

SOBRE LA INTERPRETACIÓN: LA LITERATURA COMO ACTO SOCIALMENTE SIMBÓLICO*

Fredric Jameson

En este momento podría parecer apropiado yuxtaponer un método marxista de interpretación literaria y cultural a aquellos que acabamos de bosquejar y documentar sus pretensiones de una mayor idoneidad y validez. Sin embargo, para bien o para mal, ese obvio paso siguiente no es la estrategia proyectada por el presente artículo, que más bien procura argumentar las perspectivas del marxismo como requisitos necesarios para una adecuada comprensión literaria. Por tanto, las percepciones críticas marxistas serán defendidas aquí en calidad de algo así como un requisito *semántico* último para la inteligibilidad de los textos literarios y culturales. Sin embargo, incluso este argumento requiere cierta especificación: en particular, sugeriremos que tal enriquecimiento y ampliación semánticos de los datos y materiales inertes de un texto particular deben efectuarse dentro de tres armazones concéntricos que señalan una ampliación del sentido del fundamento social de un texto a través de las nociones, primero, de historia política, en el estrecho sentido de acontecimiento con carácter de punto y de secuencia de acontecimientos en el tiempo, semejante a una crónica; después, de sociedad, en el sentido, ahora ya menos diacrónico y ligado al tiempo, de una tensión y lucha constitutivas entre clases sociales, y, por último, de historia, ahora concebida en su más vasto sentido de secuencia de modos de producción y de sucesión y destino de las diversas formaciones sociales humanas, desde la vida prehistórica hasta lo que la remota historia futura nos tenga reservado.¹

Estos diferentes horizontes semánticos son también, con seguridad, dife-

*Unidad III del estudio "On interpretation: Literature as a Socially Symbolic Act", en: F.J., *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, Cornell University Press, 2a ed., 1982, pp. 74-102.

rentes momentos del proceso de interpretación, y en ese sentido pueden ser entendidos como equivalentes dialécticos de lo que Frye ha llamado las sucesivas "fases" en nuestra reinterpretación — nuestra relectura y rescritura — del texto literario. Sin embargo, lo que también debemos notar es que cada fase u horizonte rige una reconstrucción diferente de su objeto, y construye de una manera diferente la estructura misma de lo que ahora sólo en un sentido general puede ser llamado "el texto".

Así, dentro de los límites más estrechos de nuestro primer horizonte, estrictamente político o histórico, el "texto", el objeto de estudio, todavía es construido más o menos como algo que coincide con la obra o enunciado literario individual. Sin embargo, la diferencia entre la perspectiva impuesta y permitida por este horizonte y la de la habitual *explication de texte*, o exégesis individual, es que aquí la obra individual es aprehendida esencialmente como un *acto simbólico*.

Cuando pasamos a la segunda fase y hallamos que el horizonte semántico dentro del cual aprehendemos un objeto cultural se ha ampliado para incluir el orden social, descubrimos que por esa vía el objeto de nuestro análisis ha sido transformado dialécticamente, y que no es construido ya como un "texto" u obra individual en el sentido estrecho, sino que ha sido reconstituido en la forma de los grandes discursos colectivos y de clases, de los que un texto es poco más que una *parole* o enunciado individual. Así pues, dentro de este nuevo horizonte, nuestro objeto de estudio resultará el *ideologema*, esto es, la más pequeña unidad inteligible de los discursos colectivos esencialmente antagónicos de las clases sociales.

Finalmente, cuando hasta las pasiones y valores de una formación social particular se ven colocados en una perspectiva nueva y aparentemente relativizada por el horizonte último de la historia humana como un todo, y por sus respectivas posiciones en toda la compleja secuencia de los modos de producción, tanto el texto individual como sus ideologemas experimentan una transformación final y deben ser leídos en términos de lo que yo llamaré la *ideología de la forma*, esto es, los mensajes simbólicos que nos son transmitidos por la coexistencia de diversos sistemas signícos que son, ellos mismos, vestigios o anticipaciones de modos de producción.

El movimiento general a través de esos tres horizontes progresivamente más amplios coincidirá en gran medida con los cambios de foco de las partes finales del artículo, y se sentirá, aunque no subrayado de manera estricta y programática, en las metamorfosis metodológicas determinadas por las transformaciones históricas de sus objetos textuales, de Balzac a Gissing y de éste a Konrad.

Ahora debemos caracterizar de manera breve cada uno de estos horizontes semánticos o interpretativos. Hemos sugerido que sólo en el primer horizonte, el estrictamente político — en el que la historia es reducida a una serie de acontecimientos y crisis con carácter de puntos en el tiempo, a la agitación diacrónica de lo que sobreviene de un año al otro, a los anales, semejantes a crónicas, del ascenso y caída de regímenes políticos y modas sociales, y a la apasionada inmediatez de las luchas entre individuos históricos —, es que el “texto” u objeto de estudio tenderá a coincidir con la obra literaria o artefacto cultural individual. Pero especificar este texto individual como un acto simbólico es ya transformar fundamentalmente las categorías con que la tradicional *explication de texte* (sea narrativa o poética) operaba y todavía opera en gran medida.

El modelo para tal operación interpretativa siguen siendo las lecturas del mito y de la estructura estética de Claude Lévi-Strauss, tal como están codificadas en su fundamental ensayo “El estudio estructural del mito”.² Esas lecturas y glosas especulativas sugerentes, a menudo puramente ocasionales, de inmediato imponen un principio analítico o interpretativo básico: la narración individual, o la estructura formal individual, ha de ser aprehendida como la solución imaginaria de una contradicción real. Así, para tomar solamente el más dramático de los análisis de Lévi-Strauss — la “interpretación” de las singulares decoraciones faciales de los indios caduveos —, el punto de partida será una descripción inmanente de las peculiaridades formales y estructurales de ese arte corporal [*body art*]; sin embargo, debe ser una descripción ya preparada y orientada a trascender lo puramente formalista, un movimiento que es llevado a cabo no abandonando el nivel formal por algo extrínseco a él — como algún “contenido” inertemente social —, sino más bien inmanentemente, construyendo patrones puramente formales como una actuación [*enactment*] simbólica de lo social dentro de lo formal y lo estético. Sin embargo, tales funciones simbólicas raras veces son halladas por una enumeración sin objeto de rasgos formales y estilísticos casuales; nuestro descubrimiento de la eficacia simbólica de un texto debe ser orientado por una descripción formal que procure aprehenderlo como una estructura determinada de *contradicciones* propiamente formales. Así, Lévi-Strauss orienta su análisis aún puramente visual de las decoraciones faciales caduveas hacia esa descripción culminante de la contradictoria dinámica de las mismas: “el uso de un dibujo que es simétrico, pero que está situado en cruz con un eje oblicuo (. . .) una situación complicada, basada en dos formas contradictorias de dualidad, y que termina en una transacción efectuada por una oposición secundaria entre el eje ideal del objeto mismo [el ros-

tro mismo] y el eje ideal de la figura que representa”.³ Así pues, ya en el nivel puramente formal, este texto ha sido aprehendido como una contradicción a través de la solución curiosamente provisional y asimétrica que él propone para esa contradicción.

Ahora podemos detallar, quizá de una manera demasiado apresurada, la “interpretación” que de este fenómeno formal ofrece Lévi-Strauss. Los caduveos son una sociedad jerárquica, organizada en tres grupos o castas endógamas. En su desarrollo social, como en el de sus vecinos, esa naciente jerarquía es ya el lugar de la aparición, si no de un poder político en el sentido estricto, por lo menos de relaciones de dominación: el status inferior de las mujeres, la subordinación de los jóvenes a los ancianos y el desarrollo de una aristocracia hereditaria. Pero mientras que entre los vecinos guana y bororo esta estructura de poder latente es enmascarada por una división en mitades que corta al través las tres castas, mitades cuyo intercambio exogámico parece funcionar en un modo no jerárquico, esencialmente igualitario, en la vida de los caduveos está abiertamente presente, como desigualdad y conflicto en la superficie. Las instituciones sociales de los guana y los bororo, por otra parte, suministran un reino de apariencias, en el que la jerarquía y las desigualdades reales son disimuladas por la reciprocidad de las mitades, y en el que, por tanto, “la asimetría de las clases es balanceada (. . .) por la simetría de las ‘mitades’”.

En cuanto a los caduveos, nunca fueron lo suficientemente afortunados para resolver sus contradicciones, o para disfrazarlas con ayuda de instituciones artificiosamente ideadas con ese propósito. En el nivel social, faltaba el remedio. . . pero nunca estuvo completamente fuera de su alcance. Estaba dentro de ellos, nunca formulado objetivamente, pero presente como una fuente de confusión o inquietud. Pero, puesto que no podían conceptualizar o vivir esa solución directamente, comenzaron a soñarla, a proyectarla en lo imaginario. . . Por eso, debemos interpretar el arte gráfico de las mujeres caduveas y explicar su misterioso encanto, y también su complicación aparentemente gratuita, como la producción de fantasía de una sociedad que procura apasionadamente dar expresión simbólica a las instituciones que podría haber tenido en la realidad, si el interés y la superstición no se hubieran interpuesto en su camino.⁴

De este modo, pues, el texto visual del arte facial caduveo constituye un

acto simbólico por medio del cual las contradicciones reales, insuperables en sus propios términos, hallan una solución puramente formal en el dominio estético.

Este modelo interpretativo nos permite así una primera especificación de la relación entre ideología y textos o artefactos culturales: una especificación todavía condicionada por los límites del primer horizonte, el estrictamente histórico o político, en el cual es realizada. Podemos sugerir que, desde esta perspectiva, la ideología no es algo que dé forma a la producción simbólica o la envuelva; más bien el acto estético mismo es ideológico, y la producción de forma estética o narrativa ha de ser vista como un acto ideológico por derecho propio, con la función de inventar “soluciones” imaginarias o formales para contradicciones sociales insolubles.

La obra de Lévi-Strauss también sugiere una defensa más general de la propuesta de un inconsciente político que la que hasta ahora hemos podido presentar, en la medida en que ofrece el espectáculo de los llamados pueblos primitivos lo suficientemente confundidos por la dinámica y las contradicciones de sus formas todavía relativamente simples de organización tribal para proyectar soluciones decorativas o míticas de cuestiones que no pueden articular conceptualmente. Pero si eso es cierto en lo que respecta a las sociedades precapitalistas o incluso prepolíticas, entonces, ¿cuánto más cierto debe ser en lo que respecta a los ciudadanos de la moderna *Gesellschaft*, colocada frente a las grandes opciones esenciales del periodo revolucionario y a los efectos corrosivos y aniquiladores de la tradición, que son propios de la expansión de una economía monetaria y de mercado; al cambiante reparto de papeles colectivos que opone a la burguesía, ora a una aristocracia en orden de batalla, ora a un proletariado urbano; a los grandes fantasmas de los diversos nacionalismos, ahora ellos mismos virtuales “sujetos de la historia” de una especie algo diferente; a la homogeneización social y la constricción psíquica del auge de la ciudad industrial y sus “masas”, la repentina aparición de las grandes fuerzas transnacionales del comunismo y el fascismo, seguida por el advenimiento de los superestados y el arranque de esa gran rivalidad ideológica entre capitalismo y comunismo que — no menos apasionada y obsesiva que aquella que, en la aurora de los tiempos modernos, hirvió a través de las guerras de religión — marca la tensión final de nuestra aldea, ahora global. En verdad, no parece muy forzado sugerir que estos textos de la historia, con sus “actantes” colectivos fantasmáticos, su organización narrativa, y su inmensa carga de ansiedad e investidura [*investment*] libidinal, son vividos por el sujeto contemporáneo como un genuino *pensée sauvage* político-histórico que, necesariamente, da forma a todos

nuestros artefactos culturales, desde las instituciones literarias del alto modernismo hasta los productos de la cultura de masa. En estas circunstancias, la obra de Lévi-Strauss sugiere que la proposición de que todos los artefactos culturales han de ser leídos como soluciones simbólicas de contradicciones políticas y sociales reales merece una explicación seria y una verificación experimental sistemática. Posteriormente, se hará evidente que la articulación formal más prontamente accesible de las operaciones de un *pensée sauvage* político de esta especie será hallada en lo que llamaremos la estructura de una *alegoría* propiamente política, como se desarrolla desde las redes de alusiones tópicas en Spencer, o Milton, o Swift, hasta las narraciones simbólicas de representantes de clase o “tipos” en novelas como las de Balzac. Así pues, con la alegoría política — una ur-narración o fantasía maestra, a veces reprimida, sobre la interacción de sujetos colectivos — nos hemos desplazado hasta las fronteras mismas de nuestro segundo horizonte, en el que lo que anteriormente considerábamos textos individuales es aprehendido como “enunciados” en un discurso esencialmente colectivo o de clase.

Sin embargo, no podemos cruzar esas fronteras sin dar cierto informe final de las operaciones críticas involucradas en nuestra primera fase interpretativa. Hemos sugerido que, para ser consecuente, la voluntad de leer textos literarios o culturales como actos simbólicos debe aprehenderlos necesariamente como soluciones de determinadas contradicciones, y está claro que la noción de contradicción es central para cualquier análisis cultural marxista, tal como seguirá siendo central en nuestros dos subsiguientes horizontes, aunque allí tomará formas algo diferentes. La exigencia metodológica de articular la contradicción fundamental de un texto puede ser vista, pues, como un *test* para determinar si está completo el análisis: es por eso que, por ejemplo, es totalmente inaceptable la sociología convencional de la literatura o de la cultura, que se limita modestamente a la identificación de motivos o valores de clase en un texto dado, y siente que ha hecho su trabajo cuando ha mostrado cómo un artefacto dado “refleja” su fondo social. Entretanto, el juego de los énfasis de Kenneth Burke — en el que un acto simbólico, por una parte, es afirmado como un *acto* genuino, si bien en el nivel simbólico, mientras que, por otra, es registrado como un acto que es “meramente” simbólico, y sus soluciones, como soluciones imaginarias que dejan intacto lo real — dramatiza adecuadamente el status ambiguo del arte y la cultura.

No obstante, hemos de decir algo más sobre el status de esta realidad externa, de la que, de otro modo, se pensaría que es poco más que la noción tradicional de “contexto”, familiar en la crítica social o histórica más vieja.

El tipo de interpretación aquí propuesto se aprehende de una manera más satisfactoria como la rescritura del texto literario en un modo tal que este mismo pueda ser visto como la rescritura o reestructuración de un *subtexto* histórico o ideológico anterior, sobrentendiéndose siempre que ese “subtexto” no está inmediatamente presente como tal, no es alguna realidad externa de sentido común, ni siquiera las narraciones convencionales de los manuales de historia, sino que más bien él mismo siempre debe ser (re)construido *post factum*. Por eso, el acto literario o estético siempre mantiene alguna relación activa con lo Real; pero, para hacerlo, no puede simplemente permitirle a la “realidad” que persevere inertemente en su propio ser, fuera del texto y a distancia. Más bien debe introducir lo Real en su propia textura; y el origen de las paradojas fundamentales y los falsos problemas de la lingüística, y muy en especial los de la semántica, ha de ser hallado en este proceso, mediante el cual el lenguaje se las arregla para llevar lo Real dentro de sí como su propio subtexto intrínseco o inmanente. En otras palabras, en la medida en que la acción simbólica —lo que Burke señalara como “sueño”, “plegaria”, o “mapa” —⁵ es un modo de hacerle algo al mundo, lo que estamos llamando “mundo” debe residir dentro de ella, como el contenido que ha de recibir dentro de sí para someterlo a las transformaciones de forma. Por eso, el acto simbólico empieza por generar y producir su propio contexto en el mismo momento de aparición en que se aparta de él, juzgándolo con miras a sus propios proyectos de transformación. Toda la paradoja de lo que aquí hemos llamado el subtexto puede resumirse en lo siguiente: la obra literaria u objeto cultural trae a la existencia, como si fuera por primera vez, esa situación misma a la cual ella es también, al mismo tiempo, una reacción. Articula su propia situación y la textualiza, alentando y perpetuando la ilusión de que la situación misma no existió antes de ella, que allí no hay nada más que un texto, de que nunca hubo alguna realidad extra-textual o con-textual antes de que el texto mismo la generara en la forma de un espejismo. No tenemos que dar argumentos en favor de la realidad de la historia: la necesidad, como la piedra del doctor Johnson, lo hace por nosotros. Esa historia —la “causa ausente” de Althusser, lo “Real” de Lacan — no es un texto, porque es fundamentalmente no narrativa y no representacional; lo que se puede añadir, sin embargo, es la salvedad de que la historia es inaccesible para nosotros excepto en forma textual, o, en otras palabras, que sólo nos podemos acercar a ella por la vía de una previa (re)textualización. Así, insistir en cualquiera de las dos dimensiones inseparables pero inconmensurables del acto simbólico sin la otra —acentuar excesivamente el modo activo en que el texto reorganiza su subtexto (presumiblemente, para llegar a

la conclusión triunfante de que el “referente” no existe), o, por otra parte, acentuar el status imaginario del acto simbólico tan completamente como para reificar su base social, ahora no entendida ya como un subtexto, sino meramente como cierto dato inerte que el texto “refleja” pasiva o fantasmáticamente —; sobreacentuar cualquiera de estas dos funciones del acto simbólico a costa de la otra es, sin duda, producir pura ideología, sea, como en el primer término de la alternativa, la ideología del estructuralismo, o, como en el segundo, la del materialismo vulgar.

No obstante, esta visión del puesto del “referente” no será ni completa ni empleable metodológicamente a menos que especifiquemos una distinción suplementaria entre varios tipos de subtexto que han de ser (re)construidos. Hemos sugerido, realmente, que la contradicción social encarada y “resuelta” por la prestidigitación formal de la narración debe, comoquiera que sea reconstruida, seguir siendo una causa ausente, que no puede ser conceptualizada directa o inmediatamente por el texto. Por eso, parece útil distinguir de ese subtexto último, que es el lugar de la *contradicción* social, un subtexto secundario, que es más propiamente el lugar de la ideología y que toma la forma de la *aporía* o la *antinomía*: lo que en el primero puede ser resuelto sólo a través de la intervención de la praxis, aquí se presentará ante la mente puramente contemplativa como un escándalo o dilema lógico, lo inconcebible y lo conceptualmente paradójico, lo que no puede ser desanudado por la operación del pensamiento puro, y que, por tanto, debe generar todo un aparato más propiamente narrativo —el texto mismo— para cuadrar sus círculos y disipar, a través del movimiento narrativo, su intolerable clausura. Tal distinción, que postula un sistema de antinomias como la expresión sintomática y el reflejo conceptual de algo completamente diferente, esto es, de una contradicción social, ahora nos permitirá reformular esa coordinación entre un método semiótico y un método dialéctico, que evocamos anteriormente. La validez operacional del análisis semiótico, y en particular del rectángulo semiótico greimasiano,⁶ se deriva, como hemos sugerido aquí, no de su carácter adecuado a la naturaleza o al ser, ni siquiera de su capacidad para delinear todas las formas de pensamiento o lenguaje, sino más bien de su vocación para modelar específicamente la clausura ideológica y articular las operaciones de las oposiciones binarias, que son aquí la forma privilegiada de lo que hemos llamado la antinomía. Sin embargo, tiene lugar una reevaluación dialéctica de los hallazgos de la semiótica en el momento en que todo ese sistema de clausura ideológica es tomado como la proyección sintomática de algo completamente diferente, o sea, de la *contradicción social*.

Ahora podemos dejar atrás este primer modelo textual o interpretativo y pasar al segundo horizonte, el de lo social. Éste sólo se hace visible, y los fenómenos individuales sólo son revelados como hechos e instituciones sociales, en el momento en que las categorías organizadoras del análisis pasan a ser las de clase social. En otra parte he descrito la dinámica de la ideología en su forma constituida como una función de la clase social:⁷ basta recordar aquí que, para el marxismo, las clases siempre deben ser aprehendidas relacionamente, y que la forma última (o ideal) de la relación de clase y de la lucha de clases siempre es dicotoma. La forma constitutiva de las relaciones de clase siempre es la existente entre una clase dominante y una clase trabajadora; y sólo en términos de este eje es que están situadas las fracciones de clase (por ejemplo, la pequeña burguesía) o las clases ex-céntricas o dependientes (como el campesinado). Definir así la clase es diferenciar con nitidez el modelo de las clases de Marx, del análisis sociológico convencional de la sociedad en estratos, subgrupos, élites profesionales y cosas similares, cada uno de los cuales, supuestamente, puede ser estudiado en aislamiento de los otros, de tal manera que el análisis de sus "valores" o de su "espacio cultural" se repliega en *Weltanschauungen* separadas e independientes, cada una de las cuales refleja inertemente su "estrato" particular. Sin embargo, para el marxismo, el contenido mismo de una ideología de clase es relacional, en el sentido de que sus "valores" están siempre activamente situados con respecto a la clase opositora y son definidos contra esta última: normalmente, la ideología de una clase dominante explorará varias estrategias de *legitimación* de su propia posición de poder, mientras que una cultura o ideología de oposición procurará, a menudo en estrategias secretas y disfrazadas, impugnar y minar el "sistema de valores" dominante.⁸

Éste es el sentido en que diremos, siguiendo a Mijail Bajtín, que, dentro de este horizonte, el discurso de clase — las categorías en términos de las cuales se describen ahora los textos y fenómenos culturales individuales — es esencialmente *dialógico* en su estructura. Como la obra propia de Bajtín (y de Volóshinov) en este campo es relativamente especializada, concentrada principalmente en el pluralismo heterogéneo y explosivo de los momentos de carnaval o festival (momentos, por ejemplo, como el inmenso retorno a la superficie de todo el espectro de sectas religiosas o políticas en los años 40s del siglo XVII en Inglaterra, o en los años 20s del siglo XX en la Unión Soviética), será necesario añadir la salvedad de que la forma normal de lo dialógico, es esencialmente una forma *antagónica*, y que el diálogo de la lucha de clases es un diálogo en el cual dos discursos que están frente a frente luchan hasta zanjar la disputa dentro de la unidad general de un código

compartido. Así, por ejemplo, el código maestro de la religión pasa a ser, en los años 40s del siglo XVII, en Inglaterra, el lugar en que las formulaciones dominantes de una teología hegemónica son reapropiadas y modificadas polémicamente.⁹

Entonces, dentro de este nuevo horizonte se mantiene la exigencia formal básica del análisis dialéctico, y sus elementos siguen siendo reestructurados en términos de *contradicción* (esto es, fundamentalmente, como hemos dicho, lo que distingue la relacionalidad de un análisis marxista de clase, del análisis estático de tipo sociológico). Sin embargo, mientras que la contradicción del primer horizonte era unívoca y estaba limitada a la situación del texto individual, al puesto de una solución simbólica puramente individual, la contradicción aparece aquí en la forma de lo dialógico como las demandas y posiciones inconciliables de clases antagónicas. Así pues, aquí de nuevo el requerimiento de prolongar la interpretación hasta el momento en que esta contradicción última comience a aparecer ofrece un criterio para determinar el carácter completo o insuficiente del análisis.

Sin embargo, rescribir el texto individual, el artefacto cultural individual, en términos del diálogo antagónico de las voces de clase, es realizar una operación algo diferente de la que le hemos asignado a nuestro primer horizonte. Ahora el texto individual será refocado como una *parole*, o enunciado individual, de ese sistema más vasto, o *langue*, del discurso de clase. El texto individual conserva su estructura formal como acto simbólico, pero ahora el valor y el carácter de tal acción simbólica son modificados y ampliados significativamente. Al realizar esta rescritura, el enunciado individual o texto es aprehendido como un movimiento simbólico en una confrontación ideológica esencialmente polémica y estratégica entre las clases, y describirlo en esos términos (o revelarlo en esa forma) requiere todo un juego de diferentes instrumentos.

En primer lugar, la ilusión o apariencia de aislamiento o autonomía que un texto impreso proyecta ahora debe ser minada sistemáticamente. En efecto, puesto que, por definición, los monumentos y obras maestras culturales que han sobrevivido tienden necesariamente a perpetuar de manera exclusiva una sola voz en este diálogo de clases, la voz de una clase hegemónica, no se les puede asignar como es debido su puesto relacional en un sistema dialógico sin restaurar o reconstruir artificialmente la voz a la que ellos se oponían al principio; una voz que en su mayor parte fue ahogada y reducida al silencio, marginalizada, y cuyos propios enunciados fueron esparcidos al viento, o reapropiados, a su vez, por la cultura hegemónica.

Ésta es la armazón en que debe tener lugar propiamente la reconstruc-

ción de las llamadas culturas populares — muy en especial, a partir de los fragmentos de culturas esencialmente campesinas: canciones folclóricas, cuentos de hadas, festivales populares, sistemas de creencias ocultos o de oposición como la magia y la brujería. Tal reconstrucción tiene el mismo carácter que la reafirmación de la existencia de culturas marginalizadas o de oposición en nuestro propio tiempo, y que la reaudición de las voces de oposición de las culturas negras o étnicas, de la literatura de mujeres y de homosexuales, del arte folclórico “ingenuo” o marginalizado, y cosas similares. Pero, una vez más, la afirmación de tales voces culturales no hegemónicas sigue siendo ineficaz si se limita a la perspectiva meramente “sociológica” del redescubrimiento pluralista de otros grupos sociales aislados: sólo una rescritura fundamental de esos enunciados en términos de sus estrategias esencialmente polémicas y subversivas los devuelve a su justo lugar en el sistema dialógico de las clases sociales. Así, por ejemplo, la lectura que hizo Bloch del cuento de hadas, con todas sus realizaciones mágicas de deseos y sus fantasías utópicas de abundancia y el *pays de Cocagne*,¹⁰ restaura el contenido dialógico y antagónico de esa “forma”, mostrándola como una desconstrucción y minado sistemáticos de la forma aristocrática hegemónica de la época, con su sombría ideología de heroísmo y funesto destino; así, también la obra de Eugene Genovese sobre la religión negra restaura la vitalidad de esos enunciados, leyéndolos no como la repetición de creencias impuestas, sino más bien como un proceso por el cual el cristianismo hegemónico de los propietarios de esclavos es apropiado, vaciado secretamente de su contenido y subvertido para la transmisión de mensajes de oposición codificados, completamente diferentes.¹¹

Además, el acento en lo dialógico nos permite, entonces, releer o rescribir las formas hegemónicas mismas; éstas también pueden ser aprehendidas como un proceso de reapropiación y neutralización, de cooptación y transformación clasista, de universalización cultural de formas que, originalmente, expresaban la situación de grupos “populares”, subordinados o dominados. Así, la religión cristiana de los esclavos es transformada en el aparato ideológico hegemónico del sistema medieval; mientras que la música folclórica y la danza campesina se ven transmutadas en las formas de la fiesta aristocrática o de corte y en las visiones culturales de la pastoral; y la narrativa popular desde tiempos inmemoriales — romance, cuentos de aventuras, melodrama y cosas similares — es tomada incesantemente como una fuente para devolverle la vitalidad a una “alta cultura” debilitada y asfixiante. Precisamente así, en nuestro propio tiempo, lo vernáculo y sus fuentes de producción aún vitales (como en la lengua de los negros) son reapropiados

por el discurso de una clase media hegemónica, agotado y estandarizado por los medios masivos. En el dominio estético, en efecto, el proceso de “universalización” cultural (que implica la represión de la voz de oposición y la ilusión de que hay una sola “cultura” genuina) es la forma específica que ha tomado lo que podemos llamar el proceso de legitimación en el dominio de la ideología y los sistemas conceptuales.

Sin embargo, esta operación de rescritura y de restauración de un horizonte esencialmente dialógico o de clases no estará completa mientras no especifiquemos las “unidades” de este sistema más amplio. En otras palabras, la metáfora lingüística (rescribir textos en términos de la oposición de una *parole* a una *langue*) no puede ser particularmente fructífera mientras no seamos capaces de comunicar algo de la dinámica propia de una *langue* de clase, la cual es, evidentemente, en el sentido saussureano, algo así como un constructo ideal que nunca es totalmente visible y nunca está completamente presente en ninguno de sus enunciados individuales. Se puede decir que este discurso de clase más amplio está organizado en torno a “unidades” mínimas, que llamaremos *ideologemas*. La ventaja de esta formulación reside en su capacidad de mediar entre concepciones de la ideología como opinión abstracta, valores de clase y cosas similares, y los materiales narrativos con que trabajaremos aquí. El ideograma es una formación anfibia cuya característica estructural esencial puede ser descrita como su posibilidad de manifestarse ora como una pseudoidea — un sistema conceptual o de creencias, un valor abstracto, una opinión o un prejuicio —, ora como una proto-narración, una especie de fantasía última de clase sobre los “personajes colectivos” que son las clases en oposición. Esta dualidad significa que el requerimiento básico para la completa descripción del ideograma ya está dado de antemano: como un constructo, debe ser de tal naturaleza que pueda recibir, a la vez, tanto una descripción conceptual como una manifestación narrativa. Desde luego, el ideograma puede ser elaborado en cualquiera de estas dos direcciones y tomar la apariencia acabada de un sistema filosófico, por una parte, o la de un texto cultural, por otra; pero el análisis ideológico de estos productos culturales acabados nos exige que demostremos cómo cada uno de ellos es un complejo trabajo de transformación sobre esa materia prima que es el ideograma de que hablamos. Así, el trabajo del analista es, primero, el de identificar el ideograma y, en muchos casos, el de nombrarlo inicialmente en instancias en que, por cualquier razón, todavía no ha sido registrado como tal. La inmensa labor preparatoria de identificar e inventariar tales ideogramas apenas ha comenzado aún; el presente artículo sólo hará la más modesta contribución a esa labor: muy en especial, al aislar

ese fundamental ideograma decimonónico que es la “teoría” del *ressentiment*, y al “desenmascarar” la ética y la oposición binaria ética del bien y el mal como una de las formas fundamentales del pensamiento ideológico en la cultura occidental. Sin embargo, nuestro énfasis, aquí y en todas partes, en el carácter fundamentalmente narrativo de tales ideogramas (incluso donde parecen estar articulados solamente como creencias conceptuales o valores abstractos), ofrecerá la ventaja de restablecer la complejidad de las transacciones entre opinión y protonarración o fantasía libidinal. Así, observaremos, en el caso de Balzac, la generación de un “sistema de valores” ideológico y político abierto y constituido a partir de la operación de una dinámica esencialmente narrativa y de fantasía; lo referente a Gissing, por otra parte, mostrará cómo un “paradigma narrativo” ya constituido emite un mensaje ideológico por derecho propio, sin la mediación de la intervención autoral.

Este foco u horizonte, el de la lucha de clases y sus discursos antagónicos, no es, como hemos sugerido ya, la forma última que un análisis marxista puede tomar. El ejemplo al que acabamos de aludir —el de la revolución inglesa del siglo XVII, en la que las diversas clases y fracciones de clase se vieron obligadas a articular sus luchas ideológicas a través del medio compartido de un código maestro religioso— puede servir para dramatizar el desplazamiento mediante el cual estos objetos de estudio son reconstituídos en un “texto” estructuralmente distinto, específico de esta ampliación final del marco analítico. Porque la posibilidad de un desplazamiento del énfasis está dada ya en ese ejemplo: hemos sugerido que, dentro de la aparente unidad del código teológico, se puede hacer que emerja la diferencia fundamental de las posiciones de clase antagónicas. En ese caso, también es posible el movimiento inverso, y tales diferencias semánticas concretas, por el contrario, pueden ser enfocadas de tal manera que lo que emerja sea más bien la unidad omniabarcante de un único código que ellos deben compartir y que caracterizará así la más amplia unidad del sistema social. Este nuevo objeto — código, sistema signico, o sistema de producción de signos y códigos — deviene así un índice de una entidad de estudio que trasciende en gran medida aquellas anteriores de lo estrictamente político (el acto simbólico) y lo social (el discurso de clase y el ideograma), y que hemos propuesto llamar lo histórico en el sentido más amplio de esta palabra. Aquí la unidad organizadora será lo que la tradición marxista designa como *modo de producción*.

He observado ya que la “problemática” de los modos de producción es la nueva área más vital de la teoría marxista en todas las disciplinas hoy día;

y, sin que ello sea paradójico, es también una de las áreas más tradicionales; por eso debemos bosquejar, de una manera preliminar breve, la “secuencia” de los modos de producción tal como el marxismo clásico, desde Marx y Engels hasta Stalin, tendió a enumerarlos.¹² Estos modos, o “estadios” de la sociedad humana, han sido tradicionalmente los siguientes: el comunismo primitivo o sociedad tribal (la horda), la *gens* o sociedades de parentesco jerárquicas (sociedad neolítica), el modo asiático de producción (el llamado despotismo oriental), la *polis* o sociedad esclavista oligárquica (el modo antiguo de producción), el feudalismo, el capitalismo y el comunismo (con bastante debate en cuanto a si el estadio “de transición” entre estos últimos — a veces llamado “socialismo” — es un genuino modo de producción por derecho propio). Lo que es más significativo en el presente contexto es que hasta esta concepción esquemática o mecánica de los “estadios” históricos (lo que los althusserianos han criticado sistemáticamente bajo el término “historicismo”) incluye la noción de una dominante cultural o forma de codificación ideológica específica de cada modo de producción. Siguiendo el mismo orden, éstas han sido concebidas generalmente como narración mágica y mítica, parentesco, religión o lo sagrado, “política” de acuerdo con la categoría más estrecha de ciudadanía en la antigua ciudad estado, relaciones de dominación personal, reificación y (presumiblemente) formas originales de asociación colectiva o comunal, todavía no desarrolladas completamente en ninguna parte.

Pero, antes de que podamos determinar el “texto” cultural u objeto de estudio específico del horizonte de los modos de producción, debemos hacer dos observaciones preliminares sobre los problemas metodológicos que éste plantea. La primera estará relacionada con la cuestión de si el concepto de “modo de producción” es un concepto sincrónico, mientras que la segunda estará dirigida a la tentación de emplear los diversos modos de producción para una operación clasificadora o tipologizadora en la que los textos culturales son simplemente echados en otros tantos compartimientos separados.

En efecto, a cierto número de teóricos los ha inquietado la aparente convergencia entre la noción propiamente marxista de un modo de producción omniabarcante y omniestructurante (que le asigna a todo dentro de sí — cultura, producción ideológica, articulación de clase, tecnología — un lugar específico y único) y las visiones no marxistas de un “sistema total” en el que los diversos elementos o niveles de la vida social son programados de una manera cada vez más constrictiva. La dramática idea de Weber de la “jaula de hierro” de una sociedad cada vez más burocrática,¹³ la imagen de Foucault de la red de una “tecnología política del cuerpo”¹⁴ que penetra y se di-

funde cada vez más, pero también descripciones “sincrónicas” más tradicionales de la programación cultural de un “momento” histórico dado, como las que han sido propuestas anteriormente, desde Vico y Hegel hasta Spengler y Deleuze — todos esos modelos monolíticos de la unidad cultural de un periodo histórico dado han tendido a confirmar las sospechas que ha abrigado una tradición dialéctica respecto a los peligros de un pensamiento “sincrónico” emergente, en el que el cambio y el desarrollo son relegados a la categoría marginalizada de lo meramente “diacrónico”, lo contingente o lo rigurosamente no significativo (y esto incluso donde, como en Althusser, tales modelos de unidad cultural son atacados como formas de una “causalidad expresiva” más propiamente hegeliana e idealista). Este presentimiento teórico sobre los límites del pensamiento sincrónico quizá puede ser aprehendido de una manera más inmediata en el área política, en la que el modelo del “sistema total” parecería eliminar lenta e inexorablemente cualquier posibilidad de lo *negativo* como tal, y reintegrar en el sistema el espacio de una práctica y resistencia opositoras, o incluso meramente “críticas”, como una mera inversión del sistema. En particular, todo lo que sobre la lucha de clases era anticipatorio en la vieja armazón dialéctica y era visto como un espacio emergente para relaciones sociales radicalmente nuevas, en el modelo sincrónico parecería reducirse a prácticas que, de hecho, tienden a reforzar el sistema mismo que previó y dictó los límites específicos de las mismas. Éste es el sentido en que Jean Baudrillard ha sugerido que la visión de la sociedad contemporánea como “sistema total” reduce las opciones de resistencia a gestos anarquistas, a las únicas protestas últimas restantes de la huelga ilegal, el terrorismo y la muerte. Entretanto, también en la armazón del análisis de la cultura, la integración de esta última en un modelo sincrónico parecería vaciar la producción cultural de todas sus capacidades anti-sistémicas y “desenmascarar” hasta las obras de una postura abiertamente opositora o política como instrumentos programados en última instancia por el sistema mismo.

Sin embargo, precisamente la idea aquí propuesta de una serie de horizontes teóricos en aumento es la que puede asignarles a esas armazones sincrónicas inquietantes sus puestos analíticos apropiados y dictarles su uso correcto. Esta noción proyecta una perspectiva de la historia que sólo es incompatible con la acción política concreta y la lucha de clases si no se respeta la especificidad de los horizontes. Así, aunque el concepto de modo de producción haya de ser considerado un concepto sincrónico (y dentro de un momento veremos que las cosas son un poco más complicadas) en el nivel de abstracción histórica en que tal concepto ha de ser usado correctamen-

te, la lección de la “visión” de un sistema total es, a la corta, más bien uno de los límites estructurales impuestos a la praxis que la imposibilidad de esta última.

El problema teórico con los sistemas sincrónicos antes enumerados reside en otra parte, y menos en su armazón analítica que en lo que en una perspectiva marxista podríamos llamar su refundamentación infraestructural. Históricamente, tales sistemas han tendido a entrar en dos grupos generales, que podríamos llamar, respectivamente, la visión dura y la visión blanda del sistema total. El primer grupo proyecta un futuro fantástico de un tipo “totalitario”, en el que los mecanismos de dominación — ora se los entienda como parte del proceso más general de burocratización, ora se deriven más directamente del despliegue de la fuerza física e ideológica — son aprehendidos como tendencias irrevocables y cada vez más penetrantes y extendidas. La misión es colonizar los últimos remanentes y supervivencias de libertad humana, en otras palabras, ocupar y organizar lo que todavía sigue existiendo de la Naturaleza objetivamente y subjetivamente (de manera muy esquemática: el Tercer Mundo y el Inconsciente).

Este grupo de teorías tal vez pueda ser asociado apresuradamente con los nombres centrales de Weber y Foucault; el segundo grupo puede ser asociado, entonces, con nombres como los de Jean Baudrillard y los teóricos norteamericanos de una “sociedad posindustrial”.¹⁵ Para este segundo grupo, las características del sistema total de la sociedad del mundo contemporáneo son menos las de dominación política que las de programación y penetración culturales: no la jaula de hierro, sino más bien la *société de consommation* con su consumo de imágenes y simulacros, sus significantes libremente flotantes y su obliteración de las viejas estructuras de clase social y la hegemonía ideológica tradicional. Para ambos grupos, el capitalismo mundial está en evolución hacia un sistema que no es socialista en ningún sentido clásico: por una parte, la pesadilla del control total, y por la otra, las intensidades polimorfas o esquizofrénicas de cierta contracultura última (que pueden ser no menos inquietantes para algunos que las características abiertamente amenazadoras de la primera visión). Lo que debemos agregar es que ninguna de las dos especies de análisis respeta el mandamiento de Marx sobre la “determinación en última instancia” por la organización y las tendencias económicas: para ambas, en verdad, la economía (o la economía política) de ese tipo se ha acabado en el nuevo sistema total del mundo contemporáneo, y en ambas lo económico se ve asignado de nuevo a una posición secundaria y no determinante, bajo la nueva dominante del poder político o de la producción cultural, respectivamente.

Sin embargo, dentro del marxismo mismo existen equivalentes precisos de esas dos visiones no marxistas del sistema social total contemporáneo: rescrituras, si se quiere, de ambas en términos específicamente marxistas y “económicos”. Son los análisis del capitalismo tardío en términos de *capitalológica*¹⁶ y de *desacumulación*,¹⁷ respectivamente; y aunque este artículo, claro está, no es el lugar para discutir esas teorías en ninguna extensión, debemos observar aquí que ambas, al ver la originalidad de la situación contemporánea en términos de tendencias sistémicas *dentro del* capitalismo, afirman de nuevo la prioridad teórica del concepto organizador de modo de producción que nos ha interesado argumentar.

Por tanto, debemos volvernos ahora hacia el segundo problema mencionado acerca de este tercero y último horizonte, y ocuparnos brevemente de la objeción de que el análisis cultural efectuado dentro de él tenderá hacia una operación puramente tipológica o clasificatoria en la que tenemos la obligación de “decidir” asuntos tales como si Milton ha de ser leído dentro de un contexto “precapitalista” o dentro de un contexto capitalista naciente, y así sucesivamente. En otra parte he insistido en la esterilidad de tales procedimientos clasificatorios, que, a mi parecer, siempre pueden ser tomados como síntomas e indicios de la represión de una práctica más genuinamente dialéctica o histórica de análisis cultural. Este diagnóstico ahora puede ser extendido para que cubra los tres horizontes que aquí se discuten, donde la práctica de la homología, la de una búsqueda meramente “sociológica” de algún equivalente social o de clase, y, finalmente, la del empleo de alguna tipología de los sistemas sociales y culturales, respectivamente, pueden servir como ejemplos del abuso de esas tres armazones. Además, del mismo modo que en nuestra discusión de las dos primeras acentuamos la centralidad de la categoría de contradicción para cualquier análisis marxista (vista, dentro del primer horizonte, como aquello que el artefacto cultural e ideológico trata de “resolver”, y en el segundo, como la naturaleza del conflicto social y de clase dentro del cual una obra dada es un acto o gesto), también aquí podemos validar eficazmente el horizonte del modo de producción mostrando la forma que la contradicción toma en este nivel y la relación del objeto cultural con ella.

Antes de hacerlo, debemos tomar nota de objeciones más recientes al concepto mismo de modo de producción. El esquema tradicional de los diversos modos de producción como otros tantos “estadios” históricos, generalmente ha sido considerado insatisfactorio, y no en último término porque alienta la especie de tipologización antes criticada, en el análisis político en la misma medida que en el análisis cultural. (La forma que toma en el análisis

político es, evidentemente, el procedimiento que consiste en “decidir” si una coyuntura dada ha de ser asignada a un momento dentro del feudalismo — el resultado es una exigencia de derechos burgueses y parlamentarios —, o dentro del capitalismo — con la concomitante estrategia “reformista” —, o, por el contrario, a un genuino momento “revolucionario” — caso en el que se deduce entonces la estrategia revolucionaria apropiada —.)

Por otra parte, a cierto número de teóricos contemporáneos les resulta cada vez más claro que tal clasificación de los materiales “empíricos” dentro de ésta o aquella categoría es inadmisibles en gran parte a causa del nivel de abstracción del concepto de modo de producción: ninguna sociedad histórica ha “encarnado” nunca un modo de producción en estado puro (tampoco *El capital* es la descripción de una sociedad histórica, sino más bien la construcción del concepto abstracto de capitalismo). Esto ha conducido a ciertos teóricos contemporáneos, muy en especial a Nicos Poulantzas,¹⁸ a insistir en la distinción entre un “modo de producción” como construcción puramente teórica y una “formación social” que implicaría la descripción de alguna sociedad histórica en cierto momento de su desarrollo. Esta distinción parece inadecuada y hasta desorientadora, en la medida en que estimula el mismo pensamiento empírico que estaba interesada en denunciar, al subsumir un “hecho” particular o un “hecho” empírico bajo tal o cual “abstracción” correspondiente. Pero podemos retener un rasgo del examen que hace Poulantzas de la “formación social”: su sugerencia de que toda formación social o sociedad históricamente existente ha consistido, en realidad, en la superposición y coexistencia estructural de *varios* modos de producción a la vez, que incluye vestigios y supervivencias de viejos modos de producción, ahora relegados a posiciones estructuralmente dependientes dentro del nuevo, así como tendencias anticipatorias que son potencialmente incompatibles con el sistema existente, pero que todavía no han generado un espacio autónomo propio.

Pero si esta sugerencia es válida, entonces los problemas del sistema “sincrónico” y de la tentación tipológica se resuelven, ambos, de un solo golpe. Lo que es sincrónico es el “concepto” del modo de producción; el momento de la coexistencia histórica de varios modos de producción no es sincrónico en ese sentido, sino abierto a la historia de una manera dialéctica. De esa manera se elimina la tentación de clasificar los textos según el modo de producción apropiado, puesto que los textos surgen en un espacio en el que podemos esperar que estén atravesados e intersectados por variados impulsos provenientes a la vez de modos contradictorios de producción cultural.

Pero aún no hemos caracterizado el objeto específico de estudio que es construido por este nuevo y último horizonte. Como hemos mostrado, no puede consistir en el concepto de un modo individual de producción (en la misma medida en que, en nuestro segundo horizonte, el objeto específico de estudio no podía consistir en una clase social particular en aislamiento de las otras). Por eso, sugeriremos que, tomando como fuente la experiencia histórica reciente, este nuevo y último objeto puede ser designado como *revolución cultural*, el momento en que la coexistencia de diversos modos de producción se vuelve visiblemente antagónica, al desplazarse sus contradicciones al centro mismo de la vida política, social e histórica. El experimento incompleto chino con una revolución cultural “proletaria” puede ser invocado en apoyo de la proposición de que la historia precedente ha conocido toda una serie de equivalentes de tales procesos a los que se puede extender legítimamente el término. Así, podemos aprehender la Ilustración occidental como una parte de una revolución cultural propiamente burguesa, en la que los valores y los discursos, los hábitos y el espacio cotidiano del *ancien régime* fueron desmantelados sistemáticamente de manera que en su lugar se pudieran establecer las nuevas concepciones, hábitos, formas de vida y sistemas de valores de una sociedad capitalista de mercado. Este proceso implica claramente un ritmo histórico más amplio que acontecimientos históricos con carácter de punto, como la Revolución Francesa o la Revolución Industrial, e incluye en su *longue durée* fenómenos como los descritos por Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, una obra que ahora, a su vez, puede ser leída como una contribución al estudio de la revolución cultural burguesa, del mismo modo que el corpus de los trabajos sobre el romanticismo es reubicado ahora como el estudio de un momento significativo y ambiguo en la resistencia a esa particular “gran transformación”; al lado de las formas más específicamente “populares” de resistencia cultural (precapitalistas, así como de la clase obrera).

Pero si eso es cierto, entonces debemos ir más adelante y sugerir que todos los precedentes modos de producción han sido acompañados por revoluciones culturales específicas de ellos, de las cuales la “revolución cultural” neolítica, digamos, el triunfo del patriarcado sobre las viejas formas matriarcales o tribales, o la victoria de la “justicia” helénica y la nueva legalidad de la *polis* sobre el sistema de *vendetta*, son solamente las manifestaciones más dramáticas. Así pues, podemos esperar que el concepto de revolución cultural — o, con más precisión, la reconstrucción de los materiales de la historia cultural y literaria en la forma de este nuevo “texto” u objeto de estudio

que es la revolución cultural — proyecte toda una nueva armazón para las humanidades, dentro de la cual se podría colocar sobre una base materialista el estudio de la cultura en el más amplio sentido.

Sin embargo, esta descripción resulta desorientadora en la medida en que sugiere que la “revolución cultural” es un fenómeno limitado a los llamados periodos “de transición”, durante los cuales las formaciones sociales dominadas por un modo de producción sufren una reestructuración radical en el curso de la cual surge una “dominante” diferente. El problema de tales “transiciones” es un punto crucial tradicional de la problemática de los modos de producción planteada por Marx, y tampoco puede decirse que alguna de las soluciones propuestas, desde los propios exámenes fragmentarios de Marx hasta el reciente modelo de Etienne Balibar, sea del todo satisfactoria, puesto que en todas ellas la incompatibilidad entre una descripción “sincrónica” de un sistema dado y una descripción “diacrónica” del paso de un sistema a otro parece reaparecer con no menor intensidad. Pero nuestra propia discusión comenzó con la idea de que una formación social dada coexistía en la coexistencia de varios sistemas sincrónicos o modos de producción, cada uno con su propio esquema dinámico o temporal — una especie de metasin-cronicidad, si se quiere —, mientras que ahora nos hemos desplazado a una descripción de la revolución cultural que ha sido formulada en el lenguaje más diacrónico de la transformación sistémica. Por eso, sugeriré que estas dos descripciones aparentemente incompatibles son simplemente las perspectivas gemelas que nuestro pensamiento (y nuestra presentación o *Darstellung* de ese pensamiento) puede tomar sobre ese mismo vasto objeto histórico. Así como la revolución manifiesta tampoco es un acontecimiento con carácter de punto, pero trae a la superficie las innumerables luchas y formas de polarización de clase cotidianas que estaban actuando en todo el curso de la vida social que la precedió, y que por eso están latentes e implícitas en la experiencia social “prerrevolucionaria” y sólo en esos “momentos de la verdad” son puestas de manifiesto como la estructura profunda de esta última, también los propios momentos manifiestamente “transicionales” de la revolución cultural no son sino el paso a la superficie de un proceso permanente en las sociedades humanas, de una lucha permanente entre los diversos modos de producción coexistentes. Así pues, el momento triunfante en que una nueva dominante sistémica logra predominar no es más que la manifestación diacrónica de una lucha constante por la perpetuación y reproducción de su dominio, una lucha que debe continuar a lo largo de su vida, acompañada en todo momento por el antagonismo sistémico o estructural de aquellos modos de producción más viejos o más nuevos que resisten

a la asimilación o procuran librarse de ella. La tarea del análisis cultural y social así interpretado dentro de este horizonte final será, pues, evidentemente, rescribir sus materiales de manera que esta revolución cultural perpetua pueda ser aprehendida y leída como la estructura constitutiva más profunda y más permanente en que los objetos textuales empíricos llegan a ser inteligibles.

Podemos decir que la revolución cultural así concebida está más allá de la oposición entre sincronía y diacronía, y corresponde aproximadamente a lo que Ernst Bloch llamó la *Ungleichzeitigkeit* (o “desarrollo no sincrónico”) de la vida cultural y social.¹⁹ Tal visión impone un nuevo empleo de los conceptos de periodización, y en particular, de aquel viejo esquema de los estadios “lineales” que aquí ha sido preservado y cancelado a la vez. De los problemas específicos de la periodización nos ocuparemos de una manera más completa posteriormente: basta decir aquí que esas categorías son producidas dentro de una armazón diacrónica o narrativa inicial, pero que sólo llegan a ser empleables cuando esa armazón inicial ha sido anulada, lo que nos permite ahora coordinar o articular categorías de origen diacrónico (los diversos modos de producción) en lo que es ahora un modo sincrónico o metasincrónico.

Pero todavía no hemos especificado la naturaleza del objeto textual que es construido por este tercer horizonte de la revolución cultural y que sería el equivalente, dentro de esta armazón dialécticamente nueva, de los objetos de nuestros dos primeros horizontes — el acto simbólico y el ideograma o la organización dialógica del discurso de clase —. Sugeriré que, dentro de este horizonte final, el texto o artefacto cultural individual (con su apariencia de autonomía que también fue disuelta de maneras específicas y originales dentro de los primeros horizontes) es reestructurado aquí como un campo de fuerza en el que se puede registrar y aprehender la dinámica de los sistemas signícos de varios modos de producción diferentes. Esta dinámica — el “texto recién constituido de nuestro tercer horizonte — viene a ser lo que podemos llamar *la ideología de la forma*, esto es, la contradicción determinada de los mensajes específicos emitidos por los variados sistemas signícos que coexisten en un proceso artístico dado, así como en su formación social general.

Lo que ahora debemos subrayar es que, en este nivel, la “forma” es aprehendida como contenido. El estudio de la ideología de la forma se basa, sin duda, en un análisis técnico y formalista en el sentido más estricto, aunque, a diferencia de muchos análisis formales tradicionales, procura revelar la presencia activa, dentro del texto, de cierto número de procesos formales

discontinuos y heterogéneos. Pero, en el nivel del análisis de que aquí se trata, ha ocurrido una inversión dialéctica en la cual se ha hecho posible aprehender tales procesos formales como contenido sedimentado por derecho propio, como portadores de mensajes ideológicos propios, diferentes del contenido ostensible o manifiesto de las obras; en otras palabras, se ha hecho posible mostrar tales operaciones formales más bien desde el punto de vista de lo que Louis Hjelmslev llamaría el “contenido de la forma”, que desde el punto de vista de la “expresión de la forma”, que es generalmente el objeto de los diferentes acercamientos más estrictamente formalizantes. En el área del género literario podemos hallar la demostración más simple y más accesible de esta inversión. De hecho, un próximo capítulo modelará el proceso por el cual la especificación y la descripción genéricas, en un texto histórico dado, pueden ser transformadas en la detección de una multitud de distintos mensajes genéricos — algunos de ellos supervivencias objetificadas de modos de producción cultural más viejos, algunos anticipatorios, pero todos participantes en la proyección conjunta de una coyuntura formal a través de la cual podemos detectar y articular alegóricamente la “coyuntura” de los modos de producción coexistentes en un momento histórico dado.

Entretanto, que lo que hemos llamado la ideología de la forma no es una retirada de las cuestiones sociales e históricas hacia las cuestiones más estrictamente formales, nos lo puede sugerir la relevancia de esta perspectiva final para intereses más abiertamente políticos y teóricos; podemos tomar la muy debatida relación del marxismo con el feminismo como una ilustración particularmente reveladora. La idea antes delineada de modos de producción superpuestos tiene, en realidad, la ventaja de permitirnos desactivar el falso problema de la prioridad de lo económico sobre lo sexual, o de la opresión sexual sobre la opresión de clase social. En nuestra presente perspectiva resulta claro que el sexismo y lo patriarcal han de ser aprehendidos como la sedimentación y la virulenta supervivencia de formas de alienación específicas del más viejo modo de producción de la historia humana, con su división del trabajo entre los hombres y las mujeres, y su división del poder entre los jóvenes y los ancianos. El análisis de la ideología de la forma, correctamente llevado a cabo, debería revelar la persistencia formal de tales estructuras de alienación arcaicas — y los sistemas signícos específicos de ellas — debajo de la capa de todos los tipos de alienación más recientes e históricamente originales — como la dominación política y la reificación — que han devenido las dominantes de la más compleja de todas las revoluciones culturales, el capitalismo tardío, en el cual todos los anteriores modos

de producción coexisten estructuralmente de una manera o de otra. Por eso, la afirmación del feminismo radical en el sentido de que anular el patriarcado es el más *radical* acto político — en la medida en que incluye y subsume demandas más parciales, como la liberación de la forma de mercancía — perfectamente compatible con una armazón marxista ampliada, para la cual la transformación de nuestro propio modo dominante de producción debe ser acompañada y completada por una reestructuración igualmente radical de todos los modos de producción más arcaicos con que él coexiste estructuralmente.

Con este horizonte final, salimos, pues, a un espacio en el que la Historia misma deviene el fundamento último, así como el límite intrascendible de nuestra comprensión en general y de nuestras interpretaciones textuales en particular. Desde luego, éste es también el momento en que todo el problema de las prioridades interpretativas regresa con gran fuerza, y en el que los practicantes de códigos interpretativos alternos o rivales — lejos de haber sido persuadidos de que la Historia es un código interpretativo que incluye y trasciende todos los otros — proclamarán de nuevo que la “Historia” es simplemente un código más entre otros, sin ningún status particularmente privilegiado. Esto se efectúa de manera más sucinta cuando los críticos de la interpretación marxista, haciendo suya la propia terminología tradicional de ésta, sugieren que la operación interpretativa de Marx implica una tematización y reificación de la “Historia” que no es muy diferente del proceso por el cual los otros códigos interpretativos producen sus propias formas de clausura temática y se ofrecen como métodos absolutos.

Por ahora debería quedar claro que nada se podría ganar oponiéndose a un tema reificado — la Historia — mediante otro — el Lenguaje — en un debate polémico en cuanto a la prioridad última de uno sobre el otro. Las formas influyentes que ha tomado este debate en años recientes — como en el intento de Jürgen Habermas de subsumir el modelo “marxista” de la producción bajo un modelo más omniabarcante de la “comunicación” o la intersubjetividad,²⁰ o en la aseveración de Umberto Eco de que lo Simbólico en general tiene prioridad sobre los sistemas tecnológicos y productivos que lo Simbólico debe organizar como signos antes de que pueda echar mano de ellos como *instrumentos* —²¹ están basadas en la concepción errónea de que la categoría marxista de “modo de producción” es una forma de determinismo tecnológico o “produccionista”.

Por eso, parecería más útil que nos preguntáramos, en conclusión, de qué modo podemos concebir la Historia como base y como causa ausente de manera que resista a esa tematización o reificación, a esa retrotransformación

en un código facultativo entre otros. Podemos sugerir indirectamente esa posibilidad dirigiendo la atención a lo que los aristotélicos llamarían la satisfacción genérica específica de la forma de los grandes monumentos de la historiografía, o lo que los semióticos podrían llamar el “efecto de historia” de tales textos narrativos. Cualquiera que sea la materia prima sobre la que la forma historiográfica trabaje (y aquí sólo tocaremos ese tipo sumamente extendido de material que es la pura cronología de hechos tal como la produce la enseñanza mecánica del manual de historia), la “emoción” de la gran forma historiográfica siempre puede ser vista, pues, como la reestructuración radical de ese material inerte, en este caso: la poderosa reorganización de datos cronológicos y “lineales” de otro modo inertes en la forma de Necesidad: por qué lo que ocurrió (al principio recibido como hecho “empírico”) tenía que ocurrir en el modo en que ocurrió. Así pues, desde esta perspectiva, la causalidad es sólo uno de los tropos posibles mediante los cuales se puede llevar a cabo esa reestructuración formal, aunque ella ha sido, obviamente, un tropo privilegiado e históricamente importante. Entretanto, si se objetara que el marxismo es más bien un paradigma “cómico” o “romancesco”, un paradigma que ve la historia en la perspectiva de salvación de cierta liberación final, debemos señalar que las más poderosas realizaciones de una historiografía marxista — desde las propias narraciones de Marx sobre la revolución de 1848, pasando por los ricos y variados estudios canónicos de la dinámica de la Revolución de 1789, hasta el estudio de Charles Bettelheim sobre la experiencia revolucionaria soviética — siguen siendo visiones de la Necesidad histórica en el sentido antes mencionado. Pero la Necesidad es representada aquí en la forma de la lógica inexorable involucrada en el determinado fracaso de todas las revoluciones que han tenido lugar en la historia humana: la presuposición fundamental de Marx — de que la revolución socialista sólo puede ser un proceso total y universal (y que esto, a su vez, presupone la consumación de la “revolución” capitalista y del proceso de conversión en mercancía en una escala global) — es la perspectiva en que el fracaso o el bloqueo, la reversión contradictoria o la inversión funcional de tal o cual proceso revolucionario local son aprehendidos como “inevitables” y como la acción de límites objetivos.

La Historia es, pues, la experiencia de la Necesidad, y sólo ésta puede prevenir su tematización o reificación como un mero objeto de representación o como un código maestro entre muchos otros. La Necesidad no es, en ese sentido, un tipo de contenido, sino más bien la *forma* inexorable de los acontecimientos; por eso, es una categoría narrativa en el sentido ampliado de un inconsciente político propiamente narrativo que hemos argu-

mentado aquí, una retextualización de la Historia que no propone a esta última como una nueva representación o "visión", como un nuevo contenido, sino como los efectos formales de lo que Althusser, siguiendo a Spinoza, llama una "causa ausente". Concebida en este sentido, la Historia es lo que hierre, es lo que se niega al deseo y le establece límites inexorables tanto a la praxis individual como a la colectiva, que sus "astucias" convierten en inversiones espantosas e irónicas de la intención manifiesta de las mismas. Pero esta Historia sólo puede ser aprehendida a través de sus efectos, y nunca directamente como una fuerza reificada. Éste es, en realidad, el sentido último en que la Historia como fundamento y horizonte intrascendible no necesita ninguna justificación teórica particular; podemos estar seguros de que sus necesidades alienantes no nos olvidarán, por más que prefiriéramos ignorarlas.

Traducción del inglés, Desiderio Navarro.

NOTAS

1 En Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (trad. G. Barden y J. Cuming, Nueva York, Seabury, 1975, pp. 216-220, 267-274), se puede hallar una útil discusión del concepto fenomenológico de "horizonte". En el curso de mi subsiguiente examen quedará claro que una concepción marxista de nuestra relación con el pasado requiere un sentido de nuestra diferencia radical respecto de culturas anteriores que no es tomada en consideración adecuadamente en la influyente noción de *Horizontverschmelzung* (fusión de horizontes), de Gadamer. Tal vez éste es también el momento de agregar que, desde la perspectiva del marxismo como un "historicismo absoluto", la rígida antítesis propuesta por E.D. Hirsch Jr. entre el "relativismo" historicista de Gadamer y la propia concepción de Hirsch de una validez interpretativa más absoluta ya no parecerá particularmente inconciliable. La distinción de Hirsch entre Sinn y Bedeutung, entre el análisis científico del "significado" intrínseco de un texto y lo que él se complace en llamar nuestra evaluación "ética" de su "significancia" para nosotros (véase, por ejemplo, *The Aims of Interpretation*, Chicago, University of Chicago Press, 1976), corresponde a la tradicional distinción marxista entre ciencia e ideología, especialmente como la han re teorizado los althusserianos. Es, seguramente, una útil distin-

ción de trabajo, aunque, a la luz de las revisiones actuales de la idea de ciencia, probablemente no deberíamos hacer para ella reclamaciones teóricas más amplias que esta reclamación operativa.

2 Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, trad. de C. Jakobson y B.G. Schoepf (Nueva York, Basic, 1963), pp. 206-231. La posterior *Mythologiques*, en cuatro volúmenes, invierte la perspectiva de este análisis: donde el ensayo anterior se concentraba en la *parole* o enunciado mítico individual, la serie posterior modela el sistema entero o *langue* en términos del cual están relacionados entre sí los diversos mitos individuales. Por eso, *Mythologiques* debería ser utilizada más bien como un sugerente material sobre la diferencia histórica entre el modo de producción narrativo de las sociedades primitivas y el de nuestra propia sociedad; en este sentido, la obra posterior hallaría su puesto en el horizonte tercero y último de la interpretación.

3 Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, trad. de John Russell (Nueva York, Atheneum, 1971), p. 176.

4 *Ibid.*, pp. 179-180.

5 Kenneth Burke, *The Philosophy of Literary Form* (Berkeley, University of California Press, 1973), pp. 5-6; y véase también mi "Symbolic Inference; or, Kenneth Burke and Ideological Analysis", *Critical Inquiry*, número 4 (primavera, 1978), pp. 507-523.

6 Véase el capítulo 3, nota 13, y en este mismo capítulo, pp. 46-49. [N. del T.: esas páginas no pertenecen a la unidad del capítulo aquí traducida.]

7 *Marxism and Form*, pp. 376-382; y en este mismo libro, pp. 288-291. El más autorizado planteamiento marxista contemporáneo de esta visión de la clase social ha de ser hallado en E.P. Thompson, *The Making of the English Working Classes* (Nueva York, Vintage, 1966), pp. 9-11. En *The Poverty of Theory*, Thompson ha sostenido que su visión de las clases es incompatible con el marxismo "estructural", para el cual las clases no son "sujetos", sino más bien "posiciones" dentro de la totalidad social (con respecto a la posición althusseriana, véase a Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*).

8 Mijail Bajtín, *Problems of Dostoyevsky's Poetics*, trad. de R.W. Rotsel (Ann Arbor, Addis, 1973), pp. 153-169. Véase también el importante libro de Bajtín sobre lingüística, escrito bajo el nombre de V.N. Volóshinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, trad. de L. Matejka e I.R. Titunik (Nueva York, Seminar Press, 1973), pp. 83-98; y la recopilación póstuma de Bajtín, *Esthétique et théorie du roman*, trad. de Daria Oliver (París, Gallimard, 1978), especialmente pp. 152-182.

9 Véase Christopher Hill, *The World Turned Upside Down* (Londres, Temple Smith, 1972).

10 Ernst Bloch, "Zerstörung, Rettung des Mythos durch Licht", en *Verfremdungen*, I (Frankfurt, Suhrkamp, 1963), pp. 152-162.

11 Eugene Genovese, *Roll Jordan Roll* (Nueva York, Vintage, 1976), pp. 161-284.

12 Los textos "clásicos" sobre los modos de producción, además de *Ancient Society* (1877) de Lewis Henry Morgan, son: Karl Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*, una sección de los *Grundrisse* (1857-58) publicada separadamente por Eric Hobsbawm (Nueva York, International, 1965), y Friedrich Engels, *The Family, Private Property, and the State* (1884). Entre las importantes contribuciones recientes al "debate" sobre el modo de producción están: la contribución de Etienne Balibar al volumen colectivo de Althusser, *Reading Capital*; Emmanuel Terray, *Marxism and "Primitive" Societies*, trad. de M. Klopper (Nueva York, Monthly Review, 1972); Maurice Godelier, *Horizon: trajets marxistes en anthropologie* (París, Maspero, 1973); J. Chesneaux, ed., *Sur le "mode de production asiatique"* (París, Editions Sociales, 1969); y Barry Hindess y Paul Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1975).

13 "El puritano quería trabajar en una profesión; nosotros somos forzados a ello. Porque cuando el ascetismo fue llevado de las celdas monásticas a la vida cotidiana y comenzó a dominar la moralidad mundana, desempeñó su papel en la construcción del tremendo cosmos del orden económico moderno. Este orden está atado ahora a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánica que hoy día determina con fuerza irresistible las vidas de todos los individuos que nacen dentro de este mecanismo, no sólo de aquellos directamente ocupados en la adquisición económica. Quizás ella los determinará así hasta que arda la última tonelada de carbón fósil. En la opinión de Baxter, el deseo de los bienes externos sólo debería descansar en los hombros del santo 'como una capa ligera, que puede ser arrojada a un lado en cualquier momento'. Pero el destino decretó que la capa se convirtiera en una jaula de hierro." *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. de T. Parsons (Nueva York, Scribners, 1958), p. 181.

14 Michel Foucault, *Surveiller et punir* (París, Gallimard, 1975), pp. 27-28 y en todas partes.

15 Jean Baudrillard, *Le Systeme des objets* (París, Gallimard, 1968); *La Société de consommation* (París, Denöel, 1970); *Pour une économie politique du signe* (París, Gallimard, 1972). La formulación más influyente de la versión norteamericana de esta posición del "fin de la ideología"/sociedad de

consumidores es, desde luego, la de Daniel Bell: véase su *Coming of Post-Industrial Society* (Nueva York, Basic, 1973) y *The Cultural Contradictions of Capitalism* (Nueva York, Basic, 1976).

16 Para una revisión y crítica de la literatura básica, véase Stanley Aronowitz, "Marx, Braverman, and the Logic of Capital", *Insurgent Sociologist*, VIII, núm. 2/3, otoño 1978, pp. 126-146; y véase también Hans-Georg Backhaus, "Zur Dialektik der Wertform", en A. Schmidt, ed., *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie* (Frankfurt, Suhrkamp, 1969), pp. 128-152; y Helmut Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx* (Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1970). Para los capitalógicos, el "núcleo materialista" de Hegel se revela aprehendiendo la realidad concreta u objetiva del Espíritu Absoluto (la Noción en-y-para-sí) como el capital mismo (Reichelt, pp. 77-78). Sin embargo, esto tiende a obligarlos a pasar a la posición post-marxista, que ve la dialéctica como el modo de pensar que es propio exclusivamente del capitalismo (Backhaus, pp. 140-141); en ese caso, desde luego, la dialéctica se volvería innecesaria y anacrónica en una sociedad que haya abolido la forma de mercancía.

17 Los textos básicos sobre "teoría de la desacumulación" son: Martin J. Sklar, "On the Proletarian Revolution and the End of Political-Economic Society". *Radical America*, II, número 3, mayo-junio, 1969, pp. 1-41; Jim O'Connor, "Productive and Unproductive Labor", *Politics and Society*, núm. 5, 1975, pp. 297-336; Fred Block y Larry Hirschhorn, "New Productive Forces and the Contradictions of Contemporary Capitalism", *Theory and Society*, núm. 7, 1979, pp. 363-395; y Stanley Aronowitz, "The End of Political Economy", *Social Text*, núm. 2, 1980, pp. 3-52.

18 Poulantzas, *Political Power and Social Classes*. pp. 13-16.

19 Ernst Bloch, "Nonsynchronism and Dialectics", *New German Critique*, núm. 11, primavera, 1977, pp. 22-38; o *Erbschaft dieser Zeit* (Frankfurt, Suhrkamp, 1973). El uso "no sincrónico" del concepto de modo de producción antes esbozado es, en mi opinión, el único modo de cumplir el bien conocido programa de Marx para el conocimiento dialéctico, según el cual éste ha de "ascender de lo abstracto a lo concreto" (1857, Introducción, *Grundrisse*, p. 101). Marx distinguió allí tres estadios del conocimiento: 1) el registro de lo particular (esto correspondería a algo así como la historia empírica, la recopilación de datos y materiales descriptivos sobre la variedad de las sociedades humanas); 2) la conquista de la abstracción, el nacimiento de una ciencia propiamente "burguesa", o de lo que Hegel llamaba las categorías del entendimiento (este momento, el de la construcción de un concepto estático y puramente clasificatorio de "modos de producción", es lo que Hin-

dess y Hirst criticaron de manera del todo correcta en *Precapitalist Modes of Productions*); 3) la trascendencia de la abstracción por la dialéctica, la “ascensión a lo concreto”, la puesta en movimiento de categorías hasta ahora estáticas y tipologizantes mediante su reinscripción en una situación histórica concreta (en el presente contexto, esto se logra pasando de un empleo clasificatorio de las categorías de los modos de producción a una percepción de su coexistencia dinámica y contradictoria en un momento cultural dado). La propia epistemología de Althusser, incidentalmente — Generalidades, I, II y III (*Pour Marx*, París, Maspero, 1965, pp. 187-190) —, es una glosa sobre ese mismo pasaje fundamental de la Introducción de 1857, pero una glosa que lo único que logra demasiado bien es eliminar el espíritu dialéctico de ese pasaje.

20 Véase Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trad. de J. Shapiro (Boston, Beacon, 1971), especialmente la Primera Parte.

21 Umberto Eco, A. *Theory of Semiotics* (Bloomington, Indiana University Press, 1976), pp. 21-26.