simbólico, donde ocurre el lenguaje, el pensamiento y la comunicación” (10). En este puente o intermedio, se posicionan los marcos significativos y las instituciones que modelarán la vida social, facultando un código cultural. Es aquello que la fenomenología de Husserl o Schütz denominaba *mundo de la vida* (*lebenswelt*): un *corpus* de significados que delinean la vida social. Por ejemplo: una mujer madura y un infante son materialidades, pero al ser intervenidos por la cultura se convierten en “una madre” y “su hijo”. Como la cultura es un proceso ininterrumpido de significación, siempre cambia, según cambian también las épocas, los lugares, los entornos sociales, las religiones, las naciones, la economía o un sinnúmero de factores más. Los significados prevalecen o no, según su contexto; se activan, falsean o reactivan, por convención, “compartidos y acordados para ciertos fines comunicativos” (10). Volviendo a “la madre” y “su hijo”, no serán los mismos, simbólicamente, en un icono religioso (una *Madonna*), en una fotografía del siglo XIX, en

una postal de la década de los cincuenta, o en un comercial televisivo sobre madres solteras. Los significados están unidos a todo un cúmulo de posicionamientos simbólicos que los validan e identifican. Además, dependen unos de otros. En este caso, “la madre” no lo sería si el niño no fuera “su hijo”, y si bien el pequeño es “hijo”, es porque tiene “una madre”. Hall (1996b) define este proceso como *articulación* permanente: “la unión de diferentes elementos que se conectan, bajo ciertas condiciones, y forman nuevos conceptos” (141). Signos que se correlacionan e interpretan mutuamente, según Peirce (en Procter, 2004). Sin embargo, Hall estableció que la articulación no es producto de contratos sociales ordenados, sino de prácticas ocurrentes, intempestivas, que van manifestándose en lo social sobre la marcha. Es algo parecido a la diferencia entre *lenguaje* (*langue*) y *habla* (*parole*) (Davis, 2004). Existe un código rígido, convencional, que es el *lenguaje*, pero éste se deforma, compone y recompone, en el *habla* diaria. Hay tantas variaciones de *habla* como personas y conversaciones. Eso ocurre con los referentes culturales. Tomando un ejemplo de Hall (1973):

Una fotografía de un *sweater* denota una prenda de vestir, pero en su connotación, este objeto significa “mantenerse caliente”, y en el contexto de la fotografía, en invierno tal vez, “que hace frío”. (...) Los significados están bajo el dominio de un discurso, pero también de un evento de lectura. Si lo que interesa es la moda, la fotografía del *sweater* puede ser un ejemplo de estilo o usanza, que contrasta con otra imagen de informalidad. Si la lectura es más poética o tiene un aire romántico, pensar en un *sweater* puede ser *una larga caminata por los bosques, en otoño* (64).

Una vez que Hall había entendido cómo se producían los significados sociales, le invadió una duda que lo acompañaría durante todo su trabajo teórico: ¿por qué ciertos significados prevalecen sobre otros, o por qué hay conceptos dominantes? (Procter, 2004). Después de estudiar un abundante marco teórico previo a los estudios culturales, se percató de que en términos de sociología cultural había dos paradigmas fundacionales: el de la semiótica estructuralista y el marxista (Hall, 2006). El primero, herencia de Ferdinand de Saussure, Louis Hjelmslev o Roland Barthes, determinaba que los significados solo ocurrían o se manifestaban como evento social, y que siempre eran arbitrarios, asignados y consensuados por un contexto social; es decir, entendía que la significación era la asociación de una

palabra (*significante*) a una cosa (*representación*), pero no lograba explicar por qué unas palabras se posicionaban socialmente y otras no. Los marxistas, por su parte, desde Friedrich Engels hasta Louis Althusser, concebían que todo significado era producido por determinada élite, que controlaba la ideología de cierto contexto. La significación, por tanto, era una asignación arbitraria también, pero esta vez vertical, impuesta. Hall no se inclinaba por ninguno de estos dos paradigmas. Sí concebía la significación como una experiencia social, tal como lo hiciera la semiótica, pero no como algo *desarticulado* que dependía de cada lector, ni como algo aleatorio. Tampoco optaba por el determinismo marxista, que siempre vinculaba el significado con *un* poder. La solución que halló Hall provino de los trabajos de Volóshinov y de Bajtín, y de su concepto de *multi-accentuación*. Los significados no son el resultado de una imposición, pero sí de una lucha de poderes, que pretenden la inmanencia de ciertos sentidos en algunos contextos:

Los significados y valores no están contenidos en el lenguaje, sino que se articulan y reproducen, según diferentes acentuaciones en pugna, de distintos grupos sociales. Esto produce toda una jerarquía de significados empoderados sobre otros. Hay un significado de *negro*, pero *negro* como etnia o en la cultura popular, es un significado transformado (Procter, 2004: 31).

Hall entendía que los flujos culturales podían abstraerse y comprenderse como un sinnúmero de ejes vectoriales de poder. Para él, todo fenómeno cultural era el producto de muchos poderes en pugna, que buscaban el posicionamiento de sus idearios y representación. En esto, retomaba los conceptos de “microfísica del poder”, “biopolítica” o “tecnología del poder” de Foucault (Cfr. Restrepo, 2005; Hall, 2011a). “[La sociedad es] un entramado de lenguaje, cultura y poder”, decía Hall (2011a: 37), en el que varios actores (grupales, institucionales, tradicionales) ingieren, en la búsqueda de posicionarse. Sin embargo, de los entrecosques y las negociaciones que supone ese dinamismo permanente de rasgos e intereses culturales, surgen fenómenos en una lógica de hibridación cultural constante. Los asuntos de la cultura siempre están en movimiento y se afectan unos a otros en todo momento. Se entremezclan y superponen. En ocasiones, la cultura de cierto poder resulta predominante, pero en otras, hay cierto sincretismo. Es por ello que los estudios



culturales no pueden seguir la epistemología “clásica” de las humanidades o ciencias sociales. Requieren “algo más sucio y profano que la mera teoría” (Hall, 2011a: 28). Mientras en el paradigma academicista previo a la década de los sesenta se realizaba un marco teórico y se conceptualizaba algún fenómeno, el investigador cultural contemporáneo debe trabajar con “términos que están bajo tachaduras y tachaduras de tachaduras” (Hall, 2011a: 29). No toma definiciones absolutas o generalizaciones, sino que emplea cierta atención particular en cada caso, teorizando sobre la marcha. “No se puede trabajar con palabras como *sujeto*, *identidad* o *global*, como si ya tuviesen significados predeterminados desde un comienzo” (Hall, 2011a: 29). Por eso, Hall (1977) considera que todo estudio o aproximación al fenómeno cultural es un proceso de “codificación” y “decodificación” (*encoding/ decoding*) en el que entender algo de una cultura ajena es “apropiarlo”; “traducirlo” a referentes de la cultura propia, pero sin que pierda su significado. Al acercarse a un asunto cultural y problematizarlo, nadie se puede despojar de su propio contexto, por lo que hibrida lo estudiado con su propia cultura. “Decodificar” es empatizar, poner en términos entendibles algo que posee un contexto externo. A su vez, “codificar” es darse a entender; volver universal el contexto propio.

Las formas discursivas toman lugar en diferentes sitios y contextos, y el estudiarlas es (...) articularlas o resignificarlas, desde nuestro contexto, pero sin que pierdan sus verdades, moviéndose con relativa autonomía en el proceso de comunicación como un todo, pero destacando momentos determinados; quiebres o procesos que tienen que observarse. (...) En el nivel de la connotación, el signo hace referencia a su posición contextual, y ésta no debe perderse, así se reconsidera en distintos campos de discurso, interpretación o asociación. (...) Estudiar la cultura es intersectar semánticas a profundidad, sin desconsiderar que todo signo tiene un potencial ideológico (95-97).

Si bien la significación es un *continuum*, es decir, algo permanente, que no puede dejar de llevarse a cabo mientras se esté vivo (porque el ser humano siempre está interpretando), la cultura es lectura y relectura, perpetuas. Sin embargo, las codificaciones y decodificaciones que toda persona realiza no solo dependen de sí, sino también de agentes que enmarcan su educación, como la familia, la escuela o los medios de comunicación masiva, que se erigen como poderes sociales. Hall determina que existen tres posibles lecturas de todo contenido

cultural: la preferente (donde el lector acepta los significados del emisor), la negociada (donde emisor y lector aportan sus significados), y la oposicional (cuando el referente rechaza el mensaje, ya sea por disidencia política, disgusto o desinterés) (Gray, McGuigan, 1997). Podría decirse, según se aventura Hall (1982), que en la sociedad post-fordista (postindustrial), postmoderna y globalizada, que empieza en los años ochenta, las codificaciones/ decodificaciones se vuelven muy complejas; pues los significados se producen, reproducen, reciben y apropian a gran velocidad, sin que muchas veces intervengan dinámicas económicas, escolares o educativas de por medio. La televisión (y hoy, Internet) permiten que cada uno construya *sus* significados, mediando entre lo que ve y decodifica: “Hall confronta (*challenges*) tres componentes de la comunicación masiva, explicando que: i) El significado no queda fijo tal como lo predefinió el emisor, ii) el mensaje nunca es transparente o de interpretación única, y iii) la audiencia no es un receptor pasivo” (Procter, 2004: 59). La acción comunicativa, a nivel micro o macro, no es una triada emisor-mensaje-receptor, sino una serie de intercambios significativos (*communicative exchange*).

Hay definiciones que se reconfiguran constantemente, pues cada estudio y dinámica tienen cierta *constitución*, según sus significados y contextos. Ésta es la razón de que no pueda haber estructuras o métodos que se apliquen a toda sociedad, a todo evento u objeto cultural, y a todo análisis. Decía Hall (2011a): “Concibo la teoría como proceso: ir teorizando (*go on theorizing*). (...) Me interesa cómo ajustar y comprender ciertos términos y conceptos para encarar situaciones particulares, coyunturas específicas. Esta continua necesidad de *traducción* es lo que llamo teorizar” (30). Y así lo hizo en sus más de cien artículos y capítulos de libros (Blackburn, 2014). Hall nunca vio la “gran historia”, ese proceso de formación de civilizaciones humanas que va desde el inicio de la vida hasta hoy, como una suplantación lineal de *culturas*, en sentido positivo, sino como un juego de permanente producción de fenómenos y referentes, que se instauraban en la tradición o en la memoria, o bien se decantaban, evolucionaban en otros significados, mutaban, incorporaban nuevas ideas, o en su defecto, se fragmentaban en nuevas manifestaciones

(Cfr. Procter, 2004: 39). Ése era el sentido que Hall aplicaba, incluso al formular marcos referenciales. Si cada autor y su *corpus* estaban situados en distintos contextos referenciales, era posible “traducirlos” a nuevos fenómenos, tomando de ellos lo requerido solamente, o hasta maleando sus planteamientos. Fue por esta razón que Hall recibió muchos ataques desde varias escuelas. A algunos no les agradaba esta movilidad, pues lo acusaban de no comprometerse con ninguna epistemología. Pero ésta era su visión: la reflexión por encima de la verdad científica. “Teorizar, no producir teoría” (Hall, 2011a: 49). Una indagación sustentada, sesuda, pero sin anclaje a tal o cual tradición. Como su misma noción de cultura, Hall optaba por el eclecticismo:

En algunas críticas me han acusado con respecto a mi trabajo, de haber tomado un poco de todas partes, de haber sido demasiado ecléctico. Nunca consideré estos comentarios como críticas: pienso que tienen razón; me gusta ser ecléctico, y aún diría, “ilógico”. No me gusta quedar ligado a un único uso, a un único sentido de los conceptos. Me gusta desplazarlos de su posición originaria y ver su funcionamiento en otras perspectivas. (...) Una suerte de *posmétodo* o *posmetodología*, (...) sin generalizaciones ni unicidades. (...) Bajar de lo abstracto a lo concreto (Hall, 2011a: 29, 53, 55).

Curiosamente, el único atisbo de “método” en Hall es este “posmétodo” que refiere: contar con categorías analíticas (codificación/ decodificación, significados, cultura; prácticas, eventos y artefactos culturales) y una metodología (herramientas de la semiótica, la sociología, la antropología y la historia), pero no instrumentos, sino “lógicas”. Todo investigador debe innovar desde su caso de estudio, y establecer estrategias de observación y análisis de los intercambios culturales, sobre el curso de la misma investigación. No hay receta, pero sí el compromiso de la apertura, de hacer dialogar enfoques sin cegarse. Muchos denostaban esta óptica de redundante, poco conclusiva y demasiado exploratoria— como la escuela de historiografía materialista de E.P. Thompson o la crítica revolucionaria de Terry Eagleton— pero Hall (2006) estableció que existen fenómenos sociales o artísticos que no podrían entenderse con otras rutas. Esto, lo asociaba con la *postmodernidad*. Ante la muerte de los grandes relatos y las culturas híbridas, venía “la experiencia de dislocación, de fragmentación y de pérdida” (Hall, 2011a: 49). Hall no se asumió como postmoderno,

sino como un estudiante de la postmodernidad cuyo método sí debía ser postmoderno: “Desde un replanteo retrospectivo, podemos definir como posmoderna (sic) mi metodología de trabajo” (Hall, 2011a: 49).

### **Con Gramsci y a veces con Marx: Lo subalterno, el poscolonialismo y la glocalidad.**

En el visionado marxista del mundo y de la cultura, existen dos grandes conceptos: la *base* y la *superestructura*. La primera se forma de aquellos medios de producción materiales que facultan las relaciones económicas. La segunda, en cambio, es el cuerpo de ideologías e imperativos que ponen la base en funcionamiento. En su revisión de Marx, Raymond Williams (ed. 2012) ya se había opuesto a esta lógica, determinando que la cultura no emana de una estructura y una superestructura, sino de un conjunto de negociaciones o prácticas que van de lo material a lo inmaterial, y viceversa. Hall continúa con esta visión, pero le añade aún más complejidad. Para él, ni siquiera se puede hablar de prospectivas o eventos culturales “medibles”, sino solo de *coyunturas*, que son emergencias o “fracturas de un relato originario que no le dejan marcha atrás” (Hall, 2011a: 56). En este razonamiento, Hall guarda una gran influencia de Gramsci (ed. 1992), que a diferencia del marxismo fundacional, veía los fenómenos sociales como accidentes históricos con cierta dialéctica, pero sin el determinismo del materialismo histórico (es decir: la eterna lucha de clases, el interés como rector de la acción social, el capital como motor de los grupos, y la revolución como única emancipación). Para Gramsci existen ciertos imperativos (el *discurso hegemónico*) y una serie de resistencias o poderes que lo contienen o legitiman; no obstante, no todo es economía o producción como en Marx, sino un complejo de relaciones ideológicas, con sus alianzas y disrupciones, en tensión (Sacristán, 1992; Bignani, 2011). Sobre estas premisas es que Hall (2011a) edifica su teoría:

Gramsci me hizo comprender, en una forma que antes yo no conocía, la existencia de especificidades en cada coyuntura. Y como no tengo una particular inclinación por la filosofía (prefiero la historia), me gusta más trabajar sobre lo que cambia que sobre lo que permanece. (...) Las nuevas circunstancias traerán consigo nuevos niveles de determinación. (...) Sí hay

continuidades, pero (...) razono a partir de las “diferencias específicas” (52-53).

En su revaloración de las ideas de Marx, Hall guarda más relación con el llamado *marxismo occidental* (Lukács, Korsch, Benjamin) que con el enfoque economicista. La economía política de autores como Nikitin o Althusser, le suena a Hall “totalizadora” y “sobredeterminista”, pues desdeña todos los fenómenos culturales o simbólicos que trascienden los capitales materiales. Ahora que, Hall no deja de valorar como gran aporte de Althusser, el que supo ver que todo evento social es producto de una serie de factores contextuales. No es que Hall reniegue de Althusser o del mismo Marx, sino que considera que sus ideas eran producto de una época de industrialización y capitalismo tradicional, y no de globalización, empresas digitales, migraciones o clases medias (Cfr. Hall, 1983a, 1983b, 1985). “La plusvalía no puede ser la misma que en la era de las fábricas al carbón” (Hall, 2011a: 52). Las reflexiones de Hall, en esta vía, intentan mantener el criticismo de Marx o de la posterior Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Habermas), así como su búsqueda de la emancipación del individuo, pero con un nuevo razonamiento. La idea diferenciadora es que Hall no concibe el socialismo, al menos como sistema político, como único emancipador, ni la revolución armada como último fin de los relegados. La estructura ya no determina la superestructura, sino que entre las dinámicas materiales y las culturales, existe correspondencia: coherencia y causa-efecto. Por ende, se puede incidir en lo económico (que tampoco se descarta) desde la cultura. Hall no considera que exista una “industria cultural” que impone discursos unilateralmente, ni una audiencia en masa que los recibe y registra sin procesarlos. Más congruente con las ideas de Raymond Williams, Hall mantiene la noción de *revolución cultural*, que propone reivindicaciones de identidades marginales desde flujos estrictamente culturales. Esto es lo que hace que en Hall emanen una serie de conceptos relacionados con estos principios de reivindicación: lo *subalterno*, el *poscolonialismo*, la *resistencia* y la *glocalidad*.

Según Gramsci, todo aquello que circunda o se encuentra fuera de lo hegemónico es lo “alterno”. Se trata de procesos culturales, instituciones o prácticas que no se ven

manipuladas o dictadas por la hegemonía, pero que sin duda están influenciadas o afectadas por la misma. En el pensamiento de Immanuel Wallerstein (2003) (el *sistema-mundo*), la hegemonía sería “el centro” de cualquier sociedad, el *establishment*, y lo alterno, “las periferias”. Retomando estas concepciones, Hall establece que aún adentro de lo alterno hay dinámicas intra-culturales, con posicionamientos, relaciones de poder y flujos, “*sub-alternos*” (Cfr. Hall, 2007). El que no se estudien las *subculturas*, que son, por ejemplo, las contraculturas, las minorías o algunas etnias, “desde el interior”, según dice Hall (2007), se ha debido a que la sociología clásica se enfoca en la mirada hegemónica, que establece un “nosotros” (hegemón) y “los otros” (alternos). La observación de lo subalterno, en todo caso, es una vuelta hacia “la descomposición [de la gran sociedad] en realidades locales-nacionales individuales” (Hall, 2011a: 13), y esto, una vía hacia “[cierta] relectura de la historia del mundo, no desde Occidente, sino desde el resto de las emergencias” (Hall, 2007: 12). A partir de esta idea subalternativa, Hall propone los *estudios poscoloniales* como una de las ramas de los estudios culturales, y asimismo, el concepto de *glocalidad*.

La historia de Europa, entendida como estableciera Braudel (ed. 1998) –una larga sucesión de eventos que se afectan unos a otros, como en un “efecto dominó”–, no opera en el análisis histórico de aquellos pueblos que fueron conquistados por potencias, se descolonizaron, y han pretendido construir en dos siglos (o en uno) un Estado más o menos autónomo, como es el caso de América Latina, el sureste asiático, África u Oceanía. En estos casos, la mirada “colonial”, que desea imponer una línea histórica positiva, por etapas temporales, debe ser cambiada por una visión “poscolonial”, que respete las distintas interrelaciones culturales que trajeron consigo, el desastre de las conquistas y la explotación. Aquí, Hall hace una relectura de Frantz Fanon (1961, ed. 2007). Fanon establecía que todo pasado colonial dejaba identidades afectadas por la violencia y heridas en la memoria cultural. Por si fuera poco, los colonizados siempre tendrían una relación de *amor/ odio* con sus dominadores, pues mientras deseaban la emancipación, asimilaban muchos de los patrones culturales del conquistador, de forma que las culturas “poscoloniales” son híbridas y convulsivas. Por un lado, poseen el rezago, la enorme brecha

económica y el trauma de una colonización, pero por otro, tienen un idioma, ciertos íconos y mestizajes, que remiten a los imperios. Hall, por ende, cree que es misión de los estudios culturales el revisar, “hacia adentro”, las sociedades poscoloniales. “Cómo reaccionaron las comunidades subalternas ante el proceso de la civilización y frente al supuesto desarrollo” (Hall, 2011a: 71). Ésta puede ser una vía de verdadera emancipación para estos pueblos. Entenderse a sí mismos podría ser un primer paso hacia la formación de un proyecto de Estado-nación funcional a sus realidades y flujos culturales. Hall, aquí, coincide con Edward Said (2000), que propone una reconstrucción histórica desde “el nosotros-colonizados”, y no desde la alteridad del europeo. No obstante, esto tiene grandes dificultades, pues ahora prolifera un “*post*-poscolonialismo”, en el que las grandes potencias están volviendo a ganar terreno en sus excolonias, al menos culturalmente. Se promueve un ideal de “cohesión burguesa”, mantenida por los medios de comunicación, en donde todos pueden vivir cómodamente y en un ambiente de respeto, pero solo aceptando los parangones de su cultura con del estilo de vida europeo. Esto es la globalización: una última y reciente mutación de los flujos poscoloniales, hacia patrones de consumo, estética o comportamientos, de los imperativos occidentales (Hall, 1991). Esas son algunas reflexiones que hace Hall (2011a) en conversación con Mellino: “la hibridación ha ido demasiado lejos. (...) En la globalización, hay una vuelta a la imposición, con nuevas prácticas de ejercicio de poder, que podemos llamar *neocivilizadoras*. (...) Una modernidad occidental posiluminista o posracional” (63-65).

Si Hall se distanció un poco del marxismo, e incluso de Gramsci, fue porque incorporó algunos razonamientos del posestructuralismo –la “deconstrucción” de Derrida, sobre todo– al materialismo histórico. Esto le ayudó a ver que conceptos como “nación”, “identidad” o “clase” no están preestablecidos, sino siempre en construcción, pues se doblan y desdoblan (*fold*), deterritorializándose y reterritorializándose (Deleuze, 1999). La alternativa de Hall ante la globalización y el caos de las culturas que no pueden cimentar un Estado de entre sus cenizas poscoloniales (léanse casos como el de Irak tras la guerra con Estados Unidos, Camboya tras los jémeres rojos o la Somalia actual), es la *glocalización*. Se trata de un

juego de palabras entre “globalización” y “localización”, y según Robertson (2000), consiste en la apuesta de Hall para trascender las etiquetas de “homogéneo” y “heterogéneo”, y de “pasado colonial” y “futuro global”, mediante una revisión crítica de una cultura hacia sí misma, en la que se comprenda la identidad para decidir sobre ella. Dice Hall (2011a): “Me interesa mucho la noción de diseminación de Derrida. (...) Siempre vivimos entre fracturas, no estamos dentro de cierto relato originario que nos devolverá a atrás, al sitio donde todo tuvo origen” (56). Esa *vuelta al origen*, esa reapropiación de lo perdido, es un proceso sumario. “Un trabajo de traducción que borre distancias entre nosotros” (Hall, 2011a: 57).

### **Diáspora, identidad, raza y estudios de género.**

La incapacidad de volver al origen en el sentido identitario, esa “diseminación” de lo propio ante lo ajeno de la que habla Derrida, constituye el concepto de *diáspora* de Hall (1983c): “El problema de no poder definir una cultura de la identidad, por convulsiones ante la autoridad y la autenticidad” (222). Es una gran derrota de la utopía de la independencia poscolonial. “Ya no podemos volver a casa, a una supuesta condición originaria” (Hall, 2011a: 79). Se trata de ese autoanálisis como cultura en el que la mutación en la que nos hemos convertido apela a un regreso, que solo se consigue con una arqueología cultural de la identidad. Comentaba Hall (2011a): “Para mí, diáspora es sinónimo de hibridación, de creolización, y en ese sentido, la experiencia de las diásporas puede decirnos mucho acerca de la condición cultural específica inherente a la nueva coyuntura global que vivimos actualmente” (81). Solo se comienza un retorno, según Hall, si uno se asume como un perpetuo migrante cultural en la búsqueda de una identidad. Ahora, si el concepto de *identidad* fuera el punto de llegada, el de *raza* sería el de partida, porque es lo único tan indisociable del ser humano, tan inherente, que da ciertas pautas de identificación, desde el nacimiento (Hall, 1996).



La raza es la explicación de por qué no hay una plena homogeneidad de identidades, ni la habrá. Las etnias son construcciones históricas y colectivas, pero la raza es evolutiva y natural, inherente. Lo racial apunta a cierta crisis: se puede ser culturalmente híbrido o mestizo –lo que Hall (1988) llamaba *nuevas etnicidades (new ethnicities)*–, pero fenotípicamente, siempre se estará marcado como “distinto”. Los racismos, la segregación, los genocidios y la presión psicológica del mundo colonizador hacia el colonizado, son evidencias de esta crisis. Por un lado se impone el ser y actuar como el poderoso, y por otro, se enfatiza que eso nunca será, al menos racialmente, posible (Procter, 2004). Por ende, el camino hacia la resistencia está en asumir que existe una verdadera identidad, histórica y simbólica, sin que esto implique desasociarse de los patrones de la identidad adquirida. Esto lo reflexionó Hall en gran medida cuando analizó las culturas caribeñas (*caribbean studies*). Como un jamaiquino formado en colegios británicos, Hall fue educado –sobre todo por su padre– para no hablar, vestir o concebirse caribeño, sino europeo. No obstante, en su propia diáspora, conformó un perfil de “proto-británico” o “ex caribeño” descastado, que no hallaba sosiego dentro de ninguna identidad. “La concepción de la identidad cultural juega un rol crítico en toda lucha, y es una forma de reconstituir profundamente el mundo” (Hall, 1983c: 223). Lo mismo ocurre con las teorías de género, en el marco de los estudios culturales. Ante la herencia de imperativos y discursos de masculinidad o feminidad, también hay identidades creadas que pueden resultar enajenantes y patriarcales. Los trabajos que puedan contribuir a formar una identidad de género propia, racionalizada, pueden llevar a “una especie de *yo mismo* colectivo (*a sort of collective one “true self”*)” (Hall, 1983c: 223). Pero este autodescubrimiento (grupal) solo emana de un largo proceso de análisis de comportamientos, referentes, herencias, códigos, educación sentimental, gustos y experiencias culturales. “No hay dos sujetos idénticos. Cada uno debe identificar desde dónde existe, habla o escribe. Su posición como *enunciador*. (...) Las identidades no son transparentes ni simples. Pensar la identidad es un diálogo entre el sujeto y sus representaciones” (Hall, 1983c: 222).

**Los estudios culturales como experiencia y práctica política. La resistencia en lo cotidiano.**

Hall (2011a) destaca que no hubo “inventor” de los estudios culturales. Estos surgieron como *formación cultural*, o sea, como respuesta a fenómenos que se fueron presentando sobre la marcha histórica, y como un vector de poder en sí mismos, dentro del sistema de flujos que es la cultura:

No fue por intermedio de Raymond Williams, Eduard Thompson o Richard Hoggart que me encontré con los *cultural studies*. Fue mi pertenencia a la diáspora afrocaribeña, la vivencia de una condición material, cierta dislocación o disenso cultural, lo que me condujo hacia ellos: para mí no son sino el producto de un choque vivencial con Gran Bretaña y la cultura británica, y no hacen otra cosa que sintetizar el momento en que comencé a ajustar cuentas con la cultura del *amo colonial* en su propia casa (10-11).

Como bien se puede ver, además de ser un campo analítico, los estudios culturales alcanzaron el carácter de “movimiento”, al menos en la obra de Hall. No son una actividad académica en el sentido tradicional. No se proponen solo hacer observaciones y reportes de investigación, o la mera organización de coloquios académicos, sino utilizar sus conocimientos para que la actitud de los ciudadanos y grupos ante la cultura, se reoriente. Más que teoría, son materialidades. No ganan al erigir conceptos, sino al tocar manifestaciones culturales muy concretas. “Deben tener una vocación política, pero no una posición política en sí. No pueden crear agenda política, más que contribuir a formar sujetos dispuestos al cambio político, o ayudarlos a comprender mejor la situación política que se quiere cambiar” (Hall, 2011a: 41). Aspiran a retrabajar “los paradigmas teóricos más importantes: andando sobre el marxismo, sobre el posmarxismo; sobre el estructuralismo, y sobre el posestructuralismo (sic); o bien, entender el colonialismo para configurar el poscolonialismo” (Hall, 2011a: 48). Y esto solo es posible con una actitud de *resistencia*, concepto que en el pensamiento de Hall, merece un apartado especial.

Al oponerse a la lucha de clases rectora del marxismo clásico, Hall suponía una nueva lógica en el flujo de vectores de poder de la sociedad. Para él, más que una “industria cultural” que se encarga de imponer discursos y contenidos, hay continuas negociaciones, en donde diferentes individuos, grupos y productos culturales, pueden posicionar y hacer respetar su identidad y autonomía. Todos los actores sociales tienen cierta capacidad de injerencia en el enjambre de interrelaciones de la cultura (*agency*). Solamente deben estar conscientes de su momento histórico, de sus recursos materiales e inmateriales, y de qué acciones públicas, textos o eventos pueden propulsarlos. Hall no es un utopista, pero sí promueve la participación ciudadana. Tal vez no haya un sueño de igualdad plena o un fin absoluto de la pobreza, pero sí “un respeto a distintos sistemas de valores desde lo público, [que acaben] con la avasalladora (*overwhelming*) lógica del eurocentrismo (*Western-centrism*)” (Hall, en Schwartz, 2007: 148). De esta manera, Hall, en sus trabajos con Paul Du Gay, Evans y Nixon (1997, ed. 2013) entiende la actitud resistente como “la capacidad de producir y posicionar cultura o prácticas culturales que sean claves (*key*) en la historia del futuro” (8). Lo más importante para cimbrar el *establishment* y generar resistencia es la *representación*, que es el invertir a personas, grupos, conceptos o manifiestos con cierta carga simbólica: “la capacidad de adquirir presencia social y comunicar un mensaje, sobre lo que se es, se siente, se intenta lograr, y desde qué vínculos institucionales (*attachment*)” (Hall, 1997, ed. 2013: 9). Es una relectura de Goffman y de su *enfoque dramático* (en Chihu Amparán, López, 2009), pero desde la reivindicación. Si Goffman postulaba que la sociedad era como una obra teatral (*performance*), con un escenario (*frame*) y con distintos personajes (*selves*), que a su vez tenían diferentes formas de proceder (*traits*), Hall invita a esos mismos personajes a adquirir roles protagónicos. Los reta a cambiar la trama del argumento.

Tanto Procter (2004) como Blackburn (2014) hacen, sobre este tema, un bello apunte biográfico que relata cómo Hall llegó a la conclusión de que se podía incidir en el flujo cultural, posicionando una simbología de identidad propia. Cuando Hall era niño, los británicos controlaban los medios de comunicación masiva en Jamaica. Los programas

televisivos eran copias del *broadcasting* inglés, y la radio guardaba un acento marcadamente británico, así como la música del *mainstream*. Gracias a una beca para estudiar en Oxford, Hall salió de Jamaica. Tras una estancia en Birmingham y una carrera académica en Open University, Hall volvió a su isla de visita. Ya en los ochenta, observó que los mercados promovían una moda nacional, que el deporte local había desplazado la admiración por lo británico, y que en la radio proliferaba el *reggae*. Para Hall, la descolonización había traído nuevos flujos de representación cultural por parte de aquellas prácticas que antes parecían marginales. Aquí, fue que Hall separó estructura y superestructura, pues si bien algunas islas caribeñas como Barbados se independizaron también del colonialismo, no supieron agenciar sus contenidos domésticos, ni crear representaciones. Poco a poco, Hall reafirmó esta idea al estar en contacto, durante su paso por Estados Unidos, con grupos que hibridaban la cultura norteamericana con rasgos identitarios: las subculturas *black*, el rap, el rastafarismo, la Nación del Islam de Malcolm X, y los ecos de la *negritude* africana de Marcus Garvey, Leopold Senghor o Kwame Nkrumah. Todos estos casos mostraban que la reivindicación y dignificación económica es importante, pero también la cultural. Sin representación, toda revolución se coopta, pervierte o fracasa. Hall, en este sentido, valoró más los esfuerzos de posicionamiento de identidad que los golpes reaccionarios. El pandillerismo y las revueltas violentas (*mugging*) de minorías étnicas, que agrupaban a delincuentes caribeños, negros o chicanos, muy populares durante los ochenta, son inefectivas, pues acaban en el repudio social, en la criminalización y en la paranoia. En cambio, hay que impregnar el *establishment* con una representación de “lo propio” desde lo ritual, es decir, la música, la literatura y el arte, subvirtiendo las representaciones tergiversadas de los medios de comunicación (los personajes, lenguajes y prácticas de las minorías étnicas en filmes, series televisivas y anuncios). Por eso Hall fue un afecto defensor de la obra de estudiosos y artistas del poscolonialismo, como Aimé Césaire, Homi K. Bhabha, Gayatri Spivak, Hanif Kureishi o Spike Lee. Este tipo de figuras permitían pasar de las reproducciones de “lo caribeño”, “lo negro” o “lo chicano” (*como eran vistos*) a la producción de una identidad autodefinida (*como deseaban ser vistos*).

**La Nueva Izquierda Británica (*New Left*).**

En términos estrictamente biográficos, la trayectoria de Hall como activista e intelectual puede dividirse en tres momentos: 1) Su afiliación, intensa defensa y promoción de la Nueva Izquierda Británica, de 1960 a 1978. 2) La decepción y crítica a la pasividad de la Nueva Izquierda ante la *era Thatcher*, de 1978 a 1990. Y 3) Un “bajo perfil” que se dedicó a criticar temas de globalización, neocolonialismo y neoconservadurismo, de 1990 hasta su fallecimiento en 2014 (Hall, 2009). La Nueva Izquierda Británica fue un movimiento en los círculos académicos del Reino Unido, con participantes como C. Wright Mills, Susan Watkins o Perry Anderson. Se caracterizaba por su disidencia del marxismo radical –las prácticas de la Unión Soviética, China maoísta o el sureste asiático–, pero también por oponerse a las privatizaciones neoliberales, al consumismo y a una globalidad engañosa, “occidentalizadora”. Hall, desde el arribo de Margaret Thatcher al poder, se pronunció en su contra. El discurso del thatcherismo aludía a una supuesta modernidad que había perdido el rumbo y debía reencausarse, por lo que promovía la industrialización con capital privado, la guerra (recuperación de las Malvinas), y una política anti-inmigratoria y anti-minorías, “britanizadora”, que idealizaba a la familia británica de clase media como principal agente de la reconstrucción económica y social del Reino Unido. En respuesta a esta visión ultra-conservadora, Hall integró el grupo *New Times* junto a Martin Jacques, de inclinación socialdemócrata, que albergó a muchas personalidades del Partido Laborista y Comunista, británicos, y que proponía “un nuevo modelo de desarrollo para los años noventa” (Hall, Jacques, 1989: 3).

En un principio, los *New Times* promovían un corporativismo obrero y eventos de representación cultural de minorías y clases trabajadoras. También, llevaban a cabo debates sobre cine, literatura, artes plásticas, economía o teorías de la comunicación, que se publicaban en su revista oficial, *Marxism Today*, o en el *New Left Review*. Sin embargo, Hall denuncia que al llegar los años ochenta, la Nueva Izquierda se vio cooptada por el

Partido Laborista británico, de centro-izquierda, que bajo la máscara de la socialdemocracia, apoyaba un comunitarismo de libre mercado. Después, vinieron tiempos peores, pues el laborismo se alió con los thatcheristas para su supervivencia, en un experimento político conocido como *Lib-lab* (*liberals* y *labourers*). En este momento, Hall marca su distancia de la Nueva Izquierda (aunque colaborara muy ocasionalmente en el *New Left Review*). Denunciaba al *Lib-lab* como “una forma de *governance* perversa, por su proyecto completo neoliberal” (Hall, 2011a: 87). Asimismo, disiente de figuras como Anthony Giddens o Tony Blair, pues declara que su lógica de *tercera vía* o intermediación de capitalismo y socialdemocracia, es solo un ocultamiento de intereses neoliberales. Ya en la primera década del 2000, Hall decía que las preocupaciones más importantes de los estudios culturales debían ir por ese sendero: detener la privatización, el hiperconsumo y los poderes verticales. “No se debe pretender simplemente volver atrás, al Welfare State, a las nacionalizaciones de viejo cuño, etc., [pero] es necesario avanzar, elaborar una nueva agenda, contraria a lo que está sucediendo: ir contra el programa neoliberal, post-Thatcher, de un capitalismo global liderado por Estados Unidos” (Hall, 2011a: 85). Estas ideas, Hall las plasmó junto a Massey y Rustin en su llamado *Manifiesto de Kilburn* (2008), donde planteó que el neoliberalismo iba contra todo sentido común, que dictaría el establecer el progreso de todos los sectores sociales, y no de unos cuantos.

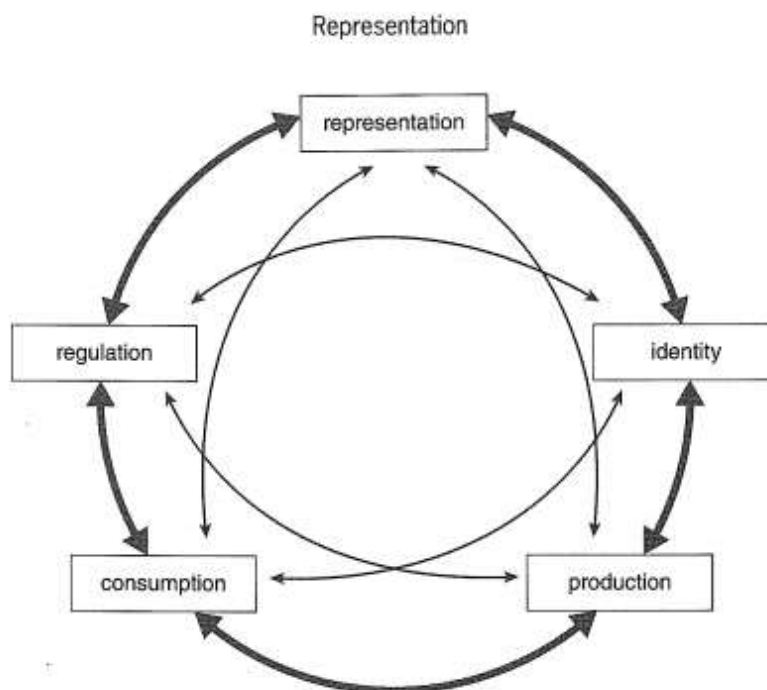
Según un excelente documental de John Akomfrah sobre la vida y obra de Stuart Hall (2013), éste siempre estuvo involucrado en movimientos sociales, sobre todo en los setenta y ochenta. Se opuso a las intervenciones de Reagan y Bush Sr. en Latinoamérica, estudió los retos poscoloniales de Taiwán, África, Australia y el Caribe, e hizo indirectamente escuelas culturalistas en todo el globo, gracias a su contacto con pensadores como Kuan Hsing-Shen, Ho-Kwo Shih o Ernesto Laclau. En Estados Unidos, promovió eventos y coloquios, pero criticó severamente el estado del culturalismo en este país, pues las universidades acababan haciendo estudios institucionalizados, en pos del *marketing* o la consultoría política, y lejos de la lógica de la representación. “La presencia del culturalismo en Estados Unidos se limita por el poder hegemónico” (Hall, 2011a: 19), decía.

Se pueden hacer estudios culturales de casi cualquier cosa, desde las *soap operas* hasta las *t-shirts*, etc., sin embargo, esto no necesariamente significa que se esté ventilando la relación entre cultura y poder, y moverse en el campo de lo cultural es estudiar cuestiones de poder. Cuando verdaderamente se opta por esta vía, la lucha dentro de las instituciones se vuelve más difícil, porque intentarán cooptarte, llevarte al *mainstream* (19-20).

### **Los últimos estudios: El circuito de la cultura.**

La propuesta más afinada de Hall, en donde sintetiza todos sus conceptos y filosofía, es el *circuito de la cultura*. En los años noventa, al trabajar junto a Paul Du Gay en el tema de la representatividad, se percata de que toda práctica cultural puede “hacer historia”, si empieza a someterse a relaciones sociales interconectadas de *producción, identidad, regulación, consumo*, y en última instancia, *representación* en sí. La historia del mundo como una continua iconografía cultural, donde están en el mismo imaginario, Mahatma Gandhi, Marilyn Monroe, Mick Jagger y la Coca-Cola, puede entenderse como una sucesión de circuitos culturales con fenómenos que coexisten en diferentes contextos. Claro está, que no siempre las representaciones vienen de lo popular o de la reivindicación, sino que hay posicionamientos de mercado e instituciones (*top-bottom*), o en su defecto, otras propiamente populares (*bottom-up*). “Todo artefacto cultural debe pasar por una especie de circuito, donde la sociedad lo explorará desde diferentes parámetros y fenómenos, entendiendo sus razones e identidad, su distribución y su uso” (Hall, Du Gay, 1995). Para ejemplificar de una mejor manera cómo opera el circuito, es necesario ver el diagrama que se adjunta próximamente. No es una lógica secuencial, ordenada, sino interrelacional, donde cada proceso está interconectado con todos los demás y se superpone (*overlapping*). Por eso cada flujo de eventos culturales opera distinto. No será lo mismo estudiar el SIDA, que parte de una problemática pandémica y genera una industria (farmacéutica, de preservativos) y movimientos sociales relacionados con la enfermedad, que el *Sony*

*Walkman*, que tomaron Du Gay y Hall (1995) como caso de estudio. Du Gay y Hall señalan que la cultura tiene dos dimensiones: la sustantiva, que está en todas las cosas y prácticas que la conforman, y la epistemológica, que agrupa los significados de las entidades sustantivas. Todo lo que emana de lo sustantivo posee un eco en lo epistemológico, y viceversa. En el caso del *Sony Walkman*, lo que empezó como un aditamento curioso y una pieza de tecnología novedosa terminó por volverse una moda, una forma de hacer ejercicio, un ideal de estatus de la clase media, un referente juvenil, o el anuncio de cierta vanguardia, donde las “manos libres” y la “movilidad” sustituían lo estático y serio de un concierto. También se volvió una industria, una cadena de anuncios televisivos e impresos, e incluso un referente que antes no existía: el *walkman*. O un referente histórico, que marcó el final de los ochenta y el inicio de los noventa. Una de las últimas definiciones de Hall es la de *artefacto cultural*. Se trata de una cosa (objeto, palabra, evento, tecnología) que faculta significados sociales, generando o modificando comportamientos y conocimientos, a través de prácticas significativas alrededor de dicho artefacto (Du Gay, Hall, 1995).



Tomado de Hall y Du Gay (1995: 3).



Si bien Walter Benjamin (1936) a principios del siglo XX hablaba de una *era de la reproducción mecánica*, en la que la fotografía o el cine permitirían reproducir contenidos culturales (filmes, imágenes, canciones), Hall (1995) menciona que los años ochenta son la *era de la reproducción electrónica*, puesto que ya no solo se reproducen los contenidos, sino también los reproductores que permiten reproducirlos. De esta forma, el consumo cultural se vuelve completamente autogestivo; cada uno de los dueños de un reproductor decide cómo, dónde y cuándo acceder a sus contenidos. No obstante, Benjamin veía esta reproducción como un atentado a la originalidad de una obra artística, que según él, eliminaba la mística de una experiencia estética que debía resguardar el contenido como pieza única (*aura*), mientras que para Hall, la modificación del contexto social y tecnológico del arte suponía un cambio lógico en la experiencia estética también, que no era nocivo, sino un mero fenómeno cultural. En la visión de Hall no hay un *aura* que se pierde, sino solo una mutación de lo que se entiende por “música” o “escuchar una canción”, tan pronto aparece una nueva práctica social: el “oír música mientras se pasea” o “usar el *Walkman*”. De esta forma, no hay una sola *aura*, sino varias, porque cada experiencia con un artefacto cultural, en un contexto sociohistórico distinto, es irrepetible.

### **Reflexión final. Más allá de Stuart Hall: legado y nuevas aplicaciones**

Stuart Hall falleció en 2014 por complicaciones renales. En la última década de su vida, reflexionó sobre el por qué retomar las teorías de Foucault (discurso, micropolítica) como gran enfoque de las ciencias sociales actuales (Hall, 2001), sobre el fenómeno *queer* y los derechos *gay* (Hall, 2011b), y sobre cómo el neoliberalismo pretende ser una hegemonía económico-cultural, pero no puede, por la enorme emergencia de nuevos movimientos sociales (*new social movements*) que en el Reino Unido, Brasil, México o el Medio Oriente, han evidenciado sus fracturas e incompetencias desde los noventa (Hall, 2011c). Al perecer la obra de Hall, algunos de sus admiradores revaloraron sus críticas y aportes. Jon Savage y

Simon Frith, así como Jim McGuigan, etiquetaron todo el pensamiento de Hall con el nombre de *culturalismo popular* (Procter, 2004). Hall había “dado una lectura politizada y siempre aterrizada a lo cotidiano de lo cultural, más empírica que rigurosa en lo sociológico; llamarle culturalismo popular era celebrarla como una emergencia empática, siempre consciente” (Procter, 2004: 139). Tras la muerte de Hall, este culturalismo popular ha estado presente en varios autores: Judith Butler, James Clifford, Doreen Massey, Wendy Brown, Henry Giroux, Sean Nixon y Jesús Martín Barbero, por mencionar algunos. La actitud epistemológica de Hall es lo más pertinente de su legado. Su teorizaje continuo, el *go on theorizing*, definió toda una postura de conocimiento, que defendía la reflexión ante el cientificismo académico. “[Para] Hall, hacer teoría no era concluir, sino *luchar* (*wrestling*) con la teoría. Veía la teoría como un diálogo constante, a veces interrumpido, pero siempre abierto. Teoría era lo debatible, lo coyuntural, lo localizado y lo que podía conversarse; (...) un espíritu de los tiempos” (Procter, 2004: 141).

Después de Stuart Hall, a partir del 2000, ha surgido un largo debate sobre la pertinencia y vigencia de los estudios culturales. Los atacantes de Hall mencionan que la época contemporánea exige hablar del “*mundo real*, de las políticas públicas, y de pronunciamientos con datos duros, realidades y verdades de proyección económica” (Procter, 2004: 140). Sin embargo, en su defensa, David Morley, Kuan Hsing Chen o Roger Silverstone destacan que lo multidisciplinario, dialógico e intuitivo de Hall siempre se hará presente, tal vez no en las grandes academias, pero sí en los temas de identidad, resistencias, representaciones y artefactos culturales (Morley, 1998). En el binomio 2014-2015, la figura de Hall ha sido reinterpretada por el arte o la literatura. John Akomfrah, por ejemplo, montó un memorial fotográfico y con instalaciones audiovisuales en honor a Hall, *The Unfinished Conversation (La conversación inconclusa)*, donde se da a la tarea de recuperar al Hall más humano: el amante de Miles Davis y del jazz, el lector de William Blake y de Walt Whitman, el activista político, y el reivindicador de las identidades caribeñas y de las minorías.

Hoy, los planteamientos de Stuart Hall tienen ecos en los estudios de la cultura digital. Los trabajos de Sherry Turkle, José Van Dijk o Vincent Miller, tienen una gran deuda con Hall. Incluso la noción de *culturalismo digital* (Miller, 2013), que se aproxima a los fenómenos en línea como redes de interacciones y significados, es una continuación y adaptación de las bases del *encoding/ decoding* de Hall. El *circuito de la cultura* es muy pertinente para entender, por ejemplo, las redes sociales digitales como fenómeno cultural o el software como artefacto de la cultura. El posicionamiento de redes como Facebook, Twitter o Tinder como producto, práctica y discurso, puede echar mano de los estudios culturales. Asimismo, es posible hallar un abundante uso de las propuestas de Hall en tesis sobre recepción, apropiación de contenidos, “decodificaciones” y subculturas. En tiempos de globalidad, postmodernidad e hibridación, Hall puede ser un pensador más vigente que nunca.

**Fuentes consultadas:**

- Akomfrah, J. (Director) (2013) *The Stuart Hall Project*. Reino Unido. BFI Productions.
- Barker, C. (2008) *Cultural studies: theory and practice*. Londres: Thousand Oaks.
- Benjamin, W. (1936, ed. 2008) *La obra de arte en la era de su reproducción técnica*. En: Obras, Libro 2, Vol. 1. Abada Editores: Madrid.
- Bignani, A. (2011) *Gramsci: Pensamiento, conciencia y revolución*. México: Ediciones Luxemburgo.
- Blackburn, R. (2014) “Stuart Hall, 1932-2014”. En: *New Left Review*. No. 86. Marzo-abril 2014.
- Braudel, F. (ed. 1998) *La dinámica del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chihu Amparán, A., López Gallegos, A. (2009) *El enfoque dramático de Erving Goffman*. México: Departamento de Sociología-Universidad Autónoma Metropolitana.
- Davis, H. (2004) *Understanding Stuart Hall*. California: SAGE.
- Deleuze, G. (1999) *The fold: Leibniz and the baroque*. Nueva York: MacMillan.
- Dworkin, D. (1997) *Cultural Marxism in Post-War Britain: History, the New Left, and the Origins of Cultural Studies*. Reino Unido: Duke University.
- Fanon, F. (1961, ed. 2007) *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gramsci, A. (ed. 1992) *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gray, A., McGuigan, J. (1997) *Studying culture: An introductory reader*. Londres: Bloomsbury Academics.
- Hall, S. (1973) “The determination of news photographs”. En: [http://www.researchgate.net/publication/247833640\\_The\\_determinations\\_of\\_news\\_photographs](http://www.researchgate.net/publication/247833640_The_determinations_of_news_photographs) Recuperado el 3 de octubre de 2015.
- Hall, S. (1977) “Encoding, Decoding”. En: During, S. (2011) *The cultural studies reader*. Nueva York: Routledge.

Hall, S. (1982) "The rediscovery of ideology: return of the repressed in media studies". En: [http://www.researchgate.net/publication/229068332\\_The\\_rediscovery\\_of\\_'ideology'\\_Return\\_of\\_the\\_repressed\\_media\\_studies](http://www.researchgate.net/publication/229068332_The_rediscovery_of_'ideology'_Return_of_the_repressed_media_studies) Recuperado el 4 de octubre de 2015.

Hall, S. (1983a) "The problem with ideology: Marxism without guarantees". En: *Journal of Communication Inquiry*. Vol. 10, No. 28.  
- \_\_\_\_\_ (1983b) "The Spectre of Marxism". En: <https://www.youtube.com/watch?v=6WDR47aFX2c> Recuperado el 3 de octubre de 2015.

Hall, S. (1983c) "Cultural identity and diaspora". En: *Frameworks*, No. 36.

Hall, S. (1985) "Signification, representation, ideology: Althusser and the post-structuralist debates". En: *Critical Studies in Mass Communication*. Volumen 2, No. 2. Junio de 1985.

Hall, S. (1988) *New Ethnicities*. Londres: BBC.

Hall, S. (1989) *New Times: Changing face of politics in the 1990s*. Londres: Marxism Today.

Hall, S. (1991) "The local and the Global: Globalization and Ethnicity", en King, Anthony D. (ed.), *Culture Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Macmillan-State University of New York at Binghamton, Binghamton.

Hall, S. (1996a) "Introducción: ¿Quién necesita identidad?" En: Du Gay, Hall, S. (1996) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hall, S., Grossberg, L. (ed.) (1996b) "On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall". En: *Journal of Communication Inquiry*. <http://jci.sagepub.com/content/10/2/45.extract> Recuperado el 3 de octubre de 2015.

Hall, S. Du Gay (1995) (eds.) *Doing cultural studies: The story of Sony Walkman*. California: SAGE.

Hall, S., Du Gay, P., Evans, J., Nixon, S. (1997, ed. 2013) *Representation*. California: SAGE.

Hall, S. (2001) "Foucault: Power, Knowledge and Discourse". En: Wetherell, M., Taylor, S., Yates, S. (2001) *Discourse, theory and practice: A reader*. Londres: SAGE-Open University.

Hall, S. (2006) "Estudios culturales: dos paradigmas". En: *Revista colombiana de sociología*. No. 27. Anuario 2006.

- Hall, S. (ed. 2007) "The West and the Rest: Discourse and Power". *Race and Racialization: Essential Readings*. Das Gupta, T. et al (Eds). Toronto: Canadian Scholars Press.
- Hall, S. Massey. D., Rustin, M. (2008) *After Neoliberalism? Kilburn manifesto*. Londres: Soundings.
- Hall, S. (2009) "Life and times of the New Left". En: *New left review* No. 61. Junio-Julio 2009.
- Hall, S. (ed. 2010) "El surgimiento de los estudios culturales y la crisis de las humanidades". En: *Sin garantías: Trayectoria y problemáticas de los estudios culturales*. Perú: Universidad Javierana- Endión Editores.
- Hall, S. (2011a) *La cultura y el poder: conversaciones sobre los cultural studies*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hall, S. (2011b) "Introduction". En: Taylor and Francis, *Cultural Studies: Special Issue. Queer adventures in cultural studies*. Vol. 25, No. 2.
- Hall, S. (2011c) "The neo-liberal revolution". En: Taylor and Francis, *Cultural Studies*. Vol. 25, No. 6.
- Lewis, J. (2008) *Cultural Studies: The basics*. Melbourne: SAGE.
- Mattelart, A., Neveu, E. (2003) *Introducción a los estudios culturales*. Barcelona: Paidós.
- Miller, B.D. (2011) *Antropología cultural*. Buenos Aires: Addison-Wesley.
- Miller, V. (2013) *Understanding digital culture*. California: SAGE.
- Morley, D., Hsing Chen, K. (eds.) (1998) *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. Routledge: Nueva York.
- Morley, D., Schwartz, B. (2014) "Stuart Hall Obituary". En: *The Guardian*. <http://www.theguardian.com/politics/2014/feb/10/stuart-hall> Recuperado el 4 de octubre de 2015.
- Procter, J. (2004) *Stuart Hall*. Nueva York: Routledge.
- Restrepo, E. (2005) *Teorías contemporáneas de la etnicidad: Stuart Hall y Michel Foucault*. Colombia: Universidad de Antioquía.

Restrepo, E. (2010) “Práctica crítica y vocación política: Pertinencia de Stuart Hall en los estudios culturales latinoamericanos”. En: Hall, S. (ed. 2010) *Sin garantías: Trayectoria y problemáticas de los estudios culturales*. Perú: Universidad Javierana- Endión Editores.

Robertson, R. (2000) “Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad”. En: *Zona Abierta*, N° 92-93, enero 2000.

Sacristán, M. (1992) “Introducción”. En: -Gramsci, A. (ed. 1992) *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Said, E. (2000) *The Edward Said Reader*. Nueva York: Vintage Books.

Sardar, Z. (2005) *Introducing cultural studies*. Londres: Thriplow.

Schwartz, B. (2007) “Living in the difference: A conversation with Stuart Hall”. En: *Soundings*. No. 44. Invierno de 2007.

Wallerstein, I. (2003) *Análisis de sistemas-mundo*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Williams, R. (ed. 1994) *Sociología de la cultura*. Paidós: Barcelona.

Williams, R. (ed. 2012) “Base y superestructura”. En: *Cultura y materialismo, ensayos escogidos*. Buenos Aires: La Marca Editora.

---

<sup>1</sup> Es Licenciado en Relaciones Internacionales y Maestro en Estudios Humanísticos por el Tecnológico de Monterrey, así como estudiante de la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación y Periodismo en el Sistema Abierto de la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente, también estudia el Doctorado en Estudios Humanísticos con especialidad en Estudios Culturales de los Medios Digitales, en el Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. Es ensayista, autor de *Ocio y Civilización* (Par Tres, 2013). Ha publicado reseñas, críticas y ensayos en diferentes medios electrónicos (Diálogos, Traven, TN, Resortera, Anagnórisis, Vice, Cine Divergente) e impresos (Picnic, Tierra Adentro,), así como en revistas académicas arbitradas (Retos Internacionales). También, ha participado en varios foros y congresos (Jornadas de Literatura Joven Mexicana, Encuentro Nacional de Ensayistas Tierra Adentro, Seminario Queretano de Creación Literaria, Asociación Mexicana de Semiótica).

R  
y  
P