

## 8. Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas<sup>1</sup>

**A**lthusser me persuadió, y sigo persuadido, de que Marx conceptualiza el conjunto de relaciones que componen la sociedad entera —la “totalidad” de Marx— esencialmente como una estructura compleja, no como una estructura simple. De allí que la relación, dentro de esa totalidad, entre sus diferentes niveles —digamos, el económico, el político y el ideológico (como Althusser lo habría expresado)— no puede ser una relación simple o inmediata. Por tanto, la noción de simplemente leer diferentes tipos de contradicciones sociales en diferentes niveles de práctica social, en términos de un principio rector de organización económica y social (en términos marxistas clásicos, el “modo de producción”), o de leer diferentes niveles de una formación social en términos de una correspondencia uno a uno entre prácticas, no son ni útiles, ni son las maneras en que Marx, al final, conceptualizaba la totalidad social. Por supuesto que una formación social no se estructura de manera compleja simplemente porque interactúa con todo lo demás; ése es el enfoque tradicional, sociológico, multifactorial que no tiene prioridades determinantes. Una formación social es una “estructura en dominación”. Tiene ciertas tendencias distintivas; tiene cierta configuración; tiene una estructuración definida. Esta es la razón por la que el término “estructura” sigue siendo importante. Pero, aun así, es una estructura compleja en la que es imposible reducir un nivel de la práctica a otro de manera sencilla. La reacción contra estas tendencias al reduccionismo, en las versiones clásicas de la teoría marxista de la ideología, ha venido progresando por largo tiempo; de hecho, fueron los mismos Marx y Engels quienes empezaron este trabajo de revisionismo. Pero Althusser fue la figura clave en la teorización moderna sobre esta cuestión, pues claramente rompió con algunos de los antiguos protocolos y brindó una alternativa persuasiva que permanece en general dentro de los términos de la problemática marxista. Esto fue un enorme logro teórico, por mucho que ahora podamos, en cambio, criticar y modificar los términos del descubrimiento althusseriano. Creo que Althusser también está en lo cierto al argumentar que ésta es la manera en que la formación social está teorizada en realidad en la *Introducción de 1857* de Marx a los *Grundrisse* ([1953]1973), su texto metodológico más elaborado.

Otro avance general que Althusser ofrece es permitirme vivir en la *diferencia* y con ella. El quiebre de Althusser con una concepción monista

---

1 Este ensayo busca evaluar la contribución de Althusser a la reconceptualización de la ideología. En lugar de ofrecer una exégesis detallada, el ensayo brinda algunas reflexiones generales sobre las ganancias teóricas que fluyen del quiebre de Althusser con las formulaciones marxistas clásicas de la ideología. Argumenta que estas ganancias abren una nueva perspectiva dentro del marxismo, permitiéndole repensar la ideología de una manera significativamente diferente.

del marxismo exigió una teorización de la diferencia: el reconocimiento de que hay diferentes contradicciones sociales con orígenes diferentes; que las contradicciones que mueven el proceso histórico no siempre aparecen en el mismo lugar, y no siempre tendrán los mismos efectos históricos. Tenemos que pensar sobre la articulación entre diferentes contradicciones; sobre las diferentes especificidades y duraciones temporales por medio de las que operan, sobre las diferentes modalidades en las que funcionan. Creo que Althusser tiene razón al señalar un hábito obstinadamente monista en la práctica de muchos marxistas muy distinguidos que están dispuestos, en nombre de la complejidad, a jugar con la diferencia siempre y cuando exista una garantía de unidad más adelante en el camino. Pero los avances significativos dentro de esta teleología pueden encontrarse ya en la *Introducción de 1857 a los Grundrisse*. Allí, Marx dice, por ejemplo, que por supuesto todos los lenguajes tienen algo en común. De lo contrario, no seríamos capaces de identificarlos como pertenecientes al mismo fenómeno social. Pero cuando decimos eso sólo estamos diciendo algo sobre el lenguaje en un nivel de abstracción *bastante* general: el nivel del “lenguaje en general”. Sólo hemos empezado nuestra investigación. El problema teórico más importante es pensar la especificidad y la diferencia en diferentes lenguajes, examinar las múltiples determinaciones, en un análisis concreto, de formaciones lingüísticas o culturales particulares y aspectos particulares que se diferencian unos de otros. El descubrimiento de Marx, de que el pensamiento crítico se aleja de la abstracción hacia lo concreto en el pensamiento que es resultado de múltiples determinaciones, es una de sus propuestas epistemológicas más profundas y menos tomadas en consideración, una que Althusser mismo de algún modo malinterpreta.

Debo añadir inmediatamente, sin embargo, que Althusser me permite pensar la “diferencia” de un modo particular, que es distinto de las tradiciones subsiguientes que a veces lo reconocen como su origen. Si uno da una mirada a la teoría del discurso,<sup>2</sup> por ejemplo —al postestructuralismo o a Foucault— uno encontrará allí, no sólo el cambio de la práctica al discurso, sino también cómo el énfasis sobre la diferencia —sobre la pluralidad de los discursos, sobre el perpetuo desplazamiento del significado, sobre el deslizamiento sin fin del significante— ahora es llevado *más allá* del punto donde es capaz de teorizar la irregularidad necesaria de una unidad compleja, o incluso la “unidad en la diferencia” de una estructura compleja. Creo que es por eso que, cuando Foucault parece estar en peligro de juntar las cosas (como los múltiples cambios epistémicos que traza, todos los cuales fortuitamente coinciden con el cambio del *ancien régime* al régimen moderno en Francia), debe apresurarse para asegurarnos que jamás encaja una cosa con todo lo demás. El énfasis siempre cae sobre el continuo desplazamiento que se aleja

2 El término general “teoría del discurso” refiere a un número de avances recientes y relacionados entre sí en la lingüística, la semiótica y la teoría psicoanalítica, que siguen a la “ruptura” realizada por la teoría estructuralista en los años setenta, con el trabajo de Barthes y Althusser. Algunos ejemplos en Gran Bretaña podrían ser el trabajo sobre cine y discurso en *Screen*, escritos críticos y teóricos influenciados por Lacan y Foucault, y el deconstruccionismo post-Derrida. En los EE.UU., mucha de estas tendencias ahora serían colocadas bajo el título de “post-modernismo”.

de cualquier posible conjunción. Pienso que no hay otra manera de entender el elocuente silencio de Foucault sobre el tema del estado. Por supuesto, él dirá que sabe que el estado existe; ¿qué intelectual francés diría que no? Sin embargo, sólo puede postularlo con un espacio abstracto y vacío —el estado como Gulag— el otro ausente/presente de una noción igualmente abstracta de resistencia. Su protocolo dice: “no sólo el estado sino también la microfísica dispersa del poder”, su práctica consistentemente privilegia lo segundo e ignora la existencia del poder estatal.

Foucault tiene mucha razón, por supuesto, en decir que hay muchos marxistas que conciben el estado como una suerte de objeto individual; esto es, simplemente como la voluntad unificada del comité de la clase dominante, dondequiera que se esté reuniendo actualmente. De esta concepción fluye la necesidad de empalmarlo todo. Estoy de acuerdo con que uno ya no puede pensar en el estado de esta manera. El estado es una formación contradictoria, lo que quiere decir que tiene diferentes modos de acción, que está activo en muchos lugares distintos: es pluricéntrico y multidimensional. Tiene tendencias muy diferentes y dominantes pero no tiene inscrito un carácter único de clase. Por otro lado, el estado permanece como uno de los lugares cruciales en la formación social capitalista moderna donde se *condensan* las prácticas políticas de diferentes tipos. La función del estado es, en parte, precisamente juntar o articular, dentro de una instancia complejamente estructurada, el espectro de discursos políticos y prácticas sociales involucrados, en diferentes lugares, con la transmisión y la transformación del poder —algunas de estas prácticas, en realidad, tienen poco que ver con el dominio político como tal, involucradas más bien con otros dominios que son sin embargo articulados en el estado, como por ejemplo la vida familiar, la sociedad civil, el género y las relaciones económicas. El estado es la instancia donde se lleva a cabo una condensación que permite que ese lugar de intersección entre diferentes prácticas se transforme en una práctica sistemática de regulación, de reglas y normas, de normalización, dentro de la sociedad. El estado condensa muchas prácticas sociales diferentes y las transforma en la operación de gobierno y dominación sobre clases particulares y otros grupos sociales. La manera de alcanzar tal conceptualización no es sustituyendo la diferencia por su reflejo inverso, la unidad, sino repensando ambos en términos de un nuevo concepto: la articulación.<sup>3</sup> Este es exactamente el paso que Foucault rechaza.

Por tanto, debemos caracterizar el avance de Althusser no en términos de su insistencia en la “diferencia” por sí sola —el grito de batalla del decons-

3 Con el término “articulación” me refiero a una conexión o un vínculo que no se da necesariamente en todos los casos como una ley o un hecho de la vida, sino que requiere condiciones particulares de existencia para aparecer, que tiene que ser sostenido positivamente por procesos específicos, que no es “eterno” sino que tiene que ser renovado constantemente, que puede bajo algunas circunstancias desaparecer o ser desplazado, llevando a los antiguos vínculos a ser disueltos y a las nuevas conexiones —rearticulaciones— a forjarse. También es importante que una articulación entre diferentes prácticas no significa que se vuelvan idénticas o que una se disuelva en la otra. Cada una retiene sus determinaciones distintivas y las condiciones de su existencia. Sin embargo, una vez que se forma una articulación, las dos prácticas pueden funcionar juntas, no como una “identidad inmediata”, en el lenguaje de la *Introducción de 1857* de Marx, sino como “distinciones dentro de una unidad”.

truccionismo derrideano— sino en términos de la necesidad de pensar la unidad y la diferencia; la diferencia *en* la unidad compleja, sin que esto se vea atrapado por el privilegio de la diferencia como tal. Si Derrida (1977) tiene razón al argumentar que existe siempre un perpetuo desplazamiento del significante, una continua “deferencia”, también es correcto argumentar que sin alguna “fijación” arbitraria, o lo que estoy llamando “articulación”, no habría significación o significado en absoluto. ¿Qué es la ideología sino, precisamente, este trabajo de fijar el significado por medio del establecimiento, por selección y combinación, de cadenas de equivalencias? Esta es la razón por la que, a pesar de sus fallas, quiero presentarles no el texto alhusseriano protolacaniano, neofoucaultiano, prederrideano, que es “Ideología y aparatos ideológicos de estado” (Althusser [1970] 1971), sino en cambio, uno menos elaborado teóricamente, pero a mi parecer más generativo, más original, quizás por ser más tentativo en *La revolución teórica de Marx* (Althusser [1965] 1969), y especialmente el ensayo “Sobre la contradicción y la sobre-determinación” (Althusser [1965] 1969: 87-128), que empieza a pensar precisamente sobre tipos complejos de determinación sin un reduccionismo a una unidad simple.<sup>4</sup> No estoy interesado aquí en el rigor teórico absoluto de *La revolución teórica de Marx*: corriendo el riesgo del eclecticismo teórico, me inclino a preferir “estar en lo correcto sin ser riguroso” a “ser riguroso pero estar equivocado”. Al permitirnos pensar sobre diferentes niveles y diferentes tipos de determinación, *La revolución teórica de Marx* nos dio lo que *Para leer El Capital* no: la habilidad para teorizar sobre eventos históricos reales, o sobre textos particulares (como *La ideología alemana* de Marx y Engels), o formaciones ideológicas particulares (el humanismo) como determinadas por más de una estructura (por ejemplo, para pensar el proceso de la sobre-determinación). Pienso que “contradicción” y “sobredeterminación” son conceptos teóricamente muy *ricos*, uno de los “prestamos” más felices que Althusser tomó de Freud y Marx; no es el caso, desde mi punto de vista, que su riqueza haya sido agotada por las maneras en que fueron aplicados por el propio Althusser.

La articulación de la diferencia y la unidad involucra una manera diferente de intentar conceptualizar un concepto marxista clave, la determinación. Algunas de las formulaciones clásicas de base/superestructura que han dominado las teorías marxistas de la ideología representan maneras de pensar sobre la determinación que están esencialmente basadas en la idea de una correspondencia necesaria entre un nivel y otro de una formación social. Con o sin una identidad inmediata, estas teorías suponen que, tarde o temprano, prácticas políticas, legales e ideológicas se conformarán y por tanto serán llevadas a una correspondencia necesaria con lo que es —incorrectamente— llamado “lo económico”. Ahora, como resulta de rigor en este punto de la teorización postestructuralista avanzada, en el retroceso desde la “necesaria correspondencia” ha habido el deslizamiento filosófico

4 He preferido consistentemente *La revolución teórica de Marx* al mejor acabado y más estructuralista *Para leer El Capital* (Althusser y Balibar [1968] 1970), una preferencia fundada no sólo en mi sospecha de la maquinaria de causalidad estructuralista spinozista que atraviesa el segundo texto, sino también en mi prejuicio contra la suposición intelectual de que “lo último” es necesariamente “lo mejor”.

usual que llega hasta la orilla opuesta; esto es, una omisión hacia lo que suena casi igual pero es sustancial y radicalmente diferente: la declaración de que “necesariamente no hay correspondencia”. Paul Hirst, uno de los más sofisticados entre los teóricos postmarxistas, aportó su considerable peso y autoridad a este perjudicial desplazamiento. Decir que “necesariamente no hay correspondencia” es expresar la noción esencial a la teoría del discurso, que nada realmente conecta con ninguna otra cosa. Aun cuando el análisis de formaciones discursivas particulares constantemente revela la superposición o el deslizamiento de un conjunto de discursos sobre otros, todo parece depender de la reiteración polémica del principio de que no hay, necesariamente, ninguna correspondencia.

No acepto esta inversión simple. Yo pienso que lo que hemos descubierto es que *no necesariamente hay correspondencia*, lo cual es diferente; y esta formulación representa una tercera posición. Eso significa que no hay ninguna ley que garantice que la ideología de una clase sea dada inequívocamente dentro de la posición que la clase ocupa en las relaciones económicas de la producción capitalista o se corresponda con ella. La afirmación de que “no hay garantía” —que rompe con la teleología— también implica que no necesariamente *no hay* correspondencia. Esto es, no hay garantía de que, bajo todas las circunstancias, ideología y clase nunca puedan articularse juntas de ninguna manera o producir una fuerza social capaz, por un tiempo, de una “unidad en la acción” autoconsciente en una lucha de clases. Una posición teórica fundada sobre la naturaleza abierta de la práctica y el conflicto debe tener como uno de sus posibles resultados una articulación en términos de *efectos* que no necesariamente se corresponda con sus orígenes. Para ponerlo de un modo más concreto: una intervención efectiva por parte de fuerzas sociales particulares en, digamos, los eventos en Rusia en 1917, no requiere que nosotros digamos si la revolución rusa fue el producto del conjunto del proletariado ruso, unido detrás de una sola ideología revolucionaria (claramente no lo fue); ni que el carácter decisivo de la alianza (su articulación conjunta) de trabajadores, campesinos, soldados e intelectuales, que sí constituyeron la base social de esa intervención, estuvo garantizado por su lugar y posición asignados en la estructura social rusa y las formas necesarias de consciencia revolucionaria adheridas a ellos. Aun así, 1917 ocurrió —y, como Lenin sorprendentemente observa, ocurrió cuando “como resultado de una situación histórica extremadamente única, corrientes *absolutamente disímiles*, intereses de clase *absolutamente heterogéneos*, objetivos políticos y sociales *absolutamente contrarios* [...] se fusionaron [...] de una manera impresionantemente ‘armoniosa’”. Esto apunta, como nos lo recuerda el comentario de Althusser sobre este pasaje en *La revolución teórica de Marx*, al hecho de que, si la contradicción ha de volverse “activa en su sentido más fuerte, para convertirse en principio de ruptura, debe haber una acumulación de circunstancias y corrientes tal que cualquiera que fuera su origen y sentido [...] ellas se ‘fusionen’ en una unidad de ruptura” ([1965] 1969: 99). El objetivo de una práctica política configurada teóricamente debe ser, ciertamente, impulsar o construir la articulación entre fuerzas sociales o económicas, y aquellas formas de política e ideología que podrían llevarlas en la práctica a intervenir en la historia de una manera progresiva, en una articulación que

debe ser *construida* por medio de la práctica precisamente porque no está garantizada por la manera en que esas fuerzas están constituidas en primer lugar.

Eso deja el modelo mucho más indeterminado, abierto y contingente que la posición clásica. Sugiere que uno no puede “leer” la ideología de una clase (o incluso sectores de una clase) a partir de su posición original en la estructura de las relaciones socio-económicas. Pero rechaza la afirmación de que es imposible llevar a las clases o a fracciones de clases, u otros tipos de movimientos sociales, por medio de una práctica del conflicto, hacia una articulación con aquellas formas de política e ideología que les permitan volverse históricamente efectivos como agentes sociales colectivos. La principal inversión teórica que conseguimos afirmando que “no necesariamente hay correspondencia” es que la determinación es transferida del origen genético de la clase u otras fuerzas sociales en la estructura a los efectos o resultados de una práctica. De modo que quisiera quedarme con aquellas partes de Althusser que, según entiendo, retienen la doble articulación entre “estructura” y “práctica”, en lugar de la causalidad estructuralista plena de *Para leer El Capital* o de las secciones iniciales de *Poder político y clases sociales* de Poulantzas. Por “doble articulación” quiero decir que la estructura —las condiciones dadas de existencia, la estructura de determinaciones en cualquier situación— puede también ser entendida, desde otro punto de vista, simplemente como el resultado de prácticas previas. Podríamos decir que una estructura es lo que prácticas previamente estructuradas han producido como resultado. Estas entonces constituyen las “condiciones dadas”, el punto de partida necesario para nuevas generaciones de prácticas. En ninguno de los casos debería tratarse la “práctica” como transparentemente intencional: nosotros hacemos la historia, pero sobre la base de condiciones precedentes que no son producto nuestro. La práctica es la manera como una estructura es reproducida activamente. Aun así, necesitamos ambos términos si hemos de evitar la trampa de tratar a la historia como el resultado de una maquinaria estructuralista que se mueve sobre sí misma. La dicotomía estructuralista entre “estructura” y “práctica” —como la dicotomía similar entre “sincronía” y “diacronía”— sirve un propósito analítico útil pero no debería ser fetichizada en una distinción rígida y mutuamente exclusiva.

Intentemos ahora pensar un poco más esta cuestión, no de la necesidad, sino de la posibilidad de las articulaciones entre grupos sociales, prácticas políticas y formaciones ideológicas que *podrían* crear como resultado aquellos quiebres o cambios históricos que no encontramos ya inscritos y garantizados en las mismas estructuras y leyes del modo capitalista de producción. No se debe entender que aquí se está argumentando que no hay tendencias que surjan de nuestra posición dentro de las estructuras de relaciones sociales. No debemos permitirnos tropezar y pasar de una relativa autonomía de la práctica (en términos de sus efectos), a la fetichización de la práctica —un tropiezo que convirtió a muchos postestructuralistas en maoístas por un breve período antes que se volvieran suscriptores de la “Nueva Filosofía” de la derecha francesa de moda. Las estructuras exhiben tendencias: líneas de fuerza, aperturas y cierres que limitan, dan forma, canalizan y, en algún

sentido, “determinan”. Pero no pueden determinar en el sentido duro de fijar absolutamente, de garantizar. La gente no está irrevocable e indeleblemente inscrita en las ideas que *deben* pensar; la política que *deben* tener no está impresa en sus genes sociológicos. El problema no es el despliegue de alguna ley inevitable, sino los *vínculos* que, aunque puedan trazarse, no necesariamente lo harán. No hay garantía de que las clases aparecerán en sus lugares políticos asignados, como Poulantzas lo describe vívidamente, con placas numeradas en sus espaldas. Al desarrollar prácticas que articulan diferencias en una voluntad colectiva, o al generar discursos que condensan el espectro de diferentes connotaciones, las condiciones dispersas de prácticas de diferentes grupos sociales *pueden* ser efectivamente reunidas de maneras que vuelvan esas fuerzas sociales no solamente una clase “en sí misma”, puesta en posición por alguna otra relación sobre la cual no ejerce control alguno, *sino también* capaz de intervenir como fuerza histórica, una clase “para sí misma”, capaz de establecer nuevos proyectos colectivos.

Estos me parecen ahora los avances generativos que el trabajo de Althusser pone en movimiento. Veo esta inversión de conceptos básicos con mucho más valor que muchas de las otras características de su trabajo que, en el momento de su aparición, emocionaron tanto a los discípulos althusserianos: por ejemplo, la cuestión de si los rastros implícitos de pensamiento estructuralista en Marx podían ser transformados sistemáticamente en un estructuralismo pleno por medio de una aplicación habilidosa de una combinatoria estructuralista de la variedad de Lévi-Strauss: la problemática de *Para leer El Capital*; o el intento claramente idealista de aislar la “práctica teórica” supuestamente autónoma; o la desastrosa conjunción de historicismo con “lo histórico” que posibilitó una avalancha de especulación teórica antihistórica por sus epígonos; o incluso la empresa descarriada de sustituir a Spinoza por el espectro de Hegel en la maquinaria marxista. La principal falla en la diatriba antialthusseriana de E. P. Thompson (1978) no es el catálogo de estos y otros errores fundamentales de dirección en el proyecto de Althusser —que Thompson no fue de ninguna manera el primero en señalar— sino su inhabilidad para reconocer, *al mismo tiempo*, los avances reales que aun así estaban siendo generados por el trabajo de Althusser. Esto dio paso a una evaluación no dialéctica de Althusser e, incidentalmente, del trabajo teórico en general. De allí la necesidad en este punto de señalar de nuevo, a pesar de sus muchas debilidades, lo que Althusser consiguió y que estableció un umbral más allá del cual no podemos permitirnos caer. Luego de “Contradicción y sobredeterminación”, el debate sobre la formación social y la determinación en el marxismo nunca será el mismo. Eso en sí mismo constituye “una revolución teórica inmensa”.

## Ideología

Ahora quiero pasar a la cuestión específica de la ideología. La crítica de la ideología elaborada por Althusser sigue muchas de las líneas de su crítica a las posiciones generales del marxismo clásico que hemos esbozado arriba. Es decir, se opone al reduccionismo de clase en la ideología, esto es, la noción

de que hay alguna garantía de que la posición ideológica de una clase social corresponderá siempre a su posición en las relaciones sociales de producción. Aquí Althusser está criticando una perspectiva muy importante que ha sido tomada de *La ideología alemana*, el texto fundacional de la teoría marxista clásica de la ideología: nominalmente, que las ideas dominantes siempre corresponden a las posiciones de la clase dominante; que la clase dominante en su conjunto tiene una voluntad propia que está ubicada en una ideología particular. La dificultad está en que esto no nos permite entender por qué todas las clases dominantes que conocemos han avanzado en situaciones históricas reales, por medio de una variedad de ideologías diferentes o de poner en juego una ideología y luego otra. Ni tampoco por qué hay luchas internas, dentro de *todas* las principales formaciones políticas, sobre las “ideas” apropiadas por medio de las que los intereses de la clase dominante deben asegurarse. Ni tampoco por qué, en un grado significativo y en múltiples formaciones sociales históricas, las clases dominadas han usado las “ideas dominantes” para interpretar y definir sus intereses. Describir simplemente todo esto como *la* ideología dominante, que sin problema alguno se reproduce a sí misma y que ha seguido su marcha desde que el libre mercado apareció, es forzar sin fundamento la noción de una identidad empírica entre clase e ideología que el análisis histórico concreto niega.

El segundo objetivo de las críticas de Althusser es la noción de la “falsa consciencia” que, según argumenta, asume que hay una verdadera ideología atribuida para cada clase, y luego explica su fracaso en manifestarse a sí misma en términos de una pantalla que cae entre los sujetos y las relaciones reales en las que los sujetos son colocados, previniéndoles reconocer las ideas que deberían tener. Althusser tiene razón al afirmar que la noción de la “falsa consciencia” está fundada en una relación empirista con el conocimiento. Este concepto asume que las relaciones sociales muestran su propio conocimiento sin ambigüedades a sujetos que perciben y piensan; que hay una relación transparente entre las situaciones en las que los sujetos son colocados y cómo los sujetos las reconocen y derivan conocimiento de ellas. Consecuentemente, el conocimiento verdadero debe estar sujeto a una forma de enmascaramiento, cuya fuente es sumamente difícil identificar, pero que impide a las personas “reconocer lo real”. En esta concepción, son siempre otras personas, nunca nosotros mismos, las que están bajo una falsa consciencia, que están embrujados por la ideología dominante, que son los engañados de la historia.

La tercera crítica de Althusser desarrolla sus nociones sobre la teoría. Insiste en que el conocimiento tiene que ser producido como una consecuencia de una práctica particular. El conocimiento, sea ideológico o científico, es la producción de una práctica. No es el reflejo de lo real en el discurso, en el lenguaje. Las relaciones sociales tienen que ser “representadas en el habla y en el lenguaje” para adquirir significado. El significado es producido como resultado del trabajo ideológico y teórico. No es simplemente un resultado de una epistemología empirista.

Como resultado, Althusser quiere pensar la especificidad de las prácticas ideológicas, pensar su diferencia de otras prácticas sociales. También quiere



pensar en la “unidad compleja” que articula el nivel de la práctica ideológica con otras instancias de formación social. Así, usando la crítica de las concepciones tradicionales de la ideología que encontró frente a él, se puso a trabajar para ofrecer alguna alternativa. Quisiera ver brevemente cuáles son, para Althusser, estas alternativas.

### “Aparatos ideológicos de estado”

Aquella con la que todos están familiarizados es la presentada en el ensayo “Ideología y aparatos ideológicos de estado”. Algunas de sus propuestas en este ensayo han tenido una influencia o resonancia muy fuerte en el debate subsiguiente. Primero que nada, Althusser busca pensar la relación entre la ideología y otras prácticas sociales en términos del concepto de reproducción. ¿Cuál es la función de la ideología? Es reproducir las relaciones sociales de producción. Las relaciones sociales de producción son necesarias para la existencia material de cualquier formación social o cualquier modo de producción. Pero los elementos o los agentes de un modo de producción, especialmente con respecto al factor crítico de su trabajo, deben ellos mismos ser continuamente producidos y reproducidos. Althusser argumenta que en las formaciones sociales capitalistas, cada vez más el trabajo no se reproduce dentro de las relaciones sociales de producción mismas sino fuera de ellas. Por supuesto, él no quiere decir solamente reproducido biológica o técnicamente, sino también social y culturalmente. Es producido en el dominio de las superestructuras: en instituciones como la familia y la Iglesia. Requiere instituciones culturales como los medios, las asociaciones de comercio, los partidos políticos, etc., que no están directamente vinculados con la producción como tal pero que tienen la función crucial de “cultivar” el trabajo de cierto tipo moral y cultural: aquel que el modo de producción capitalista moderno requiere. Escuelas, universidades, juntas de formación y centros de investigación reproducen la competencia técnica del trabajo que requieren sistemas avanzados de producción capitalista. Pero Althusser nos recuerda que una fuerza de trabajo técnicamente competente pero políticamente subordinada no es una fuerza de trabajo adecuada para el capital. Por lo tanto, la tarea más importante es cultivar el tipo de trabajo que está capacitado y dispuesto, moral y políticamente, a ser subordinado a la disciplina, la lógica, la cultura y las compulsiones del modo económico de producción del desarrollo capitalista, cualquiera que sea el nivel que haya alcanzado; esto es, trabajo que pueda ser sometido al sistema dominante *ad infinitum*. Consecuentemente, lo que la ideología hace, por medio de diversos aparatos ideológicos, es reproducir las relaciones sociales de producción en este sentido más amplio. Esta es la primera formulación de Althusser. La reproducción en este sentido es, por supuesto, un término clásico encontrado en Marx. Althusser no tiene que ir más lejos que *El Capital* para descubrirlo; aunque se debe decir que le da una definición sumamente restringida. Se refiere solamente a la reproducción de la capacidad de trabajo, mientras que la reproducción en Marx es un concepto mucho más amplio, incluyendo la reproducción de las relaciones sociales de posesión y explotación, además del modo de producción en sí. Esto es bastante típico de Althusser: cuando se introduce dentro de la bolsa

marxista y saca un término o un concepto que tiene amplias resonancias marxistas, con frecuencia le da un giro particularmente limitante que es específicamente suyo. De esta manera, continuamente reafirma el repertorio del pensamiento estructuralista en Marx.

Hay un problema con esta posición. La ideología en este ensayo parecería ser, sustancialmente, la de la clase dominante. Si hay una ideología de las clases dominadas, parece ser una que se adapta perfectamente a las funciones y los intereses de la clase dominante dentro del modo capitalista de producción. En este punto, el estructuralismo althusseriano está abierto a la acusación, que se le ha formulado, de un funcionalismo marxista que se le cuele sin querer. La ideología parece realizar la función que se requiere de ella (por ejemplo, reproducir la dominación de la ideología dominante), realizarla eficazmente, y seguir realizándola, sin encontrar ninguna tendencia contraria (un segundo concepto siempre encontrado en Marx cuando discute la reproducción, y que es precisamente el concepto que distingue el análisis en *El Capital* del funcionalismo). Cuando se pregunta por el campo contradictorio de la ideología, sobre cómo la ideología de las clases dominadas es producida y reproducida, sobre ideología de resistencia, exclusión, desviación, etc., no encuentra respuestas en este ensayo. Ni hay tampoco una explicación de por qué la ideología, que está virtualmente atada a la formación social en la explicación de Althusser, produciría alguna vez su opuesto o su contradicción. Pero una noción de la reproducción que está sólo funcionalmente ajustada al capital y que no tiene tendencias en su contra, no encuentra contradicciones, no es el lugar de una lucha de clases, y es radicalmente ajena a la concepción de Marx de la reproducción.

La segunda propuesta influyente en “Ideología y aparatos ideológicos de estado” es la insistencia en que la ideología es una práctica. Esto es, que aparece en prácticas localizadas dentro de los rituales de aparatos específicos o instituciones sociales y organizaciones. Althusser distingue aquí entre aparatos estatales represivos, como la policía y el ejército, y aparatos estatales ideológicos, como iglesias, asociaciones de comercio, y medios de comunicación que no están directamente organizados por el estado. El énfasis sobre “prácticas y rituales” es oportuno, especialmente si éstos no son interpretados de manera demasiado estrecha o polémica. Las ideologías son los marcos de pensamiento y cálculo sobre el mundo, las “ideas” que las personas usan para entender cómo funciona el mundo social, cuál es su lugar en él y qué *deberían* hacer. Pero el problema para una teoría materialista o no idealista es cómo lidiar con ideas, que son eventos mentales, y por tanto, Marx dice, sólo pueden ocurrir “en el pensamiento, en la cabeza” (¿dónde más?), en un sentido materialista, no idealista ni vulgar. El énfasis de Althusser es útil aquí, nos ayuda a salir del dilema filosófico, además de tener la virtud agregada, creo yo, de estar en lo cierto. Él pone el énfasis allí donde las ideas aparecen, donde los eventos mentales se registran o se ven realizados, como fenómenos sociales. Esto es principalmente, por supuesto, el lenguaje (entendido en el sentido de significar prácticas que involucran el uso de signos; en el dominio semiótico, el dominio del significado y la representación). De modo igualmente importante, en los rituales y las prácticas del comportamiento y la

acción social, en los que las ideologías se imprimen o se inscriben a sí mismas. El lenguaje y el comportamiento son los medios, por así decirlo, del registro material de la ideología, la modalidad de su funcionamiento. Estos rituales y prácticas siempre ocurren en lugares sociales, vinculados con aparatos sociales. Ésa es la razón por la que debemos analizar o reconstruir el lenguaje y el comportamiento para poder descifrar los patrones del pensamiento ideológico que están inscritos en ellos.

Este avance importante en nuestra concepción de la ideología se ha visto a veces oscurecido por teóricos que afirman que las ideologías no son “ideas” en absoluto, sino prácticas, y que es esto lo que garantiza que la teoría de la ideología sea materialista. No estoy de acuerdo con este enfoque. Creo que sufre de una “concreción fuera de lugar”. El materialismo del marxismo no puede sostenerse sobre la afirmación de que es la abolición del carácter mental —menos aún de los efectos reales— de eventos mentales (por ejemplo, el pensamiento), pues eso sería precisamente el error que Marx consideraba un materialismo unilateral o mecánico.<sup>5</sup> Debe sostenerse sobre las formas materiales en las que el pensamiento aparece y sobre el hecho de que tiene efectos reales, materiales. Esto es, en cualquier caso, la manera en la que he aprendido a partir de la aseveración frecuentemente citada de Althusser, de que la existencia de la ideología es material “porque está inscrita en las prácticas”. Althusser ha causado algo de daño con la formulación, demasiado dramática y demasiado condensada, que aparece en la conclusión de esta parte de su argumento: como lo expresa él, “¡Desaparece!: el término ideas”. Althusser ha logrado mucho, pero a mi juicio no ha abolido la existencia de las ideas y el pensamiento, por más que ello pudiera convenir. Lo que ha mostrado es que las ideas tienen una existencia material. Como él mismo dice, “las ‘ideas’ de un sujeto humano existen en sus acciones”, y las acciones están “insertas en prácticas gobernadas por los rituales en los que esas prácticas están inscritas dentro de la existencia material de un aparato ideológico”, lo cual es distinto (Althusser [1970] 1971: 158).

Aun así, quedan serios problemas con la nomenclatura althusseriana. El ensayo “Ideología y aparatos ideológicos de estado”, de nuevo, asume sin problemas una identidad entre las muchas partes “autónomas” de la sociedad civil y el estado. En contraste, esta articulación está en el centro del problema de Gramsci (1971) sobre la hegemonía. Gramsci tenía dificultades para formular el límite preciso entre estado y sociedad civil porque su lugar no es un asunto simple ni carente de contradicciones. Una pregunta crítica en las democracias liberales desarrolladas es precisamente cómo la ideología es reproducida en instituciones supuestamente privadas de la sociedad civil —el teatro del consentimiento— aparentemente fuera de la esfera de influencia directa del estado mismo. Si todo se encuentra más o menos bajo la supervisión del estado, es bastante fácil ver por qué la única ideología reproducida es la ideología dominante. Pero la pregunta mucho más pertinente, y mucho más difícil, es cómo una sociedad *permite* la relativa libertad de las instituciones civiles para operar en el campo ideológico, día tras día, sin dirección o instrucción del estado; y por qué la consecuencia de este “juego libre” de la

5 En las *Tesis sobre Feuerbach* (Marx 1963).

sociedad civil, por medio de un proceso reproductivo sumamente complejo, aun así consistentemente reconstituye la ideología como una “estructura de dominación”. Este es un problema mucho más difícil de explicar, y la noción de “aparatos ideológicos de estado” precisamente cierra este tema. De nuevo, es un cierre de un tipo ampliamente “funcionalista” que presupone una necesaria correspondencia funcional entre los requerimientos del modo de producción y las funciones de la ideología.

Después de todo, en sociedades democráticas no es una ilusión de la libertad decir que no podemos explicar adecuadamente las inclinaciones estructuradas de los medios como si fueran instruidos por el estado sobre qué deben imprimir o permitir en la televisión. Pero entonces, ¿cómo es que un número tan grande de periodistas, guiándose sólo por su “libertad” para publicar y sufrir las consecuencias, sí tienden a reproducir, espontáneamente, sin obligación, una y otra vez, las visiones del mundo construidas dentro de las mismas categorías ideológicas fundamentales? ¿Cómo es que se ven llevados, una y otra vez, al mismo repertorio limitado dentro del ámbito ideológico? Incluso los periodistas que escriben dentro de la tradición sensacionalista con frecuencia parecieran estar inscritos en una ideología con la cual no se comprometen conscientemente, y que, en cambio, “los escribe”.

Es *este* el aspecto de la ideología bajo el capitalismo liberal que más requiere una explicación. Esa es la razón por la que, cuando la gente dice “Por supuesto que esta es una sociedad libre, los medios de comunicación operan libremente”, no tiene sentido responder “No, ellos operan sólo por medio de la compulsión del estado”. Ojalá fuera así, pues entonces todo lo que se requeriría sería sacar cuatro o cinco de los controladores claves y posicionar algunos controladores de los nuestros. De hecho, la reproducción ideológica no puede explicarse por las inclinaciones de individuos o por la coacción encubierta (control social) más de lo que la reproducción económica puede explicarse por la fuerza directa. Ambas explicaciones —y ambas son análogas— deben empezar allí donde empieza *El Capital*: analizando cómo la “libertad espontánea” de los circuitos funciona en realidad. Este es un problema que la nomenclatura de los “aparatos ideológicos de estado” simplemente clausura. Althusser se rehúsa a distinguir entre el estado y la sociedad civil (por las mismas razones que Poulantzas ([1968] 1975) luego supuestamente también apoyó, por ejemplo, que las distinciones pertenecían sólo a la “ideología burguesa”). Su nomenclatura no aporta suficiente peso a lo que Gramsci llamaría las inmensas complejidades de la sociedad en las formaciones sociales modernas: “las trincheras y fortificaciones de la sociedad civil”. Pero ni siquiera comienza a entender cuán complejos son los procesos por los que el capitalismo debe trabajar para ordenar y organizar una sociedad civil que no está, técnicamente, bajo su control inmediato. Estos son problemas importantes en el campo de la ideología y la cultura que la formulación de “aparatos ideológicos de estado” nos incentiva a evadir.

La tercera de las propuestas de Althusser es su afirmación de que la ideología sólo existe en virtud de la categoría constituyente del “sujeto”. Hay aquí una larga y complicada historia, de la cual sólo elaboraré una parte. He

dicho en otro lugar<sup>6</sup> que *Para leer El Capital* es muy similar en su modo de argumentación a Lévi-Strauss y otros estructuralistas no marxistas. Como Lévi-Strauss ([1958] 1972), Althusser también habla de las relaciones sociales como procesos sin sujeto. Similarmente, cuando Althusser insiste en que las clases son simplemente “portadoras y soportes” de relaciones económicas y sociales, él, como Lévi-Strauss, está utilizando una concepción saussureana del lenguaje, aplicada al dominio de la práctica en general, para desplazar al tradicional agente/sujeto de la epistemología occidental clásica. La posición de Althusser aquí está en la línea de la noción de un lenguaje que nos habla, como el mito “habla” de su creador. Esto es una abolición del problema de la identificación subjetiva y de cómo los individuos o grupos se convierten en anunciadores de la ideología. Pero como Althusser lo desarrolla en su teoría de la ideología, él se aleja de la noción de ésta como simplemente un proceso sin sujeto. Parece incorporar la crítica de que este dominio, del sujeto y de la subjetividad, no puede simplemente ser abandonado como un espacio vacío. “Descentrar al sujeto”, que es uno de los proyectos principales del estructuralismo, aún nos deja abierto el problema de la subjetificación y subjetivación de la ideología. Aún existen procesos de efecto subjetivo que deben ser explicados. ¿Cómo es que individuos concretos adoptan un lugar dentro de ideologías particulares si es que no tenemos una noción de sujeto o subjetividad? Por otra parte, tenemos que reconsiderar esta pregunta de una manera distinta a la de la tradición de la filosofía empirista. Este es el principio de un desarrollo bastante largo, que empieza en el ensayo “Ideología y aparatos ideológicos de estado” con la insistencia de Althusser en que toda ideología funciona a través de la categoría del sujeto, y que es sólo en la ideología y para ella que los sujetos existen.

Este “sujeto” no debe confundirse con los individuos históricos vivientes. Es la categoría, la posición donde el sujeto —el Yo de las afirmaciones ideológicas— es constituido. Los discursos ideológicos mismos nos constituyen como sujetos para el discurso. Althusser explica cómo esto opera por medio del concepto, tomado de Lacan ([1966] 1977), de “interpelación”. Esto sugiere que somos llamados o convocados por las ideologías que nos reclutan como sus “autores”, su sujeto esencial. Somos constituidos por los procesos inconscientes de la ideología, en aquella posición de reconocimiento o fijación entre nosotros y la cadena de significantes sin la cual ninguna significación del contenido ideológico sería posible. Es justamente a partir de este punto en el argumento que termina el largo camino hacia el psicoanálisis y el postestructuralismo (y finalmente, fuera de la problemática marxista).

Hay algo al mismo tiempo profundamente importante y seriamente cuestionable sobre la forma de este ensayo, “Ideología y aparatos ideológicos de estado”. Esto se refiere, exactamente, a su estructura en dos partes: la primera parte es sobre la ideología y la reproducción de las relaciones sociales de producción; la segunda parte es sobre la constitución de los sujetos y cómo las ideologías nos interpelan en el ámbito del Imaginario. Como resultado de tratar estos dos aspectos en dos compartimentos separados, ha ocurrido

---

6 Este es el tema del capítulo “Estudios culturales: dos paradigmas” de la presente compilación (Nota de los editores).

una dislocación fatal. Lo que fue originalmente concebido como un elemento crítico en la teoría general de la ideología —la teoría del sujeto— ha pasado a ser sustituido, metonímicamente, por el conjunto de la teoría misma. Las teorías enormemente sofisticadas que se han desarrollado posteriormente han sido, por lo tanto, todas teorías sobre la segunda cuestión. ¿Cómo se constituyen los sujetos en relación con diferentes discursos? ¿Cuál es el papel de los procesos inconscientes en la creación de estas posiciones? Este es el objeto de la teoría del discurso y del psicoanálisis influenciado por la lingüística. O uno puede preguntar por las condiciones de enunciación en una formación discursiva particular. Ese es el problema de Foucault. O uno puede preguntar por los procesos inconscientes por los que se constituyen los sujetos y la subjetividad. Ese es el problema de Lacan. Ha habido, entonces, una considerable teorización sobre la segunda parte de “Ideología y aparatos ideológicos de estado”. Pero sobre la primera parte, nada. ¡Finito! La investigación simplemente se detuvo con la formulación inadecuada de Althusser sobre la reproducción de las relaciones sociales de producción. Los dos lados del difícil problema de la ideología fueron fracturados en aquel ensayo, y desde entonces se les han asignado polos diferentes. La cuestión de la reproducción ha sido asignada al polo marxista (masculino), y la cuestión de la subjetividad ha sido asignada al polo psicoanalítico (feminista). Desde entonces, los dos nunca se han encontrado. El segundo se constituye como una pregunta por el “interior” de las personas, sobre el psicoanálisis, la subjetividad y la sexualidad, y se entiende que trata “sobre” eso. De esta manera y en este lugar se ha teorizado el vínculo con el feminismo. El primero es “sobre” relaciones sociales, producción y el “lado duro” de los sistemas productivos, y es “sobre” eso que trata el marxismo y los discursos reduccionistas de clase. Esta bifurcación del proyecto teórico ha tenido consecuencias desastrosas para el desequilibrio del desarrollo posterior de la problemática de la ideología, por no hablar de sus perjudiciales efectos políticos.

### **Ideología en *La revolución teórica de Marx***

En lugar de seguir alguno de estos caminos, quiero romper con este impasse por un momento y buscar puntos de partida alternativos en Althusser, desde lo cuales me parece que aún pueden hacerse avances útiles. Mucho antes de que llegara a la posición “avanzada” de “Ideología y aparatos ideológicos de estado”, Althusser afirmaba, en una corta sección de *La revolución teórica de Marx* (Althusser, [1965] 1969: 231-236), algunas cosas simples sobre la ideología que merecen ser repetidas y tomadas en consideración. Es aquí donde definió a las ideologías como, parafraseándolo, sistemas de representación —compuestos por conceptos, ideas, mitos o imágenes— en los cuales los hombres y las mujeres (adición mía) viven sus relaciones imaginarias con las condiciones reales de la existencia. Vale la pena examinar esta afirmación parte por parte.

La designación de las ideologías como “sistemas de representación” da cuenta de su carácter esencialmente discursivo y semiótico. Los sistemas de representación son sistemas de significado por los que representamos

el mundo para nosotros mismos y para los demás. Reconoce que el conocimiento ideológico es el resultado de prácticas específicas: las prácticas involucradas en la producción de significado. Pero dado que no hay prácticas sociales que ocurran fuera del dominio del significado (semiótico), ¿todas las prácticas son simplemente discursos?

Aquí debemos andar con cuidado. Estamos en presencia de un nuevo término suprimido o medio excluido. Althusser nos recuerda que las ideas no están flotando en el espacio vacío. Sabemos que están ahí porque están materializadas en las prácticas sociales, porque las informan. En ese sentido, lo social nunca está fuera de lo semiótico. Cada práctica social está constituida dentro de un juego entre el significado y la representación y puede ser representada. En otras palabras, no hay práctica social fuera de la ideología. Sin embargo, esto no quiere decir que porque todas las prácticas sociales están dentro de lo discursivo, no hay nada *más* en las prácticas sociales que el discurso. Entiendo lo que está en juego al describir procesos sobre los que solemos hablar en términos de ideas como prácticas; las “prácticas” parecen concretas. Ocurren en lugares y aparatos particulares, como salones de clase, iglesias, salas de conferencias, fábricas, escuelas y familias. Esta concreción nos permite afirmar que son “materiales”. Pero deben notarse diferencias entre diferentes tipos de prácticas. Permítanme sugerir uno. Si uno está involucrado con una parte del proceso de trabajo capitalista moderno, está usando, junto con ciertos medios de producción, fuerza de trabajo —comprada a cierto precio— para transformar materia prima en un producto, una mercancía. Esta es la definición de una práctica: la práctica del trabajo. ¿Se encuentra *fuera* del significado y el discurso? Desde luego que no. ¿Cómo podrían grandes cantidades de personas aprender esta práctica o combinar su fuerza de trabajo en la división del trabajo con otros, día tras día, a menos que el trabajo estuviera dentro del dominio de la representación y el significado? ¿Es esta práctica de transformación, entonces, nada más que un discurso? Por supuesto que no. No se sigue que porque todas las prácticas estén *en* la ideología, o inscritas por la ideología, todas las prácticas sean *nada más que* ideología. Hay una especificidad en estas prácticas cuyo principal objeto es producir representaciones ideológicas. Son diferentes de aquellas prácticas que —de modo significativo, inteligible— producen otras mercancías. Aquellas personas que trabajan en los medios de comunicación están produciendo, reproduciendo y transformando el campo mismo de la representación ideológica. Se encuentran en una relación diferente con la ideología en general que otros que producen y reproducen el mundo de mercancías materiales y que están, sin embargo, inscritas por la ideología también. Barthes observaba hace mucho tiempo que todas las cosas son también significaciones. Estas últimas formas de prácticas operan en la ideología pero no son ideológicas en términos de la especificidad de su objeto.

Quiero retener la noción de que las ideologías son sistemas de representación materializados en prácticas, pero no quiero fetichizar la “práctica”. Con frecuencia, a este nivel de teorización, el argumento tiende a identificar la práctica social con el discurso social. Aunque el énfasis en el discurso tiene razón en apuntar a la importancia del significado y la representación,

ha sido llevado hasta su absoluto opuesto, y esto nos permite hablar sobre la práctica como si no existiera nada fuera de la ideología. Esto es simplemente una inversión.

Noten que Althusser habla de “sistemas” y no de “sistema”. Lo importante sobre los sistemas de representación es que no son singulares. Hay una cantidad de ellos en cualquier formación social. Son plurales. Las ideologías no operan en ideas simples; operan en cadenas discursivas, en cúmulos, en campos semánticos, en formaciones discursivas. A medida que uno entra a un campo ideológico, escoge cualquier representación o idea, inmediatamente activa toda una cadena de asociaciones connotativas. Las representaciones ideológicas se connotan —se convocan— unas a otras. Así que una variedad de diferentes sistemas o lógicas ideológicas están disponibles en cualquier formación social. La noción de *la* ideología dominante y *la* ideología subordinada es una manera inadecuada de representar el complejo juego entre diferentes discursos y formaciones ideológicas en cualquier sociedad desarrollada moderna. Tampoco está el terreno de la ideología constituido como un campo de cadenas discursivas mutuamente excluyentes, internamente autosostenidas. Se desafían unas a otras, a menudo tomando de un repertorio común y compartido de conceptos, rearticulando y desarticulándolos dentro de diferentes sistemas de diferencia o equivalencia.

Quiero pasar a la siguiente parte de la definición de Althusser de la ideología: los sistemas de representación en los cuales *viven* los hombres y las mujeres. Althusser encierra “viven” entre comillas porque no se refiere a la vida genética o biológicamente ciega, sino la vida de experimentar, dentro de una cultura, el significado y la representación. No es posible acabar con la ideología y simplemente vivir lo real. Siempre necesitamos sistemas por medio de los cuales representar para nosotros mismos o para otras personas qué es lo real. El segundo punto importante sobre “viven” es que debemos entenderlo ampliamente. Por “viven”, él se refiere a que hombres y mujeres utilizan una variedad de sistemas de representación para experimentar, interpretar y “dar sentido a” las condiciones de su existencia. Se sigue que la ideología puede siempre definir al mismo supuesto objeto o condición objetiva en el mundo real de manera diferente. No hay “ninguna correspondencia necesaria” entre las condiciones de una relación o práctica social, y el número de diferentes maneras en las que puede ser representada. No se sigue que, como han asumido algunos neokantianos en la teoría del discurso, dado que no podemos conocer o experimentar una relación social excepto “dentro de la ideología”, por tanto no existe independientemente de la maquinaria de la representación: un punto antes aclarado por Marx en la *Introducción de 1857*, pero gravemente malinterpretado por Althusser.

Quizás la implicación más subversiva del término “viven” sea que connota el dominio de la experiencia. Es en los sistemas de interpretación de la cultura y a través de ellos que “experimentamos” el mundo: la experiencia es el producto de nuestros códigos de inteligibilidad, nuestros esquemas de interpretación. Consecuentemente, no hay experiencia *fuera* de las categorías de la representación o la ideología. La noción de que nuestras cabezas están llenas de ideas falsas que pueden, sin embargo, ser dispersadas



totalmente cuando nos lanzamos abiertamente a “lo real” como momento de absoluta autenticación, es probablemente la concepción más ideológica de todas. Este es exactamente aquel momento de “reconocimiento” cuando el hecho de que el significado dependa de la intervención de sistemas de representación desaparece, y parecemos encontrarnos seguros dentro de la actitud naturalista. Es un momento de extrema clausura ideológica. Aquí nos encontramos más que nunca bajo la influencia de las estructuras altamente ideológicas: el sentido común, el régimen de lo “dado por sentado”. El punto en el que perdemos de vista el hecho de que el sentido es una producción de nuestros sistemas de representación es el punto en el cual caemos, no hacia la Naturaleza sino hacia la ilusión naturalista: la altura (o profundidad) de la ideología. Consecuentemente, cuando contrastamos la ideología con la experiencia, o la ilusión con la verdad auténtica, no estamos reconociendo que no hay manera de experimentar las “relaciones reales” de una sociedad en particular fuera de sus categorías culturales e ideológicas. Esto no quiere decir que todo nuestro conocimiento sea simplemente producto de nuestra voluntad de poder; puede haber algunas categorías ideológicas que nos den un conocimiento más adecuado o más profundo sobre nuestras relaciones particulares que otras.

Dado que no hay relaciones uno a uno entre las condiciones de la existencia social que vivimos y la manera como las experimentamos, es necesario para Althusser llamar a estas relaciones “imaginarias”. Esto es, no se deben confundir con lo real de ninguna manera. Es sólo más tarde en su trabajo que este dominio se vuelve el “Imaginario” en un sentido propiamente lacaniano.<sup>7</sup> Podría ser el caso que tuviera ya a Lacan en mente en su ensayo anterior, pero aún no está interesado en afirmar que conocer y experimentar sólo son posibles por medio del proceso psicoanalítico particular que Lacan ha postulado. La ideología es descrita como imaginaria simplemente para distinguirla de la noción de que las “relaciones reales” declaran sus propios significados sin ambigüedades.

Finalmente, consideremos el uso althusseriano de esta frase, “las condiciones reales de la existencia”, escandalosa (dentro de la teoría cultural contemporánea) porque aquí Althusser se compromete con la noción de que las relaciones sociales existen efectivamente separadas de sus representaciones o experiencias ideológicas. Las relaciones sociales existen. Nacemos en ellas. Existen independientemente de nuestra voluntad. Son reales en su estructura y su tendencia. No podemos desarrollar una práctica social sin representar esas condiciones para nosotros mismos de una u otra forma; pero las representaciones no agotan su efecto. Las relaciones sociales existen, independientemente de la mente, independientemente del pensamiento. Y aun así sólo pueden ser conceptualizadas en el pensamiento, en la cabeza. Así es como Marx lo expresa en la *Introducción de 1857* a los *Grundrisse*. Es importante que Althusser afirme el carácter objetivo de las relaciones reales que constituyen modos de producción en formaciones sociales, aunque su trabajo posterior brindó el soporte para una teorización muy diferente.

---

7 En Lacan ([1966] 1977) lo Imaginario señala una relación de plenitud con la imagen. Se opone a lo Real y a lo Simbólico.

Althusser aquí está más cerca de una posición filosófica “realista” que en sus manifestaciones kantiana o spinozista posteriores.

Ahora quiero ir más allá de la frase particular que he estado explicando para elaborar dos o tres cosas generales asociadas con esta formulación. Althusser dice que estos sistemas de representación están esencialmente fundados sobre estructuras inconscientes. De nuevo, en el ensayo anterior, parece estar pensando en la naturaleza inconsciente de la ideología en maneras similares a aquellas usadas por Lévi-Strauss cuando definió los códigos de un mito como inconscientes, esto es, en términos de sus reglas y categorías. Nosotros no somos conscientes de las reglas y los sistemas de clasificación de una ideología cuando enunciamos una afirmación ideológica. No obstante, como las reglas del lenguaje, están abiertas a una inspección racional y a un análisis de los modos de interrupción y deconstrucción, que pueden abrir un discurso hasta sus cimientos y permitirnos inspeccionar las categorías que lo generan. Sabemos la letra de la canción, “Rule, Britannia”<sup>8</sup>, pero somos “inconscientes” ante la estructura profunda —las nociones de nación, los grandes momentos de la historia imperialista, las suposiciones sobre la dominación y la supremacía global, el Otro necesario para la subordinación de otros pueblos— que está implícita en su simple resonancia celebratoria. Estas cadenas connotativas no están abiertas ni son fácilmente cambiables o reformulables a nivel consciente. ¿Se sigue de ello que sean un producto de procesos inconscientes específicos y mecanismos en el sentido psicoanalítico?

Esto nos regresa a la cuestión sobre cómo es que los sujetos se reconocen a sí mismos en la ideología: ¿cómo se construye la relación entre sujetos individuales y las posiciones de un discurso ideológico particular? Parece posible que algunas de las posiciones básicas de los individuos en el lenguaje, así como algunas posiciones primarias en el campo ideológico, son constituidas por procesos inconscientes en el sentido psicoanalítico, en las etapas tempranas de formación. Estos procesos podrían entonces tener una orientación y un impacto profundos en las maneras en que nos situamos más tarde en la vida en discursos ideológicos posteriores. Está bastante claro que tales procesos *sí* operan en la infancia temprana, haciendo posible la formación de relaciones con otros y con el mundo externo. Están inseparablemente atadas —por un lado— a la naturaleza y al desarrollo, sobre todo, de identidades sexuales. Por otro lado, no está de modo alguno probado adecuadamente que estas posiciones *por sí solas* constituyan los mecanismos por los que todos los individuos se ubican a sí mismos en la ideología. No estamos del todo fijados en nuestra relación con el campo complejo de discursos ideológicos históricamente situados exclusivamente en ese único momento, cuando entramos a la “transición de la existencia biológica a la existencia humana” (Althusser [1970] 1971: 93). Permanecemos abiertos a ser posicionados y situados de diferentes maneras, en diferentes momentos a través de nuestra existencia.

Algunos argumentan que aquellos posicionamientos posteriores simplemente recapitulan las posiciones primarias establecidas en la resolución del complejo de Edipo. Parece ser más acertado decir que los sujetos no son

8 Canción patriótica de Gran Bretaña (Nota del traductor).

posicionados exclusivamente en relación al campo de las ideologías por la resolución de procesos inconscientes en la infancia. También son posicionados por las formaciones discursivas de formaciones sociales específicas. Están situados de manera diferente con relación al espectro diverso de lugares sociales. Me parece equivocado asumir que el proceso que permite al individuo hablar o enunciar *en general* —el lenguaje como tal— es igual al que permite al individuo enunciarse a sí mismo como un individuo de un particular género, raza, sexo, etc., dentro de una variedad de sistemas representacionales específicos en sociedades definidas. Los mecanismos universales de la interpelación pueden proveer de las condiciones generales necesarias para el lenguaje, pero es mera especulación la que hasta ahora sugiere que proveen suficientes condiciones concretas para la enunciación de ideologías históricamente específicas y diferenciadas. La teoría del discurso unilateralmente insiste en que una explicación de la subjetividad en términos de los procesos inconscientes de Lacan es en sí misma *la teoría completa de la ideología*. Ciertamente, una teoría de la ideología debe desarrollar lo que las teorías marxistas tempranas no hicieron, una teoría de los sujetos y la subjetividad. Debe ser capaz de explicar el reconocimiento del sujeto dentro del discurso ideológico, qué es lo que permite a los sujetos reconocerse a sí mismos en el discurso y hablarlo espontáneamente como su autor. Pero esto no es lo mismo que tomar el esquema freudiano, releído de un modo lingüístico por Lacan, como una teoría adecuada de la ideología en las formaciones sociales.

Althusser mismo parece, anteriormente (en su ensayo “Freud y Lacan”, escrito por primera vez en 1964),<sup>9</sup> reconocer la naturaleza necesariamente provisional y especulativa de las propuestas de Lacan. Él repitió la sucesión de “identidades” que sostienen el argumento de Lacan: la transición de la existencia biológica a la humana como paralelo a la Ley del Orden, que es la misma que la Ley de la Cultura, que “se confunde en su esencia formal con el orden del lenguaje” (Althusser [1970] 1971: 93). Pero entonces él recoge la naturaleza puramente *formal* de estas homologías en una nota:

Formalmente: pues la Ley de la Cultura que es introducida primero como lenguaje [...] no se agota en el lenguaje; su contenido es la estructura real de parentesco y las formaciones ideológicas determinadas en las que las personas inscritas en estas estructuras viven su función. No es suficiente saber que la familia occidental es patriarcal y exogámica [...] debemos también desarrollar las formaciones ideológicas que gobiernan la paternidad, la maternidad, la conyugalidad, y la niñez. Queda por hacer una masa de investigación sobre estas formaciones ideológicas. Esta es una tarea para el materialismo histórico” (Althusser [1970] 1971: 211).

Pero en formulaciones posteriores (más aun en la avalancha lacaniana que le ha seguido), este tipo de precaución ha sido abandonado en un vendaval de afirmaciones. En el deslizamiento común, “el inconsciente está estructurado como un lenguaje” se ha vuelto “el inconsciente es lo mismo que la entrada al lenguaje, la cultura, la identidad sexual, la ideología, y así sucesivamente”.

9 Publicado en Althusser ([1970] 1971: 93).

Lo que he intentado hacer es regresar a un punto de partida más simple y más productivo para pensar sobre la ideología, un punto que también encuentro en el trabajo de Althusser, pero no en el lado de él que está de moda. Reconociendo que, en estos asuntos, estamos al principio de un camino largo y difícil, aun cuando nuestro aparato conceptual es extremadamente sofisticado y “avanzado”, en términos de un entendimiento real, investigación sustanciosa, y un progreso hacia el conocimiento de una manera genuinamente “abierto” (por ejemplo, científica). En términos de esta “larga marcha”, *La revolución teórica de Marx* es anterior a los vuelos de la imaginación, y ocasionalmente de la fantasía, que se impusieron en “Ideología y aparatos ideológicos de estado”. No debería, sin embargo, dejarse atrás sólo por esa razón. “Contradicción y sobredeterminación” contiene una noción más rica de la determinación que *Para leer El Capital*, aunque sin una teorización tan rigurosa. *La revolución teórica de Marx* tiene una noción más plena de ideología que “Ideología y aparatos ideológicos de estado”, aunque no tan comprehensiva.

### Leyendo un campo ideológico

Permítanme tomar un breve ejemplo personal como indicador de cómo algunas cosas que he dicho sobre la concepción general de Althusser sobre la ideología nos permiten pensar acerca de formaciones ideológicas particulares. Quiero pensar sobre aquel complejo particular de discursos que implica las ideologías de identidad, lugar, etnia y formación social generados alrededor del término “negro”. En efecto, tal término “funciona como un lenguaje”. Lenguajes, en realidad, ya que las formaciones en que posicionó a este término, tanto en el Caribe como en Gran Bretaña, no corresponden exactamente a la situación estadounidense. Es sólo al nivel “caótico” del lenguaje en general que son lo mismo. De hecho lo que encontramos son diferencias, especificidades, dentro de historias diferentes aunque relacionadas.

En momentos diferentes a lo largo de mis treinta años en Inglaterra, he sido “llamado” o interpelado como “de color”, “afroantillano”, “negro” [*Negro*], “negro” [*black*], “inmigrante”. A veces en la calle, a veces en las esquinas, a veces abusivamente, a veces de manera amigable, a veces ambiguamente.<sup>10</sup> Todos ellos me inscriben “en mi lugar” en una cadena significativa que construye la identidad a través de categorías de color, etnia, raza.

En Jamaica, donde pasé mi juventud y adolescencia, era constantemente llamado “de color”. La manera en que el término era articulado con otros términos en la sintaxis de raza y etnia era tal que producía el significado, en realidad, de “no negro”. Los “negros” eran los demás: la vasta mayoría de personas, la gente común. Ser “de color” era pertenecer a los rangos “mixtos” de la clase media marrón, un peldaño por encima del resto, en las aspiraciones si no en la realidad. Mi familia adhería un gran peso a estas distinciones minuciosas, e insistía en la inscripción por lo que significaban en términos de

10 Un amigo mío negro fue disciplinado por su organización política por “racismo” porque, para escandalizar al vecindario blanco donde ambos vivíamos como estudiantes, pasaba por mi ventana tarde por la noche y, desde la mitad de la calle, gritaba “¡Negro!” [*Negro!*] fuertemente para llamar mi atención.

distinciones de clase, estatus, raza, color. Se aferraban a ella a capa y espada, como el último salvavidas ideológico que era. Pueden imaginarse cuán mortificados estuvieron al descubrir que, cuando vine a Inglaterra, yo era llamado “de color” por los nativos precisamente porque, hasta donde ellos veían, yo *era* “negro”, para todo efecto práctico. El mismo término cargaba connotaciones muy diferentes porque operaba dentro de diferentes “sistemas de diferencias y equivalencias”. Es la posición dentro de las diferentes cadenas significantes lo que “significa”, no la correspondencia fija, literal entre un término aislado y alguna posición denotada en el espectro de color.

El sistema del Caribe estaba organizado alrededor del sistema de clasificación refinado de los discursos coloniales sobre la raza, arreglado en una escala ascendente hasta el último término “blanco”, este último siempre fuera del alcance, el imposible, el término “ausente”, cuya presencia ausente estructuraba toda la cadena. En la amarga lucha por el lugar y la posición que caracteriza a las sociedades dependientes, cada peldaño en la escala importaba profundamente. El sistema inglés, por contraste, estaba organizado en torno a una dicotomía binaria más simple, más apropiada al orden colonizador: “blanco / no blanco”. El significado no es un reflejo transparente del mundo en el lenguaje sino que surge por medio de diferencias entre los términos y las categorías, los sistemas de referencia que clasifican el mundo y le permiten, así, ser apropiado en el pensamiento social, en el sentido común.

Como individuo concreto viviente, ¿en realidad soy alguna de estas interrelaciones? ¿Alguna de ellas me agota? De hecho, yo no “soy” una u otra de estas maneras de representarme, aunque he sido todas ellas en diferentes momentos y aún soy algunas de ellas en alguna medida. Pero no hay un “yo” esencial, unitario, sólo el sujeto fragmentario, contradictorio en que me convierto. Mucho después, nuevamente era “de color”, esta vez desde el otro lado, más allá del término. Intenté enseñarle a mi hijo que él era “negro” al mismo tiempo que él aprendía los colores del espectro y me repetía que él era “marrón”. Por supuesto, era *ambas cosas*.

Ciertamente yo soy de las Antillas, aunque he vivido mi vida adulta en Inglaterra. Pero de hecho, la relación entre “afroantillano” e “inmigrante” es bastante compleja para mí. En los años cincuenta, los dos términos eran equivalentes. Ahora, el término “afroantillano” es bastante romántico. Connota el reggae, el ron con Coca Cola, lentes oscuros, mangos y ensalada enlatada de frutas tropicales cayendo de los cocoteros. Este es un “yo” idealizado. (Quisiera sentirme de esa manera más seguido). “Inmigrante” también lo conozco bien. No hay nada remotamente romántico sobre eso. Lo posiciona a uno tan equívocamente como si *realmente* perteneciera a *algún otro lugar*. “¿Y cuándo volverás a casa?” Parte de la “palanca extranjera” de la señora Thatcher. Sólo entendí la manera en que este término me posicionaba relativamente tarde en la vida, y el “llamado” en aquella ocasión provino de una dirección inesperada. Fue cuando mi madre me dijo, en una breve visita a casa: “¡Espero que no te confundan por allá con uno de esos inmigrantes!”. La sorpresa del reconocimiento. También fui en muchas ocasiones “hablado” por aquel otro término, ausente, silencioso, aquel que nunca está ahí, el “americano”, indigno incluso, con una “N” mayúscula. El “silencio” alrededor de este término fue

quizás el más elocuente de todos. Los términos marcados positivamente “significan” por su posición en relación con aquello que está ausente, sin marcar, lo que no se puede decir. El significado es relacional dentro de un sistema ideológico de presencia y ausencia.

Althusser, en un pasaje controversial de “Ideología y aparatos ideológicos de estado”, dice que somos sujetos “siempre listos”. Hirst y otros lo cuestionan. Si somos sujetos “siempre listos”, tendríamos que nacer con la estructura de reconocimiento y los medios para posicionarnos a nosotros mismos con el lenguaje ya formado. Mientras tanto, Lacan, en quien se basan Althusser y otros, usa a Freud y a Saussure para brindar una explicación de cómo se forma la estructura del reconocimiento (a través del estadio del espejo y las resoluciones del complejo de Edipo, etc.). Sin embargo, dejemos de lado por un momento la objeción, pues una verdad más grande sobre la ideología está implícita en lo que Althusser dice. Experimentamos la ideología como si emanara libre y espontáneamente de nosotros, como si fuéramos sus sujetos libres, “trabajando para nosotros mismos”. En realidad, somos hablados y se habla por nosotros en los discursos ideológicos que nos esperan aun al momento de nacer, en los cuales nacemos y encontramos nuestro lugar. El niño recién nacido que aún debe, según la lectura de Lacan que hace Althusser, adquirir los medios para ser posicionado dentro de la ley de la Cultura, es ya esperado, nombrado y posicionado de antemano “por las formas de la ideología (paterna/materna/conyugal/fraternal)”.

Esta observación me lleva a pensar en una experiencia temprana relacionada. Es una historia que se cuenta con frecuencia en mi familia —con gran humor en general, aunque yo nunca entendí la gracia; es parte de nuestra cultura familiar—, de cuando mi madre me trajo a casa del hospital luego de mi nacimiento y mi hermana miró dentro de mi cuna, y dijo, “¿De dónde sacaste este bebé culí?” Los culís en Jamaica son descendientes del oriente de la India, hijos de los trabajadores contratados y traídos al país luego de la abolición para reemplazar a los esclavos en el trabajo de las plantaciones. “Culí” es, de ser posible, un nivel por debajo de “negro” en el discurso racial. Esta era la manera en que mi hermana señalaba que, como suele pasar en las mejores familias mestizas, yo había resultado bastante más oscuro que el promedio en mi familia. No tengo idea si esto realmente ocurrió o fue una historia fabricada por mi familia o incluso quizás yo la inventé y ahora he olvidado cuándo o por qué. Pero me sentí, entonces y ahora, convocado a mi “lugar” por esta historia. A partir de ese momento, mi lugar dentro del sistema de referencia ha sido problemático. Quizás ayude a explicar por qué y cómo me convertí en aquello que fui nombrado inicialmente: el “culí” de mi familia, aquel que no encajaba, el extranjero, el que andaba por las calles con la gente equivocada, y creció con todas esas ideas raras. El Otro.

¿Cuál es la *contradicción* que genera un campo ideológico de este tipo? ¿Se trata de “la contradicción principal entre capital y trabajo”? Esta cadena significativa fue claramente inaugurada en un momento histórico específico: el momento de la esclavitud. No es eterno, ni universal. Era la manera en que se daba sentido a la inserción de personas esclavizadas de los reinos de la costa occidental de África, en las relaciones sociales de producción del trabajo

forzado en el Nuevo Mundo. Dejemos de lado por un momento la debatida cuestión sobre si el modo de producción en las sociedades esclavistas era “capitalista” o “precapitalista” o una articulación de ambos en un mercado global. En las etapas tempranas del desarrollo, para todo efecto práctico, los sistemas raciales y clasistas se traslapaban. Eran “sistemas de equivalencia”. Las categorías raciales y étnicas continúan siendo hoy las formas en que las estructuras de dominación y explotación son “vividias”. En ese sentido, estos discursos cumplen la función de “reproducir las relaciones sociales de producción”. Y sin embargo, en las sociedades del Caribe contemporáneo, los dos sistemas *no* se corresponden perfectamente. Hay “negros” en la cima de la escala, también, algunos de ellos explotadores de otros trabajadores negros, y algunos muy buenos amigos de Washington. El mundo no se divide claramente en sus categorías sociales/naturales, ni las categorías ideológicas necesariamente producen sus propios modos de consciencia “apropiados”. Estamos por tanto obligados a decir que hay un complicado juego de articulaciones entre los dos sistemas del discurso. La relación de equivalencias entre ambos no está fija, sino que ha cambiado históricamente. Ni está tampoco “determinada” por una sola causa en lugar de ser el resultado de una “sobredeterminación”.

Es así que estos discursos claramente construyen la sociedad jamaicana como un campo de diferencia social organizado en torno a categorías de raza, color y etnia. Aquí la ideología tiene la función de asignar a una población una clasificación particular organizada alrededor de estas categorías. En la articulación entre los discursos de clase y raza-color-etnia (y el desplazamiento efectuado entre ellos que esto posibilita), lo segundo es constituido como el discurso “dominante”, las categorías por las cuales las formas dominantes de consciencia son generadas, el terreno dentro del cual hombres y mujeres “se mueven, adquieren consciencia de su posición, su lucha, etc.” (Gramsci 1971: 377), el sistema de representación a través del cual las personas “viven la relación imaginaria con sus condiciones reales de existencia” (Althusser, [1965] 1969: 233). Este análisis no es un análisis académico, que sea sólo valioso por sus distinciones teóricas y analíticas. La sobredeterminación de la clase y la raza tiene las más profundas consecuencias —alguna de ellas altamente contradictorias— para la *política* de Jamaica, y de los negros jamaicanos en todas partes.

Es posible, entonces, examinar el campo de las relaciones sociales, en Jamaica y en Gran Bretaña, en términos de un campo interdiscursivo generado por al menos tres diferentes contradicciones (clase, raza, género), cada una de las cuales cuenta una historia diferente, un modo de operación distinto; cada una divide y clasifica el mundo de manera distinta. Sería entonces necesario, en cualquier formación social específica, analizar la manera en que la clase, la raza y el género se articulan entre sí para establecer posiciones sociales condensadas particulares. Podemos decir que aquí las posiciones sociales están sujetas a una “doble articulación”. Están sobredeterminadas por definición. Prestar atención a su superposición o a su “unidad” (fusión), es decir, las maneras en que connotan o se convocan entre sí al articular diferencias en el campo ideológico, no obvia la pregunta por *los efectos particulares* que

cada estructura tiene. Podemos pensar en situaciones políticas en las que podrían trazarse alianzas de maneras diferentes, dependiendo de cuál de las distintas articulaciones que están en juego se vuelva la dominante en el momento dado.

Ahora pensemos acerca de este término, “negro”, dentro de un campo semántico particular o formación ideológica en vez de un término simple: dentro de su cadena de connotaciones. Doy sólo dos ejemplos. El primero es la cadena —negro-flojo-resentido-habilidoso, etc.—, que fluye de la identificación de “negro” en un momento histórico bastante específico: la era de la esclavitud. Esto nos recuerda que, aunque la distinción “negro/blanco” articulada por esta cadena particular no está dada por la contradicción capital-trabajo, las relaciones sociales características de aquel momento histórico específico son su referente en esta formación discursiva particular. En el caso de los indios occidentales, “negro”, con su resonancia connotativa, es una manera de representar cómo las personas de un carácter étnico distintivo fueron inicialmente insertadas en las relaciones sociales de producción. Pero claro, aquella cadena de connotaciones no es la única. Una cadena enteramente diferente se genera dentro de los poderosos discursos religiosos que han arrasado con el Caribe: la asociación de la luz con Dios y el espíritu, o de la oscuridad o la “negrura” con el infierno, el diablo, el pecado y la perdición. Cuando yo era niño y una de mis abuelas me llevaba a la iglesia, pensaba que la apelación del pastor negro al Todopoderoso, “Señor, ilumina nuestra oscuridad”, era un pedido bastante específico por un poco de asistencia divina personal.

### **Lucha ideológica**

Es importante observar el campo semántico dentro del cual “significa” una cadena ideológica particular. Marx nos recuerda que las ideas del pasado son una carga de pesadillas para los cerebros de los que viven. El momento de formación histórica es crítico para cualquier campo semántico. Estas zonas semánticas cobran forma en períodos históricos particulares: por ejemplo, la formación del individualismo burgués en los siglos XVII y XVIII en Inglaterra. Dejan los rastros de sus conexiones, mucho después de que las relaciones sociales a las que se referían han desaparecido. Estos rastros pueden ser reactivados en un momento posterior, aun cuando los discursos se hayan fragmentado como ideologías coherentes u orgánicas. El pensamiento del sentido común contiene lo que Gramsci llamaba los rastros de la ideología “sin inventario”. Consideren, por ejemplo, el rastro del pensamiento religioso en un mundo que se considera a sí mismo secular y que, por tanto, imbuye “lo sagrado” en ideas seculares. Aunque la lógica de la interpretación religiosa de los términos se ha roto, el repertorio religioso sigue dejando un rastro a lo largo de la historia, que puede ser usado en una variedad de nuevos contextos históricos, reforzando y apuntalando ideas aparentemente más “modernas”.

En este contexto podemos localizar la posibilidad de la lucha ideológica. Una cadena ideológica particular se vuelve lugar de una lucha, no sólo cuando la gente intenta desplazarla, romperla o desafiarla suplantándola con



un conjunto de términos alternativos completamente nuevo, sino también cuando la gente interrumpe el campo ideológico e intenta transformar su significado cambiando o rearticulando sus asociaciones, por ejemplo, de lo negativo a lo positivo. Con frecuencia, la lucha ideológica consiste en intentar ganar algún nuevo conjunto de significados para un término o categoría existente, desarticulándolo de su lugar en una estructura signifiante. Por ejemplo, es precisamente debido a que “negro” es el término que connota lo más despreciado, lo desposeído, lo poco ilustrado, lo incivilizado, lo inculdo, lo artero, lo incompetente, que puede ser desafiado, transformado e imbuido con un valor ideológico positivo. El concepto “negro” no es la propiedad exclusiva de ningún grupo social en particular o discurso único. Para usar la terminología de Laclau y Mouffe (Laclau 1977, Laclau y Mouffe 1985), el término, a pesar de sus poderosas resonancias, no tiene ninguna “pertenencia de clase” necesaria. Ha sido profundamente insertado en el pasado en los discursos de la distinción y el abuso racial. Estuvo, por mucho tiempo, aparentemente encadenado a su lugar en los discursos y las prácticas de la explotación económica y social. En el período de la historia jamaíquina cuando la burguesía nacional deseaba hacer causa común con las masas en la lucha por la independencia política formal del poder colonizante —una pelea en la que la burguesía local, no las masas, emergió como la fuerza social líder— “negro” fue una suerte de disfraz. En la revolución cultural que barrió Jamaica entre los años sesenta y setenta, cuando por primera vez la gente reconoció y aceptó su herencia africana-esclava-negra y el punto de apoyo o el centro de gravedad de la sociedad pasó a “las raíces”, la vida y la experiencia común de las clases negras bajas urbanas y rurales, como representando la esencia de la “jamaíquinidad” (este es el momento de la radicalización política, de la movilización masiva, de la solidaridad con la lucha negra y la liberación en todas partes, de “hermanos del alma” y “Soul”, así como del reggae, Bob Marley y al rastafarianismo), “negro” se reconstituyó como su opuesto. Se volvió el lugar de la construcción de la “unidad”, del reconocimiento positivo de “la experiencia negra”, el momento de la constitución de un *nuevo* sujeto colectivo: las “masas negras sufrientes”. Esta transformación en el significado, la posición y la referencia de “negro” no siguió y reflejó la revolución cultural negra en Jamaica en el mismo período. Fue una de las maneras en que aquellos nuevos sujetos fueron *constituidos*. Las personas —los individuos concretos— siempre estuvieron allí. Pero como sujetos en lucha por una nueva época en la historia, aparecían por primera vez. La ideología, a través de una antigua categoría, era constitutiva de su formación oposicional.

Así que la palabra misma no tiene connotación de clase específica, aunque sí tiene una larga historia, que no es fácil de dismantelar. A medida que los movimientos sociales desarrollan una lucha en torno a un programa particular, los significados que parecen haber estado siempre fijos en su lugar empiezan a aflojar sus ataduras. En resumen, el significado del concepto ha cambiado como resultado de una *lucha* alrededor de cadenas de connotaciones y prácticas sociales que hicieron posible el racismo a través de la construcción negativa de “negro”. Al invadir el corazón de la definición negativa, el movimiento negro ha intentado arrebatar el fuego del término mismo. Porque “negro”, que alguna vez significó todo lo que era menos respetable, ahora

puede afirmarse como “bello”, la base de nuestra identidad social positiva, que requiere y engendra respeto entre nosotros. “Negro”, entonces, existe ideológicamente sólo en relación al desafío alrededor de aquellas cadenas de significado y las fuerzas sociales involucradas en ese desafío.

Podría haber tomado cualquier concepto clave, categoría o imagen alrededor de la cual los grupos se hayan organizado y movilizado, alrededor del cual las prácticas sociales emergentes se hayan desarrollado. Pero quería tomar un término con una profunda resonancia para toda una sociedad, uno alrededor del cual toda la dirección de la lucha social y el movimiento político hubieran cambiado en la historia de nuestras vidas. Quería por tanto sugerir que pensar el término de una manera no reduccionista dentro de la teoría de la ideología abre el campo a algo más que un intercambio idealista de significados “buenos” o “malos”; o a una lucha que tiene lugar sólo en el discurso; y una que está fijada permanentemente y para siempre por la manera en que procesos inconscientes particulares se resuelven en la infancia. El campo de lo ideológico tiene sus propios mecanismos; es un campo de constitución, regulación y lucha social “relativamente autónomo”. No está libre o independiente de determinaciones. Pero no es *reducible* a la determinación simple de cualquiera de los otros niveles de las formaciones sociales en los que la distinción entre negro y blanco se ha vuelto políticamente pertinente, a través de la cual se ha articulado toda la “consciencia” de la raza. Este proceso tiene consecuencias reales y efectos en cómo se reproduce, ideológicamente, la formación social entera. El efecto de la lucha sobre “negro”, si se vuelve lo suficientemente fuerte, es que impide que la sociedad se reproduzca a sí misma funcionalmente, de *aquella* manera antigua. La reproducción social misma se vuelve un proceso desafiado.

Contrario al énfasis del argumento de Althusser, la ideología no tiene sólo la función de “reproducir las relaciones sociales de producción”. La ideología también *define límites* de la medida en que una sociedad en dominación puede fácil, suave y funcionalmente reproducirse a sí misma. La noción de que las ideologías están siempre ya inscritas no nos permite pensar adecuadamente en los cambios de acentuación en el lenguaje y la ideología, que es un proceso constante y sin fin: lo que Volóshinov ([1930] 1973) llamaba la “multiacentualidad del signo ideológico” o la “lucha de clases en el lenguaje”.

### Referencias citadas

Althusser, Louis

[1965] 1969 *For Marx*. Londres: Penguin Press. [*La revolución teórica de Marx*. 2º ed. México: Siglo XXI Editores, 1968].

[1970] 1971 *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Londres: New Left.

Althusser, Louis y Etienne Balibar

[1968] 1970 *Reading Capital*. Londres: New Left. [*Para leer el Capital*. México: Siglo XXI Editores, 1969].

Derrida, Jaques

1977 *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. [De la gramatología. 2º ed. México: Siglo XXI Editores, 1978].

Foucault, Michel

[1972] 1980 *Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings 1972-1977*. Nueva York: Pantheon. [*Microfísica del poder*. 3º ed. Madrid: La Piqueta, 1992].

Gramsci, Antonio

1971 *Selections from the Prison Notebooks*. Nueva York: International Publishers. [Hay una edición completa: *Cuadernos de la cárcel. Edición crítica del Instituto Gramsci*. México: Ediciones Era, 1981].

Hall, Stuart

1974 "Marx's notes on method: A 'reading' of the '1857 Introduction'". *Working Papers in Cultural Studies* (6): 132-170. [Publicado en la presente compilación como Notas de Marx sobre el método: una 'lectura' de la *Introducción de 1857*].

Lacan, Jaques

[1966] 1977 *Écrits: A Selection*. Nueva York: International. [*Escritos*. 10º ed. México: Siglo XXI Editores, 1984].

Laclau, Ernesto

1977 *Politics and Ideology in Marxist Theory*. Londres: New Left Books. [*Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*. México: Siglo XXI Editores, 1978].

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe

1985 *Hegemony and Socialist Strategy*. Londres: New Left. [*Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1987].

Lévi-Strauss, Claude

[1958] 1972 *Structural Anthropology*. Londres: Penguin. [*Antropología estructural*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969].

Marx, Karl

1963 *Early Writings*. Londres: C.A. Watts.

1970 *Capital*. Vol. 3. Londres: Lawrence and Wishart. [*El Capital*. Vol. 3. 7º ed. México: Siglo XXI Editorial, 1979].

[1953] 1973 *Grundrisse*. Londres: Penguin. [*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: (Borrador) 1857-1858*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1972].

Marx, Karl y Friedrich Engels

1970 *The German Ideology*. Londres: Lawrence & Wishart. [*Ideología alemana*. México: Ediciones de Cultura Popular, 1972].

Poulantzas, Nicos

[1968] 1975 *Political Power and Social Classes*. Londres: New Left. [*Poder político y clases sociales en el estado capitalista*. 4º ed. México: Siglo XXI Editores, 1972].

Thompson, E. P.

1978 *The Poverty of Theory and Other Essays*. Nueva York: Monthly Review Press.

Volóshinov, Valentín

[1930] 1973 *Marxism and the Philosophy of Language*. Nueva York: Seminar Press. [*El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2009].