



Una genealogía de la vida y obra de Raymond Williams

David del Pino Díaz; Iván Alvarado Castro

Recibido: 13 de enero de 2022 / Aceptado: 20 de septiembre de 2022

Resumen. Este análisis teórico busca analizar, desde la inmersión en la obra del pensador galés Raymond Williams y el acercamiento, a lo que podemos denominar Estudios Culturales Británicos, una propuesta metodológica y política plausible en virtud de pensar nuestro presente con una mirada y una sensibilidad diferentes, a lo que ampliamente se ha caracterizado como «presentismo» o futuros cancelados. Para ello, retomar la obra de un pensador parcialmente olvidado en las últimas décadas, no solo nos permitirá atisbar posibilidades de pensar futuros diversos, sino que nos obligará a tomar en consideración una caja de herramientas, sugerente, que terminó defendiendo con matices, contradicciones e incorporaciones hasta el final de su vida en 1988.

Palabras clave: Dialéctica del lugar; Larga revolución; Cultura; Socialismo; Futuros perdidos; Esperanza; Hegemonía.

[en] A genealogy of the life and work of Raymond Williams

Abstract. This theoretical analysis seeks to analyze, from the immersion in the work of the Welsh thinker Raymond Williams and the approach, to what we can call British Cultural Studies, a plausible methodological and political proposal by virtue of thinking our present with a different look and sensitivity to what has been widely characterized as «presentism» or cancelled futures. To this end, revisiting the work of a thinker partially forgotten in recent decades, will not only allow us to glimpse possibilities of thinking about a diverse future, but it will also force us to take into consideration a highly suggestive toolbox that he ended up defending with nuances, contradictions, and incorporations until the end of his life in 1988.

Keywords: Dialectic of the place; Long revolution; Culture; Socialism; Lost futures; Hope; Hegemony.

Sumario: 1. Introducción: Raymond Williams en nuestro presente; 2. La biografía de un pensador «ordinario» y luchador; 3. Dialéctica entre el campo y la ciudad: la cultura como algo ordinario; 4. Hacia un replanteamiento de base y superestructura 5. La larga revolución se abre a los muchos socialismos; 6. Conclusiones: una lectura de Raymond Williams para el 2022; 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: del Pino Díaz, D.; Alvarado Castro, I. (2022) “Una genealogía de la vida y obra de Raymond Williams”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 55 (2), 237-254.

1. Introducción: Raymond Williams en nuestro presente

A lo largo del estudio genealógico que proponemos, llevaremos a cabo un análisis exhaustivo en el pensamiento de Raymond Williams a fin de apreciar, cómo a partir de las huellas de su obra, ciertamente inadvertidas en los debates teóricos de las últimas décadas, es posible conformar una propuesta política alternativa ante una encrucijada histórica marcada por la dificultad de imaginar un futuro diferente a la biopolítica neoliberal. Para tal fin, es conveniente enumerar un conjunto de preguntas que consideramos fundamentales:

¿Por qué continúa siendo relevante la figura de Raymond Williams en nuestro presente? ¿En qué sentido puede su obra dar cuenta de las complejidades de una realidad que ha desvinculado toda metabolización crítica de la historia y que poco se parece a la ebullición económica y explosión cultural de los primeros gobiernos laboristas tras el final de la Segunda Guerra Mundial? ¿Cómo esclarecer el retorno de una figura ciertamente olvidada en los debates intelectuales de las últimas décadas¹? ¿En qué medida la búsqueda de una «Larga Revolución» o un camino de esperanza hacia un futuro más democrático a través de la praxis pueden ser útiles hoy? ¿Qué posición tendría Williams acerca del «presentismo» actual²? ¿Sería partícipe Williams de esa lectura melancólica de los tiempos que ha ejecutado magistralmente el desfondamiento o agotamiento de toda relación crítica con el pasado y, por lo tanto, de la imposibilidad de pensar en un mundo diferente?

Estas preguntas nos orientarán hacia el siguiente objetivo; responder de qué manera el pensamiento de Raymond Williams nos ofrece claves interesantes para pensar el momento histórico actual. Para ello es interesante comenzar recordando unas palabras del crítico marxista norteamericano Fredric Jameson, que arroja una luz fulgente de las coordenadas culturales sobre las que recae la recuperación de la obra de Raymond Williams: “Esta aproximación al presente mediante el lenguaje artístico del simulacro, o del pastiche del pasado estereotípico, dota a la realidad actual y al carácter abierto de la historia presente del hechizo y la distancia de un brillante espejismo”³

Desde luego, esto no sería una mala síntesis de las complejidades para volver a pensar a Raymond Williams hoy en día, pues en él encontramos una sociología histórica que nos habla de emergencias, dominaciones y residuos⁴. Esto a su vez nos lleva a la cuestión de la subjetividad, que terminó por imponerse con el ocaso de la gubernamentalidad disciplinaria⁵ desde las décadas de 1960 y 1970. Los convulsos acontecimientos que sufrieron las sociedades en estas décadas evidenciaron las costuras opresivas de los grilletes industriales y el surgimiento de un nuevo movimiento cultural⁶ que, agotado del trabajo en la fábrica, situaba la economía libidinal en la

¹ Entre las obras que han florecido estas últimas décadas sobre Raymond Williams destacar: Eagleton, T. (ed.): *Raymond Williams: Critical Perspectives*, Boston, Polity Press, 1989; Ethridge, J.: *Raymond Williams: Making Connections*, New York, Routledge, 1994; Higgins, J.: *Raymond Williams: Literature, Marxism and Cultural*, New York, Routledge, 1999; Inglis, F.: *Raymond Williams*, New York, Routledge, 1995.

² Traverso, E.: *Melancolía de izquierda. Después de las utopías*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2019, p. 35.

³ Jameson, F.: *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 2020, p. 42.

⁴ Alabarces, P.: “Cultura (s) [de las clases] popular (es), una vez más: la leyenda continúa. Nueve proposiciones en torno a lo popular”, *Cuaderno de antropología y semiótica*, 1(1), 2004, p.4.

⁵ Foucault, M.: “La société disciplinaire en crise”, en M. Foucault, *Dits et Écrits III, 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 532-534.

⁶ Foucault, M.: “Une mobilisation culturelle”, Op. Cit., pp. 329-331

centralidad de sus preocupaciones. De este modo, recuperar el proyecto de la larga revolución de Raymond Williams, corre en paralelo con reconocer, que la opresiva atmósfera cultural que vivimos no fue algo que simplemente se nos impusiera, sino que fue forjada a través de nuestros propios deseos de liberación⁷.

Así pues, el proyecto de este «Nuevo espíritu del capitalismo»⁸ arrojó un conjunto de dificultades que la izquierda, según Wendy Brown⁹, no supo afrontar adecuadamente. En una coyuntura histórica de enormes transformaciones políticas, económicas y culturales, la izquierda se afanó en empuñar un nuevo tipo de resignación nostálgica, que cantaba que todo lo experimentado hasta el momento había sido mejor, a saber, una defensa incólume de las instituciones de lo que Gramsci denominaba *fordismo*¹⁰, y un desprecio desafortunado por las nuevas experiencias culturales que despreciaban el trabajo automático de las fábricas. En el umbral de esta encrucijada histórica, apareció, desde los espacios más subterráneos de la historia, una fuerza biopolítica presta de capturar los deseos de liberación y vincularlos al consumo merced de forjar un nuevo sujeto político: el *homo economicus*¹¹. Este giro de tuerca histórico, no sólo desvinculada la posibilidad, otrora factible, de pensar la radicalidad material de la experiencia de las clases populares, como habían pensado los primeros integrantes de los estudios culturales, sino que la dimensión cultural se confundía con la económica, esto es, que la elástica y resentida experiencia de los «últimos hombres», bajo el horizonte del nihilismo con la muerte de Dios, fue atravesada por la cultura del consumismo¹².

De este modo, la connivencia entre cultura y economía alcanzaba algo mucho más importante que una simple relación temporal, residía en la construcción de un nuevo horizonte existencial¹³ que llega hasta nuestro presente más inmediato. Para la imposición de este horizonte existencial, el auge de los *mass media* y los deseos capturados por la publicidad, no fueron algo baladí, de hecho, ya el propio Raymond Williams¹⁴ dio buena cuenta de ello como explicaremos a continuación. Lo que se perdió en el fragor de estas décadas fue la prometeica ambición de la clase trabajadora de producir una realidad que excediera la ortopédica cultura burguesa¹⁵. Por todo ello, al último Fisher le interesaba regresar a cómo la biopolítica neoliberal se había alzado con la victoria,¹⁶ frente a las expectativas de una torpe izquierda, que contribuyó a la imposición de la estructura de sentimiento del *realismo capitalista*¹⁷.

Asimismo, regresar a los estados crepusculares de la gubernamentalidad disciplinaria es un ejercicio que nos sitúa cerca de la obra de Stuart Hall. Releer

⁷ Fisher, M.: *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*, Buenos Aires, Caja Negra, 2018, p. 53.

⁸ Boltanski, C. & Chiapello, E.: *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.

⁹ Brown, W.: “Resisting Left Melancholy”, *boundary 2*, 26(3), 1999, pp. 19-27.

¹⁰ Gramsci, A.: *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado Moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1980, pp. 179-180.

¹¹ Foucault, M.: *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Gallimard, 2004.

¹² Jameson, F.: *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998*, Buenos Aires, Manantial, 2002, p. 128.

¹³ Anderson, P.: *Los orígenes de la postmodernidad*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 78.

¹⁴ Williams, R.: *Cultura y materialismo*, Buenos Aires, La Marca, 2012, pp. 207-236.

¹⁵ Fisher, M.: *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*, Op. Cit., p. 117.

¹⁶ Fisher, M.: “Comunismo ácido. Introducción inconclusa”, en M. Fisher, *K-Punk Volumen 3. Escritos reunidos e inéditos (Reflexiones, Comunismo ácido y entrevistas)*, Buenos Aires, Caja Negra, 2021.

¹⁷ Fisher, M.: *El Realismo Capitalista ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016.

las apreciaciones sobre los «Nuevos tiempos»¹⁸ de Hall, nos impele a volver a un Raymond Williams, que ya en la década de 1980, y con Margaret Thatcher en el poder, nos advertía de que los «Nuevos tiempos» traían consigo un cierre cultural que arrojaba la experiencia de las clases populares a la inmundicia de un presente continuo sin relación con el pasado y sin posibilidad de pensar un futuro mejor¹⁹. No obstante, Raymond Williams no se detuvo aquí. La impronta del «optimismo de la voluntad» gramsciana le acompañó hasta el último momento de su vida. Si bien Williams se encontraba decepcionado con el telón de fondo forjado por la «revolución conservadora» de Margaret Thatcher²⁰, no permaneció paralizado melancólicamente, como la izquierda a la que tan duramente criticó Stuart Hall²¹, sino que continuó esforzándose por articular un proyecto verdaderamente democrático, el de la «Larga Revolución», que ya en una de sus últimas obras pasó a denominarse «El viaje de la esperanza»²².

De este modo, renovar el interés por la obra de Raymond Williams, no reside únicamente en retomar un programa optimista, frente a la parálisis reinante del *realismo capitalista*, es la búsqueda de una estrategia, inexistente aún, como el propio Williams reclamaba²³ meses antes de su fallecimiento. Ante dicha necesidad nos brindó una «caja de herramientas» en forma de un proyecto alternativo, que situaba la cultura en su declinación más antropológica, como una forma de vida total y ordinaria, es decir, que el programa de transformación, que ya en la década de 1960 había denominado como de larga revolución, sólo era posible desde la transformación molecular y ordinaria de una praxis alternativa.

2. La biografía de un pensador «ordinario» y luchador

Raymond Williams nace en 1921, en el seno de una familia trabajadora en Llanfihangel, un pequeño territorio minero de Gales (Pandy). Sus primeros años de vida al calor de una comunidad rural y trabajadora le permitiría ser capaz de detectar las diferentes modulaciones en las que se declina la cultura²⁴. Con una sensibilidad solo apta para unos pocos privilegiados que terminan de cruzar la frontera del lugar para el que estaban determinados socialmente, Williams observará con extrañeza y distancia las sedimentaciones y los rituales culturales de los «herederos»²⁵, por decirlo con Bourdieu y Passeron. Crecer en una comunidad popular y ser el primero de su familia en estudiar en una universidad como Cambridge, le empujó y acompañó a lo largo de su vida y le ayudó a considerar toda forma cultural como algo ordinario, a no desconsiderar la materialidad de la experiencia de las clases populares y sus ritmos cotidianos de vida²⁶.

¹⁸ Hall, S.: “El significado de los Nuevos tiempos”, en S. Hall, *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Colombia, Universidad Antioquía, 2010, pp. 485-500.

¹⁹ Williams, R.: *Resources of hope: Culture, Democracy, Socialism*, London, Verso, 1989, p. 281.

²⁰ Williams, R. & Eagleton, T.: “The politics of hope. An interview” en T. Eagleton (ed.), *Raymond Williams. Critical perspectives*, Boston, Polity Press, 1989, p. 177.

²¹ Hall, S.: “El significado de los Nuevos tiempos”, Op. Cit., pp. 492-493.

²² Williams, R.: *Hacia el año 2000*, Barcelona, Crítica, 1984, p. 277.

²³ Williams, R. & Eagleton, T.: “The politics of hope. An interview” en T. Eagleton (ed.), *Raymond Williams. Critical perspectives*, Boston, Polity Press, 1989, p. 178.

²⁴ Smith, D.: *Raymond Williams. El retrato de un luchador*, Valencia, PUV, 2011.

²⁵ Bourdieu, P. & Passeron, J. C.: *Les héritiers. Les étudiants et la cultura*, Les Editions de Minuit, Paris, 2016.

²⁶ Williams, R.: “La cultura es algo ordinario”, en R. Williams, *Historia y cultura común*, Madrid, Catarata, 2008,

Así, el propio Raymond Williams, en un intenso y largo interrogatorio,²⁷ que dará como resultado el maravilloso texto *Politics and letters: Interviews with New Left Review* (1979), declaraba su más descarnada falta de preparación y desconocimiento de lo que suponía llegar a uno de los espacios culturales más privilegiados de Reino Unido²⁸. El propio Stuart Hall confesó, que si bien él no había ido a Cambridge, había sentido la misma sensación de «extrañeza» por habitar un espacio para el que de ninguna manera había sido llamado²⁹. En su caso, el detonante de semejante sentimiento no era tanto el haber nacido en el seno de una familia popular, como el de ser negro.

La llegada de Williams a Cambridge bajo este telón de fondo, le generó una irresistible atracción por la subcultura del *Socialist Club*³⁰. Las frecuentes visitas a este centro cultural le condujeron a su enorme interés por las vanguardias artísticas del momento, en especial, por el naturalismo, así como, de ir generando una posición, tanto personal como intelectual, enormemente dialéctica, puesto que al haber traspasado la frontera de clase impuesta por la dominación social pudo con enorme sagacidad e inteligencia mirar atrás, a las comunidades orgánicas de las clases populares sin romantizarlas, aunque en este sentido, se han concitado algunas críticas enormemente sugerentes³¹.

En este sentido, desde su llegada a Cambridge, Williams se interesó por la cultura que podemos denominar «modernista». Los ambientes a los que empieza a asistir el joven Williams se conectaban con un Modernismo radical muy amplio³². Esto le llevó a realizar una incansable lectura de Ibsen³³ y de acercarse a la forma cultural disidente dentro de la burguesía del momento, el naturalismo modernista³⁴. Esta experiencia modernista apuntaló el vínculo dialéctico³⁵ entre las comunidades orgánicas populares de las que Williams había aprendido sus rituales y formas durante sus años de adolescencia y el horizonte cultural de aceleración y progreso que representaban las vanguardias artísticas.³⁶

Derivado de esta tensión dialéctica entre comunidades orgánicas y optimismo por el progreso, Williams se alejó decididamente, tanto de quienes observaban negativamente los cambios tecnológicos³⁷, como de los que argüían a favor de su determinismo. Williams buscó su propia postura al interpretar la cultura como una forma total y ordinaria de vida y, por lo tanto, a no observar los medios de comunicación como «Industria cultural»³⁸.

p. 46.

²⁷ Hall, S.: "Politics and letters", en: *Raymond Williams. Critical perspectives*, Op. Cit., p. 54.

²⁸ Williams, R.: *Politics and letters: Interviews with New Left Review*, London, Verso, 2015, p. 39.

²⁹ Hall, S.: *Politics and letters*, Op. Cit., p. 56.

³⁰ Williams, R.: *Politics and letters: Interviews with New Left Review*, Op. Cit., p. 39.

³¹ Eagleton, T.: *Criticism and ideology. A study in Marxist Literary Theory*, London, Verso, 1976, pp. 21-43; Eríbon, D.: "La cultura popular y la reproducción social", en D. Eríbon, *La sociedad como veredicto. Clases, identidades, trayectorias*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2017, pp. 213-249.

³² Pinkney, T.: "Introducción del compilador: Modernismo y teoría cultural", en R. Williams, *política del modernismo. Contra los nuevos conformismos*, Buenos Aires, Manantial, 1989, p. 24.

³³ Pinkney, T.: "Introducción del compilador: Modernismo y teoría cultural", Op. Cit., p. 25.

³⁴ Williams, R.: *La política del modernismo. Contra los nuevos conformismos*, Buenos Aires, Manantial, 1989, p. 115

³⁵ Pinkney, T.: "Raymond Williams and the two faces of modernism", en *Raymond Williams. Critical perspectives*. Op. Cit., p. 14

³⁶ Berger, J.: *Éxito y fracaso de Picasso*, Madrid, Debate, 1990, p. 85.

³⁷ Williams, R.: *La política del modernismo. Contra los nuevos conformismos*, Op. Cit., pp. 155-156.

³⁸ Horkheimer, M. & Adorno, T. W.: "La industria cultural. Ilustración como engaño de masas" en M. Horkheimer

A pesar de lo alambicado de la fórmula, lo que Williams sostenía cuando aludía a «Los medios de comunicación social»³⁹ era que la producción cultural y, por lo tanto, aquello que recibimos de los medios de comunicación, quedaba atravesado y sometido a los modos y relaciones de producción, es decir, que la batalla por la democratización de la cultura, no es tanto que el arte sea inherentemente negativo, como en la teoría estética de Adorno⁴⁰, sino de preocuparse por quién sea el propietario o los propietarios de los medios y de quién dependen los programas y publicidad que consumimos diariamente en nuestros hogares⁴¹.

Dicho esto, las tendencias artísticas del momento alrededor del conocido *Socialist Club* en Cambridge influyeron enormemente en la formación intelectual del joven Williams. Rápidamente comenzó a interesarse por la producción de las obras vanguardistas a las que contemplaba como una ruptura con el canon institucional ortodoxo del arte hasta el momento⁴². Pese a algunas semejanzas con la obra de Peter Bürger, —como nos advierte Tony Pinkney⁴³—, para quien las vanguardias en sí mismas representan una crítica feroz a la «institución arte»⁴⁴; cuando Bürger se interesa por la gramática de la recepción de las vanguardias⁴⁵, Williams atiende a la producción de estas, lo que ya hemos considerado aludiendo a la «producción cultural» en relación con el «modo» y «distribución» de los productos artísticos, así como, que la base social de las vanguardias, al provenir de la disidencia burguesa, de alguna manera, estaba abocada a ser subsumida por el capitalismo de consumo en lo que Williams denominó «Nuevos conformismos»⁴⁶.

En cualquier caso, la experiencia de sus primeros años en Cambridge, no sólo conformó el esquema dialéctico, que atraviesa toda la obra de Williams, sino que la crítica a la producción que se hallaba detrás de las vanguardias artísticas del momento, le granjeó la certidumbre de que los medios de comunicación y los recursos artísticos o culturales debían ser concebidos como medios de producción y, de este modo, debían ser apropiados por el proletariado, algo que comparten autores más recientes como Augusto Boal⁴⁷.

3. Dialéctica entre el campo y la ciudad: la cultura como algo ordinario

¿Cómo influyó esta tensión dialéctica en la producción de un pensador situado entre dos mundos, entre dos culturales, entre el campo y la ciudad? ¿Hacen justicia las críticas que recibió Raymond Williams por sus consideraciones sobre la comunidad orgánica? ¿La altura de semejante relación de distancia entre el lugar de llegada y el espacio de partida no condujo a Williams a romantizar las formas culturales de las que había sido partícipe en sus primeros años de vida? ¿Si la cultura, insiste

& T. W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2018, pp. 161-205.

³⁹ Williams, R.: *Communications*, London, Chatto & Windus, 1966.

⁴⁰ Adorno, T. W.: *Teoría estética*, Madrid, Taurus, 1980, p. 296; Adorno, T. W.: *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal, 2005, p. 476.

⁴¹ Williams, R.: *Cultura y materialismo*, Op. Cit., p. 235; Williams, R.: *Communications*, Op. Cit., pp. 32-33.

⁴² Williams, R.: *La política del modernismo. Contra los nuevos conformismos*, Op. Cit., pp. 106-107.

⁴³ Pinkney, T.: “Introducción del compilador: Modernismo y teoría cultural”, Op. Cit., p. 36.

⁴⁴ Bürger, P.: *Teoría de la vanguardia*, Barcelona: Península, 1987, p. 62.

⁴⁵ Bürger, P.: *Teoría de la vanguardia*, Op. Cit., pp. 102-103.

⁴⁶ Williams, R.: *La política del modernismo. Contra los nuevos conformismos*, Op. Cit., p. 163.

⁴⁷ Boal, A.: *Teatro del oprimido*, Barcelona, Alba Editorial, 2013.

Williams, supone un conjunto de significados comunes, no está perdiendo de vista la relación de dominación entre clases sociales? Será esta última pregunta la que marcará la crítica de E.P. Thompson, como mostraremos más adelante.

La llegada de Williams a Cambridge supuso el inicio de una producción dialéctica fastuosa por las vicisitudes de la cultura en diferentes espacios sociales. Desde un comienzo Williams no toleró, a pesar de que todo lo que veía a su alrededor no se lo ponía fácil, el desprecio elitista sobre las sensibilidades vividas en las comunidades de trabajadores. El hecho de haber sido socializado alrededor de comunidades sujetas a la materialidad de la experiencia era un motivo más que suficiente para aceptar la cultura, no simplemente situada en los intrincados muros de una selecta minoría, como predicaba uno de sus maestros, Frank Raymond Leavis, sino considerarla un sistema de significación en virtud del cual un orden social se comunica, reproduce, experimenta y se investiga.⁴⁸

Bajo este telón de fondo, Williams publicó una de sus obras más representativas e importantes, *Cultura y Sociedad*, (1958). En ella da cuenta, a través de la crítica a una serie de pensadores, que van desde Burke a Orwell, que la tradición se ha incardinado románticamente en circunscribir la «cultura» con ideas acerca de la perfección humana. Frente a este empeño de reducir la cultura a una minoría selecta, Williams alude, que la cultura de una época no es únicamente minoritaria o ineluctablemente burguesa, sino una forma total de vida y, por lo tanto, integra y amplía a todas las comunidades en un orden social⁴⁹. Esto significa en la obra de Williams, que la cultura como una forma de vida total no alcanza nunca un alto grado de conciencia: “La construcción de una comunidad es siempre una exploración, porque la conciencia no puede preceder a la creación y no hay fórmulas para la experiencia desconocida”⁵⁰. Comprobamos en estas palabras, las semillas de un artículo publicado unos años después en el que tratará de dar pábulo a la falsa dicotomía base/superestructura. De este modo, la cultura en la obra de Williams adquiere un carácter eminentemente práctico y antropológico, con el que evita cierta lectura reduccionista por parte de un marxismo con el que ya desde 1956⁵¹ terminó de romper⁵².

La obra de Williams *Cultura y Sociedad* junto a los libros de Richard Hoggart *La cultura obrera en la sociedad de masas*, y *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, de E. P. Thompson dan el pistoletazo de salida al espacio intelectual denominado «Estudios Culturales»⁵³. El núcleo que tienen en común estas obras es la relevancia y centralidad de la cultura, la conciencia y la experiencia, en un clima hasta el momento determinada por un marxismo economicista⁵⁴. El surgimiento de esta formación, denominada Estudios Culturales, al calor de lo que se dio en llamar «La nueva izquierda», culminaría con el proyecto de la *New Left Review*⁵⁵, marcado por los cambios que el capitalismo introdujo en la sociedad británica después de la Segunda Guerra Mundial. Cambios y transformaciones que estaban alterando

⁴⁸ Williams, R.: *Sociología de la cultura*, Buenos Aires, Paidós, 1994, p. 13.

⁴⁹ Williams, R.: *La cultura es algo ordinario*, Op. Cit., p. 39.

⁵⁰ Williams, R.: *Cultura y Sociedad 1780-1950. De Coleridge a Orwell*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, p. 272.

⁵¹ Williams, R.: *Politics and letters: Interviews with New Left Review*, Op. Cit., pp. 88-89.

⁵² Eagleton, T.: *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 181.

⁵³ Para un estudio de la historia breve de los Estudios Culturales, véase: Mattelart, A. & Neveu, E.: *Introducción a los Estudios Culturales*, México, Paidós, 2004.

⁵⁴ Hall, S.: “Estudios culturales: dos paradigmas”, Op. Cit., p. 30.

⁵⁵ Williams, R.: *Politics and letters: Interviews with New Left Review*, Op. Cit., pp. 361-366.

profundamente la cartografía de las clases populares, introduciéndose dentro de una lógica comercial y consumista⁵⁶.

Ahora bien, estas profundas transformaciones globales, que se hacían hegemónicas en el Reino Unido durante las décadas de 1950 y 1960, no impidió, que Hoggart, Thompson y Williams impulsaran una historia de los de abajo; dar cuenta que, como bien advirtió Benjamin, todo documento de cultura es al mismo tiempo un documento de barbarie⁵⁷ y, por lo tanto, en una coyuntura histórica de expansión del capitalismo en Occidente, había que rescatar dialécticamente la experiencia de los dominados, la historia de sufrimiento y dolor que han de pagar la mayoría de los habitantes de Reino Unido para sostener un proyecto histórico que se consolidaba cada vez con mayor profundidad.

De este modo, se proponían rescatar la radicalidad de la experiencia en el seno de las clases populares⁵⁸, mostrar el sufrimiento escondido bajo los ropajes de la «civilización», de las biografías de quienes en muy pocas ocasiones se habla y se escribe, habida cuenta de que la historia la escriben los ganadores⁵⁹. Esta tensión dialéctica, que recorre la pluma de estos autores, está bien ilustrada cuando Raymond Williams en *El campo y la ciudad* señala elocuentemente la «estructura de sentimiento» de las comunidades rurales dolientes y denigradas a las que no se les prestan atención, mientras se mantiene desde las ciudades industriales posiciones nostálgicas y románticas de las comunidades orgánicas.⁶⁰

Con estructura de sentimiento, Raymond Williams alude a la formación de la experiencia en la que se vive y siente realmente la vida y de lo que depende un tipo de disposición diaria, es decir, de la que se desprende un tipo de sensibilidad determinada que afecta a la forma de encarar cualquier problema particular en la sociedad. Quienes forman parte de una estructura de sentimiento, comparten una unidad de vida y pensamiento que se ha ido sedimentando conflictivamente a lo largo de la historia, con derrotas y victorias, y de las que está muy presente en las formaciones sobre las que han recaído esos surcos históricos, las familias, la cultura, la economía, es decir, de las que depende un tipo de producción cultural u otra. Por eso Williams presta atención a la estructura de sentimiento, sujeta a la producción cultural en el capitalismo consumista, intentando generar por su parte una idea de comunidad desde la solidaridad.⁶¹

La estructura de sentimiento no es única en un todo social, en una sociedad como un todo pueden convivir diversas de ellas al mismo tiempo. En palabras del propio autor “algo tan sólido como sugiere el término estructura pero que actúa en las partes más delicadas e íntimas de nuestra actividad”⁶², con esto, Williams está abriendo el campo a la conformación del sujeto dentro de las estructuras en plural, es la apertura a

⁵⁶ Hall, S.: *Estudios culturales 1983. Una historia teórica*, Buenos Aires, Paidós, 2017, p. 29; Hall, S.: “The culture Gap”, *Marxism Today*, 25, 1984, pp. 18-22.

⁵⁷ Benjamin, W.: “Tesis sobre el concepto de historia”, en W. Benjamin, *Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 2018, pp. 307-318.

⁵⁸ Para un análisis de la relevancia de la «experiencia» en la obra de E. P. Thompson, así como de sus límites y problemas teóricos y prácticos véase: Anderson, P.: *Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson*, Madrid, Siglo XXI, 1985.

⁵⁹ Benjamin, W.: “Tesis sobre el concepto de historia”, Op. Cit., 315.

⁶⁰ Williams, R.: *El campo y la ciudad*, Op. Cit., p. 317.

⁶¹ Alvarado, I; Parejo, D & Díaz, L.: “The Liberal Community as a Concept in Crisis” *Coils of The Serpent*, (9), 2021, pp. 43-62.

⁶² Williams, R.: *The long revolution*, Singapore, Penguin, 1984, p. 64.

un “horizonte de posibilidades imaginadas”⁶³. Esta relación dialéctica entre diversas estructuras de sentimiento es el núcleo principal de sus novelas conocidas como *The Welsh Trilogy*⁶⁴. Asimismo, David Harvey perspicazmente cita unas palabras de *Border Country*, primera novela de Williams, en la que el personaje Matthew Price, trasunto de su propia persona, al haber conseguido desclasarse y cruzar la frontera entre la comunidad rural en la que había nacido, y la llegada a la Universidad que le brindará la oportunidad de consolidarse como un prestigioso científico, está en situación de asignar el elemento cardinal que permite la tensión dialéctica que recorre la obra de Williams: “No regresar, sino el sentimiento de finalizar el exilio. Porque la distancia queda medida y eso es lo que importa. Midiendo la distancia llegamos a casa”⁶⁵.

Esta dualidad de la que habla Harvey nace de la posición conflictiva de Williams entre el campo y la ciudad o entre la cultura de salones de té y la cultura de las comunidades populares, que comparte con otro integrante de los Estudios Culturales, con Richard Hoggart, el cual también ostenta una visión dialéctica de estar dentro y fuera de la cultura popular⁶⁶.

A este respecto, un elemento crucial, tanto para la formación de los Estudios Culturales en su sentido más amplio, como para la formación personal de estos pensadores, en especial, para la figura de Raymond Williams, fue el haber impartido clases como profesor de adultos⁶⁷. El conocer de primera mano a personas que, después de ostentosas jornadas laborales, leían y querían discutir aquello que estudiaban, le parapetó a una posición privilegiada en virtud de dejar de lado el programa de literatura inglesa propuesto por Leavis para una selecta minoría de ciudadanos, y de dimensionar aquello, que hasta el momento, era observado por separado: el arte y la sociedad.

Diseñó para ello una metodología de análisis donde los elementos culturales y los estructurales se nutren hasta formar “procesos de desarrollo históricos”⁶⁸ que terminan conformando al sujeto dentro de la historia. Este elemento de análisis responde a una introducción, desde una perspectiva antropológica, del concepto de cultura como eje central en su obra, una concepción del prisma cultural como eminentemente dinámico, rompiendo con la metáfora estática del edificio, propuesta por Althusser⁶⁹.

4. Hacia un replanteamiento de base y superestructura

El análisis histórico que lleva a cabo Raymond Williams concluye con la irresistible crítica a la usual práctica de distinguir entre modo de producción material y medio de producción cultural. Williams entiende que no existe tal división. Toda práctica «material» contiene en su misma esencia elementos culturales que le permiten

⁶³ Williams, R.: *El campo y la ciudad*, Op. Cit., p. 18.

⁶⁴ Williams, R.: *Politics and letters: Interviews with New Left Review*, Op. Cit., pp. 271-302.

⁶⁵ Harvey, D.: *Justicia, naturaleza y la geografía de la diferencia*, Madrid, Traficantes de sueños, 2018, p. 54.

⁶⁶ Hoggart, R.: *La cultura obrera en la sociedad de masas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, p. 44.

⁶⁷ Williams, R.: *Politics and letters: Interviews with New Left Review*, Op. Cit., pp. 78-83; Williams, R.: *La política del modernismo. Contra los nuevos conformismos*, Op. Cit., 190.

⁶⁸ Williams, R.: *The long revolution*, Op. cit., p. 319.

⁶⁹ Althusser, L.: *Sobre la reproducción*, Madrid, Akal, 2015.

desarrollarse de la manera que lo hace, puesto que para que esta práctica se desarrolle adecuadamente, se requieren instituciones y técnicas culturales que son las que están sobre la base de esta. Por lo tanto, no existe una división como la mencionada, pese a lo arraigado que pudiera estar: “En efecto, una posición ideológica usual señala esta última área como «material», en contraste con lo «cultural» o, en términos más corrientes, lo «artístico» o lo «espiritual»⁷⁰.

Para Williams, seguir manteniendo esta división es inviable. Si Williams fue muy crítico con el materialismo vulgar por continuar manteniendo esta división, también lo fue con los voluntaristas que afirmaban la independencia de lo «espiritual», puesto que no eran capaces de atender que toda expresión artística depende de una sólida base estructural e institucional. En este sentido, el estudio de las prácticas culturales, como una forma de vida, queda estrechamente vinculado con las prácticas de producción material, con la hegemonía de las fuerzas productivas de la sociedad. ¿Qué son entonces las fuerzas productivas para Williams? A partir de su lectura de Marx, Williams lo deja bien claro: “Son todos y cada uno de los medios de la producción y reproducción de la vida real”⁷¹. El problema de muchos marxistas observa Williams, es haber sido presas de la hipertrofia idealista de esta estructura conceptual, como si en sí misma condujera a una suerte de redención.

Desde este punto de vista teórico se entiende su feroz crítica a la «cultura de masas», no como producción cultural que borra las huellas de una inherente negatividad del arte, sino porque su sistema de flujos [programación y publicidad]⁷² estaba determinado por la posición institucional dominante de unos propietarios, cuyo objetivo era ahogar las diversas temporalidades en la cultura, e imponer una homogeneización que les permitiera obtener mayores tasas de ingresos sin apoyar la ampliación de la participación ciudadana o una democratización más loable para las clases populares.⁷³

Este proceso de larga revolución conlleva la conformación de una coyuntura más democrática, participativa, ilustrada y educada. Un nuevo espacio histórico en que la naturaleza creativa de los seres humanos, en una lectura muy sugerente del Marx de los *Manuscritos*, se garantiza con unas instituciones socialistas. Este proyecto debía ser capaz de soliviantar la contradicción entre las fuerzas de producción que libera el capitalismo, lo que demuestra que la visión dialéctica de Williams le impedía, a pesar de sus tanteos con las comunidades orgánicas, volver acriticamente atrás, y la naturaleza comunicativa de los seres humanos, entendiendo la misma como práctica cultural ordinaria que se reproduce en la propia praxis. Este es el nivel de la larga revolución de Williams basado en una transformación molecular y ordinaria que debía partir desde las comunidades mediante la praxis.⁷⁴ No obstante, para la realización de esta revolución, Williams ya enfrentaba el problema de la incorporación subjetiva del proletariado dentro del sistema capitalista, algo que no le impele a una vuelta nostálgica hacia un pasado de «economía moral»⁷⁵.

⁷⁰ Williams, R.: *Sociología de la cultura*, Op. Cit., p. 81.

⁷¹ Williams, R.: *Marxismo y literatura*, Op. Cit., p. 110.

⁷² Williams, R.: *Television, technology and cultural form*, Op. Cit., pp. 78-118.

⁷³ Williams, R.: *Sociología de la cultura*, Op. Cit., p. 213.

⁷⁴ Alvarado, I; Parejo, D & Díaz, L.: “The Liberal Community as a Concept in Crisis”, *Coils Of The Serpent* (9), 2021. Pp. 43-62; Crehan, K.: *Gramsci, cultura y antropología*, Barcelona, Bellaterra, 2004, p. 187.

⁷⁵ Williams, R.: *La cultura es algo ordinario*, Op. Cit., p. 49.

Estos planteamientos le valieron a Williams duras críticas a su obra *La larga revolución* por parte de E.P. Thompson⁷⁶, críticas por otro lado reconocidas por el propio Williams⁷⁷. Estas se centraban sobre todo en la invisibilización de la lucha de clases y en su falta de objetivación. Williams había traicionado a la tradición marxista al invisibilizar el sufrimiento y la lucha de clases⁷⁸, algo que si bien es cierto desde el punto de vista formal, no es del todo adecuado. Consideramos que Thompson está analizando la obra de Williams sin entender que es la otra cara de la moneda. No hay una pretensión en Williams de mostrar los procesos desde la subalternidad sino hacerlo desde el punto de vista de la hegemonía, de cómo esta ha conseguido generar una revolución a largo plazo, transformando no sólo el modelo productivo, sino los elementos culturales a su alcance: prensa, escuela, etc.,

Para Thompson, pasar de la cultura del conflicto a la cultura como modo de vida⁷⁹ es, en cierta manera, una traición, sin embargo, este modo de analizar la obra de Williams adolece de la riqueza que da, para un autor marxista, analizar las estructuras de poder como una revolución. El propio Williams reconoce que este proceso de larga revolución ha sido generado por medio de un proceso industrializador a costa del sufrimiento de la clase trabajadora⁸⁰. Por otro lado, posiblemente gracias a estas críticas, Williams siguió siempre la senda de la tradición marxista como se puede ver en el texto de Williams *The Future or Marxism*.

Siguiendo estas líneas, las metas de la larga revolución debían ser pensadas desde otras modulaciones, por lo que posteriormente Williams incorporará la energía de los nuevos movimientos sociales como el feminismo o el ecologismo surgidos en las décadas de 1960 y 1970 en lo que se conoció como «hacia muchos socialismos»⁸¹.

Bajo estas coordenadas teóricas, Williams continuó tejiendo su programa cultural hasta alcanzar la conceptualización de lo que se conoce como «materialismo cultural» y sus críticas a la noción marxista de base y superestructura. Romper con la idea de superestructura en Williams, llegando a negarla como rescata Sarlo⁸², suponía revalorizar unas prácticas culturales, que ya en sí mismas dependían del dinamismo de las instituciones y los modos de producción material del momento. La producción cultural y, por lo tanto, las prácticas culturales, se organizan en correspondencia con las fuerzas productivas de la sociedad que no son nunca estáticas o uniformes.⁸³

De esta manera, la idea expuesta de cultura como un modo de vida total solo puede ser vista ya a la luz de la hegemonía, entendida por Williams como el sistema de prácticas, creencias y valores dominantes que en cualquier sociedad y en cualquier periodo histórico existen. Por lo tanto, este nudo gordiano del sentido conforma ampliamente una significación de vida para la mayor parte de la población. Asimismo, la cultura dominante que ocupa el centro de la hegemonía requiere de procesos de incorporación y asimilación de la diferencia mediante un conjunto de aparatos tanto estatal como de la sociedad civil, tales como los sistemas educativos o los medios de comunicación. La relevancia del proceso cultural de la hegemonía

⁷⁶ Thompson, E.P.: *E. P. Thompson and the Making of the New Left*, New York: Monthly review press.

⁷⁷ Anderson, P.: “El texto perdido. Introducción al futuro del marxismo”, *New Left Review*, 114, 2018, p. 41.

⁷⁸ Thompson, E.P.: *E. P. Thompson and the Making of the New Left*, Op. Cit., p. 200.

⁷⁹ Thompson, E.P.: *E. P. Thompson and the Making of the New Left*, Op. Cit., p. 204.

⁸⁰ Williams, R.: *Culture and politics*, London: Verso, 2021, p. 60.

⁸¹ Williams, R.: *Resources of hope: Culture, Democracy, Socialism*, Op. Cit., p. 295.

⁸² Sarlo, B.: “Prólogo a la edición en español”, en Williams, R., *El campo y la ciudad*, Barcelona, Paidós, 2001.

⁸³ Williams, R.: *Cultura y materialismo*, Op. Cit., p. 54.

en Williams se halla en que su misma existencia se hace natural y desideologizada al ser corporizada.

La impronta de Williams es heredera de la filosofía de la praxis gramsciana. Para un autor que se tomaba muy en serio la objetividad en el conocimiento a partir del materialismo histórico, el proyecto de la filosofía de la praxis se hacía cargo de las prácticas ordinarias y cotidianas del pueblo, aunque desde un prisma más alto y macro que el desarrollado por el propio Williams: “Filosofía de la acción (praxis), pero no de la acción pura, sino precisamente de la acción impura, o sea real en el sentido profano de la palabra”⁸⁴. Este nivel epistemológico que hemos considerado en denominar «macro», piensa las prácticas diarias a través de lo universal. Y esto significa, que lo universal, como categoría histórica, está siempre en movimiento y sujeto a contingencias y transformaciones, erigiéndose en un campo de fuerzas de intereses parciales sobre la síntesis política de una base material y un conjunto de representaciones ideológicas que se han tornado naturales: “El razonamiento se basa en la reciprocidad necesaria entre estructura y superestructura (reciprocidad que es precisamente el proceso dialéctico real)”⁸⁵.

Grosso modo la construcción de la «hegemonía» para Gramsci, pasa ineluctablemente por llevar a cabo desde el propio proyecto de la filosofía de la praxis una transformación total y dialéctica entre estructura y superestructura, que ya no pueden pensarse de manera separada. Comprender la filosofía de la praxis dentro de estos parámetros, implica concebir la unión dialéctica de filosofía y sentido común. Quiere decirse, empero, que la construcción de una nueva hegemonía vinculada a su filosofía de la praxis requería de una reforma intelectual y moral en base a un nuevo «Príncipe Moderno» [El Partido Comunista para Gramsci], proclamador de una novedosa concreción histórica en la relación de las fuerzas productivas de la sociedad, superando la falsa dicotomía base/superestructura, como voluntad colectiva en un sentido completamente diferente al modelo de la democracia burguesa de los estados capitalistas avanzados.⁸⁶

A partir de estas consideraciones, y siempre con una postura más cercana a las prácticas desde abajo, desde la propia cotidianidad y ordinariez, Williams sitúa su proyecto de la larga revolución a partir de una idea de hegemonía, según la cual, el sistema está siempre alerta de las formas alternativas que lo pueden poner en cuestión, sin agotar por ello la posibilidad de articular una propuesta contrahegemónica⁸⁷. En suma, ningún modo de producción histórico, ningún orden social, por más que naturalice sus posiciones ideológicas hasta que prácticamente sean indiscernibles, agota la posibilidad de articular un proyecto alternativo⁸⁸.

Es en este sentido en el que se hace tan necesario regresar a un Raymond Williams, más interesado por el «optimismo de la voluntad» gramsciano, que en afanarse nostálgicamente a proclamar que todos los tiempos pasados fueron mejores. Su proyecto es el de la cotidianidad de unas prácticas que debían ser articuladas alternativamente a una hegemonía burguesa, que estaba ahogando la «experiencia» e imponía expresiones resignadas y cínicas. Tal y como indica acertadamente Terry Eagleton, la lectura que Williams realizó de Gramsci, y que todavía es de gran

⁸⁴ Gramsci, A.: *Cuadernos de la cárcel (II)*, México, Era, 1981, p. 167.

⁸⁵ Gramsci, A.: *Cuadernos de la cárcel (III)*, México, Era, 1984, p. 309.

⁸⁶ Gramsci, A.: *Cuadernos de la cárcel (III)*, Op. Cit., p. 228.

⁸⁷ Williams, R.: *Marxismo y literatura*, Op. Cit., p. 135.

⁸⁸ Williams, R.: *Marxismo y literatura*, Op. Cit., p. 147.

importancia para pensarnos a nosotros mismos, es que un orden social hegemónico debe ser construido, de modo que cada individuo en sus propias prácticas cotidianas pueda gobernarse a sí mismo.⁸⁹

5. La larga revolución se abre a los muchos socialismos

Para concluir este recorrido histórico de la obra de Williams nos queda dirimir las preguntas que nos llevan al contexto histórico post 68. ¿Con qué mirada crítica observó Williams el auge y consolidación de los nuevos movimientos sociales surgidos al calor de Mayo de 1968 y, por lo tanto, con la implosión de la gubernamentalidad industrial? ¿Cómo pudo convivir el proyecto de «La larga revolución» que Williams pensaba en 1960, con la ebullición del feminismo y el ecologismo? ¿No ponían estos nuevos movimientos sociales contra las cuerdas a un proyecto que no se arredra en realizar una epifanía del industrialismo y del que no daba cuentas del dolor y del agravio especial que sufrían la mitad de las integrantes de este largo trayecto de esperanza? ¿Qué profirió Williams en la década de 1980 que nos pueda interesar en el presente? ¿Había que integrar las nuevas esperanzas situadas en el feminismo y el ecologismo en un proyecto revolucionario cada vez más desintegrado con la llegada de Margaret Thatcher al poder?

Williams ya había sido plenamente consciente de la dificultad que implicaba delinear los contornos de una larga revolución cuando la «experiencia» de las comunidades trabajadoras estaba siendo plenamente asumida dentro de los muros del capitalismo de posguerra⁹⁰. La obra de Williams se caracteriza desde finales de 1950 por ser una crónica de los tiempos, –a la par que una interpretación de este–. Es por ello por lo que la llegada de Margaret Thatcher como Primera ministra del Reino Unido desde 1979 y su revolución en base a «la ley y el orden»⁹¹, le condujera a observar que la construcción del socialismo pasaba inexcusablemente por mimetizarse con el ecologismo⁹², más después del informe de 1972 sobre los límites del crecimiento.⁹³

Como bien se encargó de cartografiar Stuart Hall, la llegada de Margaret Thatcher al poder no representaba un logro político coyuntural, sino que era el resultado de una nueva agenda existencial e ideológica. Esto significa un trabajo hegemónico, en el sentido gramsciano del término, por parte del lobby neoliberal británico. El objetivo consistía en transformar la sociedad en su conjunto.⁹⁴

Ante semejante ocaso de la «experiencia» propia de la solidaridad y camaradería que Raymond Williams encontró en el frente de la Segunda Guerra Mundial en la lucha contra el fascismo, la pregunta que tocaba hacerse, según Stuart Hall, tenía que dar cuenta de una disyuntiva basada en rendirse al futuro thatcherista, lo que Williams

⁸⁹ Eagleton, T.: *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 154.

⁹⁰ Williams, R.: *La larga revolución*, Op. Cit., p. 314.

⁹¹ Williams, R.: *Resources of hope: Culture, Democracy, Socialism*, Op. Cit., pp. 120-127.

⁹² Williams, R.: *Resources of hope: Culture, Democracy, Socialism*, Op. Cit., p. 286.

⁹³ Williams, R.: *Hacia el año 2000*, Op. Cit., p. 25.

⁹⁴ Hall, S.: *El largo camino de la renovación. El thatcherismo y la crisis de la izquierda*, Madrid, Lengua de Trapo: 2018, p. 260.

denominó «Plan X»⁹⁵, o construir otra manera de imaginarlo.⁹⁶ La solución ante este bloqueo de futuros debía pasar por la articulación de los muchos socialismos, es decir, la incorporación de las diversas sensibilidades políticas consolidadas en la década de 1980 con una democracia popular.⁹⁷

Williams defendía en este momento una posición dialéctica que abogaba por una defensa del ecologismo, que a su vez, no debía caer en un fútil retorno romántico a un naturalismo pre-capitalista.⁹⁸ Esta mirada ecologista es recogida incluso por John Bellamy Foster en su obra *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. En ella confiesa la importancia que tuvieron Williams y E. P. Thompson en el contexto en el que decidió escribir esta defensa de la relación que mantuvo Marx con la naturaleza desde su tesis doctoral.⁹⁹ A la sazón, en su obra *El campo y la ciudad* ya estaba delineado el terreno para una crítica al modelo de explotación capitalista y situaba las bases de una conciliación fructífera y duradera entre cultura, economía y naturaleza.¹⁰⁰

6. Conclusiones: una lectura de Raymond Williams para el 2022

Estar a la altura de nuestro presente nos obliga a encarar de frente los bloqueos que nos persiguen. Advertía Mark Fisher hace algunos años que esta incapacidad de pensar un mundo otro, un sistema de vida total otrora vivido a través de la «experiencia», está generando irremisiblemente: “montones de ciudades seriadas que descienden a las narcotizadas tinieblas del consumismo, suavizadas por una ola tras otra «reformas» y la doctrina de shock neoliberal, mientras la cultura de masas degenera en el entretenimiento de mínimo denominador común de la comida casera”.¹⁰¹ Un horizonte histórico no muy diferente del descrito por Raymond Williams en su epílogo a *Modern Tragedy* publicado en 1979 en el que advertía de la pérdida de esperanza y la imposibilidad de pensar cualquier futuro aceptable.¹⁰² Este planteamiento se hizo claramente explícito cuando tuvo que esclarecer el estancamiento o punto muerto de un período bloqueado y estático en su obra *Hacia el año 2000*: “El pesimismo sólido de gran parte de la cultura de finales del siglo XX es, en efecto, una pérdida absoluta del futuro”¹⁰³.

Esta vocación por la esperanza es uno de los elementos que hacen a Williams un autor relevante para nuestro momento histórico actual. Williams no quedó paralizado ni retornó a formas nostálgicas del pasado. Continuó bajo el embrujo del «optimismo de la voluntad» gramsciano pese a las tensiones incómodas de una realidad cada vez más plural, compleja y diversa que estaba siendo duramente golpeada y desintegrada por la biopolítica neoliberal de Margaret Thatcher en el Reino Unido.

Fue capaz de adaptar su proyecto de transformación social a los nuevos

⁹⁵ Williams, R.: *Hacia el año 2000*, Op. Cit., p. 279.

⁹⁶ Hall, S.: *El largo camino de la renovación. El thatcherismo y la crisis de la izquierda*, Op. Cit., p. 273.

⁹⁷ Williams, R.: *Resources of hope: Culture, Democracy, Socialism*, Op. Cit., p. 285.

⁹⁸ Williams, R.: *Cultura y materialismo*, Op. Cit., p. 108.

⁹⁹ Foster, J. B.: *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*, Madrid, El Viejo Topo, 2004, 12-13.

¹⁰⁰ Williams, R.: *El campo y la ciudad*, Op. Cit., pp. 375-376.

¹⁰¹ Fisher, M.: *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*, Op. Cit., pp. 117-118.

¹⁰² Williams, R.: *La política del modernismo. Contra los nuevos conformismos*, Op. Cit., p. 127.

¹⁰³ Williams, R.: *Hacia el año 2000*, Op. Cit., p. 12.

imperativos de los tiempos, la larga revolución se sentaba en el vagón de la esperanza hacia el control de la producción. La economía de mercado al servicio de unas élites conscientes de sí mismas¹⁰⁴, impide la proliferación de una etapa histórica democrática, participativa y educada para todos los seres humanos. La recuperación de Raymond Williams en el 2022 resulta crucial para pensar de otra manera, así como de recoger el testigo de un programa alternativo al «Plan X».

Williams no se limitó a teorizar sobre los límites de su presente y las declinaciones del futuro, sino que fue capaz de organizar un programa político compartido, como manifestaron en su *MayDay Manifesto 1968*. En éste defienden la creación de un ideario político que a partir de un programa basado en la praxis cotidiana y ordinaria llegará hasta el control de la producción por parte de los trabajadores y trabajadoras a nivel internacional¹⁰⁵, toda una propuesta contrahegemónica que podría iluminar subjetividades diversas a la política neoliberal.

La obra de Raymond Williams en 2022 marca una senda clara, iniciada por Gramsci, acerca de la necesidad de encontrar una estrategia, inexistente aún, hacia una democratización de la sociedad. Esta sólo es posible si se da un control de la producción y de los medios de comunicación por la mayoría de la sociedad. Es por ello una necesidad retomar una teorización y una praxis serias sobre la obra de Raymond Williams: “Sólo si se comparte la creencia y la convicción tenaz de que existen alternativas prácticas empezará a alterarse el equilibrio de fuerzas y de oportunidades”¹⁰⁶

7. Referencias bibliográficas

- Adorno, T. W.: *Teoría estética*, Madrid, Taurus, 1980.
- Adorno, T. W.: *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. Obra completa, 2*, Madrid, Akal, 2005.
- Alabarces, P.: “Cultura (s) [de las clases] popular (es), una vez más: la leyenda continúa. Nueve proposiciones en torno a lo popular.” *Potlatch. Cuaderno de antropología y semiótica*, 1(I), 2004, pp. 1-11.
- Althusser, L.: *Sobre la reproducción*, Madrid, Akal, 2015.
- Alvarado, I; Parejo, D & Díaz, L.: “The Liberal Community as a Concept in Crisis”, *Coils of The Serpent*, 9, 2021, pp. 43-62.
- Anderson, P.: *Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson*, Madrid, Siglo XXI, 1985.
- Anderson, P.: *Los orígenes de la postmodernidad*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- Anderson, P.: “El texto perdido. Introducción a el futuro del marxismo”, *New Left Review*, 114, 2018.
- Benjamin, W.: “Tesis sobre el concepto de historia”, en W. Benjamin, *Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 2018, pp. 307-318.
- Berger, J.: *Éxito y fracaso de Picasso*, Madrid, Debate, 1990.
- Boal, A.: *Teatro del oprimido*, Barcelona, Alba Editorial, 2013.
- Boltanski, C. & Chiapello, E.: *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.

¹⁰⁴ Williams, R.: *Hacia el año 2000*, Op. Cit., p. 284.

¹⁰⁵ VV.AA.: *MayDay Manifesto 1968*, London, Verso, 2018.

¹⁰⁶ Williams, R.: *Hacia el año 2000*, Op. Cit., p. 307.

- Bourdieu, P. & Passeron, J. C.: *Les héritiers. Les étudiants et la cultura*, Les Editions de Minuit, Paris, 2016.
- Brown, W.: “Resisting Left Melancholy”, *boundary 2*, 26(3), 1999, pp. 19-27.
- Bürger, P.: *Teoría de la vanguardia*, Barcelona, Península, 1987.
- Crehan, K.: *Gramsci, cultura y antropología*, Barcelona, Bellaterra, 2004.
- Eagleton, T.: *Criticism and ideology. A study in Marxist Literary Theory*, London, Verso, 1976.
- Eagleton, T. (ed.): *Raymond Williams: Critical Perspectives*, Boston, Polity Press, 1989.
- Eagleton, T.: “Introduction”, en T. Eagleton (ed.), *Raymond Williams. Critical perspectives*. Boston, Polity Press, 1989, pp. 1-11.
- Eagleton, T.: *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Eagleton, T.: *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Eribon, D.: “La cultura popular y la reproducción social”, En D. Eribon, *La sociedad como veredicto. Clases, identidades, trayectorias*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2017, pp. 213-249.
- Ethridge, J.: *Raymond Williams: Making Connections*, New York, Routledge, 1994.
- Fisher, M.: *El Realismo Capitalista ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016.
- Fisher, M.: *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*, Buenos Aires, Caja Negra, 2018.
- Fisher, M.: “Comunismo ácido. Introducción inconclusa”, en M. Fisher, *K-Punk Volumen 3. Escritos reunidos e inéditos (Reflexiones, Comunismo ácido y entrevistas)*. Buenos Aires, Caja Negra, 2021, pp. 123-154.
- Foster, J. B.: *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*, Madrid, El Viejo Topo, 2004.
- Foucault, M.: “Une mobilisation culturelle”, en M. Foucault, *Dits et Écrits III, 1976-1979*, París, Gallimard, 1994, pp. 329-331.
- Foucault, M.: “La société disciplinaire en crise”, en M. Foucault, *Dits et Écrits III, 1976-1979*, París, Gallimard, 1994, pp. 532-534.
- Foucault, M.: *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, París, Gallimard, 2004.
- Gramsci, A.: *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado Moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1980.
- Gramsci, A.: *Cuadernos de la cárcel (II)*, México, Era, 1981.
- Gramsci, A.: *Cuadernos de la cárcel (III)*, México, Era, 1984.
- Hall, S.: “The Culture Gap”, *Marxism Today*, 25, 1984, pp. 18-22.
- Hall, S.: “Politics and letters”, in T. Eagleton (ed.), *Raymond Williams. Critical perspectives*, Boston, Polity Press, 1989, pp. 54-66.
- Hall, S.: “Estudios culturales: dos paradigmas”, en S. Hall, *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Colombia, Universidad Antioquía, 2010, pp. 29-50.
- Hall, S.: “El significado de los Nuevos tiempos”, en S. Hall, *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Colombia: Universidad Antioquía, 2010, pp. 485-500.
- Hall, S.: *Estudios culturales 1983. Una historia teórica*, Buenos Aires, Paidós, 2017.
- Hall, S.: *El largo camino de la renovación. El thatcherismo y la crisis de la izquierda*, Madrid, Lengua de Trapo, 2018.
- Harvey, D.: *Justicia, naturaleza y geografía de la diferencia*, Madrid, Traficantes de sueños, 2018.

- Higgins, J.: *Raymond Williams: Literature, Marxism and Cultural*, New York, Routledge, 1999.
- Hoggart, R.: *La cultura obrera en la sociedad de masas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W.: “La industria cultural. Ilustración como engaño de masas”, en M. Horkheimer & T. W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2018, pp. 161-205.
- Inglis, F.: *Raymond Williams*, New York, Routledge, 1995.
- Jameson, F.: *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998*, Buenos Aires, Manantial, 2002.
- Jameson, F.: *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 2020.
- Mattelart, A. & Neveu, E.: *Introducción a los Estudios Culturales*, México, Paidós, 2004.
- Pinkney, T.: “Raymond Williams and the two faces of modernism”, en T. Eagleton (ed.), *Raymond Williams. Critical perspectives*, Boston, Polity Press, 1989, pp. 12-33.
- Pinkney, T.: “Introducción del compilador: Modernismo y teoría cultural”, en R. Williams, *política del modernismo. Contra los nuevos conformismos*, Buenos Aires, Manantial, 1989, pp. 15-49.
- Sarlos, B.: “Prólogo a la edición en español”, En R. Williams, R., *El campo y la ciudad*, Buenos Aires, Paidós, 2001, pp. 11-22.
- Smith, D.: *Raymond Williams. El retrato de un luchador*, Valencia, PUV, 2011.
- Thompson, E. P.: “The moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century”, *Past and present*, 50, 1971, pp. 76-136.
- Thompson, E. P.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Capitán Swing, 2012.
- Thompson, E.P.: *E. P. Thompson and the Making of the New Left*, New York: Monthly review press, 2014.
- Thompson, E. P.: *Democracia y socialismo*, México, DSCH-UAMC, 2016.
- Traverso, E.: *Melancolía de izquierda. Después de las utopías*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2019.
- VV.AA.: *MayDay Manifiesto 1968*, London, Verso, 2018
- Williams, R.: *Communications*, London, Chatto & Windus, 1966.
- Williams, R.: *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1977.
- Williams, R.: *Hacia el año 2000*, Barcelona, Crítica, 1984
- Williams, R.: *Resources of hope: Culture, Democracy, Socialism*, London, Verso, 1989.
- Williams, R.: *La política del modernismo. Contra los nuevos conformismos*, Buenos Aires, Manantial, 1989.
- Williams, R.: *Television, technology and cultural form*, London, Routledge, 1990.
- Williams, R.: “Tecnologías de la comunicación e instituciones sociales”, en R. Williams (ed.), *Historia de la comunicación: de la imprenta a nuestros días (Vol. 2)*, Barcelona, Bosch, 1992, pp. 181-210.
- Williams, R.: *Sociología de la cultura*, Buenos Aires, Paidós, 1994.
- Williams, R.: *El campo y la ciudad*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- Williams, R.: *Cultura y Sociedad 1780-1950. De Coleridge a Orwell*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.
- Williams, R.: *La larga revolución*, Buenos Aires, Nueva visión, 2003.
- Williams, R.: “La cultura es algo ordinario”, en R. Williams, *Historia y cultura común*, Madrid, Catarata, 2008, pp. 37-62.
- Williams, R.: *Historia y cultura común: antología*, Madrid, Catarata, 2008.
- Williams, R.: *Cultura y materialismo*, Buenos Aires, La Marca, 2012.

- Williams, R.: *Politics and letters: Interviews with New Left Review*, London, Verso, 2015.
- Williams, R. & Eagleton, T.: “The politics of hope. An interview”, en T. Eagleton (ed.), *Raymond Williams. Critical perspectives*, Boston, Polity Press, 1989.
- Williams, R.: *Culture and politics*, London, Verso, 2021.