



Universidad Autónoma
de Madrid

Biblos-e Archivo
Repositorio Institucional UAM

Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma de Madrid

<https://repositorio.uam.es>

Esta es la **versión de autor** del capítulo de libro publicado en:
This is an **author produced version** of a book chapter published in:

Alvarado, Iván; Parejo, Diego y Alderson, David. [Prólogo] “Larga y corta revolución como estrategia radical para el siglo XXI”. La Larga Revolución. Raymond Williams. Madrid: Verso, 2023. 7-36

El acceso a la versión del editor puede requerir la suscripción del recurso

Access to the published version may require subscription

Larga y corta revolución como estrategia radical para el siglo XXI

Iván Alvarado Castro, Diego Parejo Pérez y David Alderson

Una vez que te has decidido por el socialismo revolucionario, no porque sea más rápido o emocionante, sino porque no hay otro camino posible, entonces puedes incluso experimentar la derrota, la derrota temporal, como la que ha conocido un socialista de mi generación, sin que por ello se pierda el compromiso. *Raymond Williams*¹

La edición que tenemos el placer de presentarles no es una elección baladí, así como tampoco representa una obra cualquiera dentro de la literatura marxista en occidente. *La larga revolución* supuso un punto de inflexión dentro del trabajo de Raymond Williams, como pretendemos mostrarles en la presente introducción, pues generó una ruptura con el pensamiento de su maestro Frank Raymond Leavis. Al mismo tiempo, como exponemos en el título, propone una clave estratégica sin igual para la izquierda británica y para la occidental, siguiendo con la tradición política expuesta por Gramsci en los *Cuadernos de la Cárcel*, pivotando entre las posibilidades políticas británicas marcadas por una guerra de posiciones, pero sin dejar de lado las posibilidades de una guerra de movimientos; lo que se precisa para ello es generar una estrategia intencionada.

Es por ello por lo que cuando se nos invitó por parte de Verso Libros España a comenzar un ciclo de ediciones sobre Raymond Williams con la que quizá sea su obra más conocida, *Marxismo y Literatura* (1977), nosotros manifestamos nuestra intención de emprender nuestra andadura con la presente obra de 1961. Esta apuesta contó desde el inicio con el apoyo, tanto político como financiero, de la Raymond Williams Society, especialmente por parte de Philip O'Brien y David Alderson.

El primero nos ha brindado materiales desde nuestra anterior introducción a la obra de Williams *Política y cultura. Clase escritura y socialismo*, recientemente editada en Lengua de Trapo. Con David la colaboración ha sido más continuada en el tiempo, manteniendo un firme compromiso desde la RWS con la difusión del pensamiento de Raymond Williams en el Estado español desde que en 2019 asistiéramos a las conferencias anuales de la RWS en Manchester, y con su ponencia en la primera edición

¹ Williams, R. (2015) [1979], *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*, Verso, Londres, p. 411.

del Curso de Corta Duración de la Universidad Autónoma de Madrid *Política y cultura. Navegar la coyuntura desde Raymond Williams*.

El apoyo de ambos ha sido decisivo para contar con financiación para la presente edición y en el caso de David Alderson, especialmente, por apostar por el presente título dentro de la extensa colección de Raymond Williams, que además supone el primero dentro de una apuesta más amplia que desde Verso Libros España se pretende.

El motivo de la elección no responde a elementos cronológicos —el autor dispone de obras importantes como *Cultura y sociedad* (1958) antes que esta— sino más bien a una estrategia propia que desde hace años llevamos labrando y que ha cristalizado en el Grupo de Investigación *Cultura: subjetivación política y nuevas narrativas*. Desde este pretendemos dar respuesta a cómo se producen procesos de subjetivación política, dando un giro epistémico, que pase de preguntarse desde la subjetivación como sujeción, hacia la subjetivación como posibilidad emancipatoria, pregunta que entra de lleno en el presente material.

El libro que sostienen, a su vez, será el proyecto piloto que sirva de base para otro proyecto más amplio llamado *Procesos de subjetivación política. Debates epistemológicos* en el cual de la mano de Carolina Fernández, como coinvestigadora principal, Álvaro Pazos, Marta Ortiz, Inés Molina, David del Pino, Juan Ignacio Robles, Virtudes Téllez, Pablo Caldera, Daniel Aguirre e Isa Gamero, pretendemos lanzar un proceso de transferencia de conocimiento en el campo de los procesos de subjetivación política. Para dicha empresa contamos con el apoyo de la Librería Enclave de Libros, con la editorial Lengua de Trapo y con la propia Verso Libros España.

El proyecto conecta de lleno con esta obra: así como para Raymond Williams *La larga revolución* fue un intento de pensar la idea de revolución para una sociedad con sustanciales niveles de desarrollo de práctica democrática², nuestra intención es que este trabajo suponga algo más que una mera lectura, más bien, una invitación política a partir de ella.

Proponemos que esta edición sea leída principalmente junto a dos trabajos que nos ayudarán a esclarecer mejor su contenido. Nos referimos, en primer lugar, a *Politics and Letters: Interviews with the New Left Review* (1979), una obra en la cual los editores de

² *Ibidem*.

la *New Left* entrevistan a Raymond Williams en profundidad sobre sus principales fases vitales y sus principales temáticas. Las entrevistas fueron un éxito gracias a que Williams responde al reto desde un honesto ejercicio de reflexividad³. Dicho material será de gran ayuda para comprender el contexto de producción del autor. En segundo lugar, *Hacia el año 2000* (1984), que supondrá una actualización del debate sobre la larga revolución iniciado en 1961, las expectativas de Williams sobre la situación en los 80 y sus propuestas políticas, de carácter urgente aún hoy día. Ellen Meiksins Woods situó esta obra como un claro ejemplo de pensar la política que venía para hacer frente al thatcherismo sin renunciar a la política de clase⁴.

Estos materiales de apoyo nos ayudarán a comprender que las preguntas planteadas en *La larga revolución* serán, según nuestro punto de vista, desde las cuales se vertebrará toda la obra de Raymond Williams por varios motivos. El primero, porque supone, como ya hemos dicho, un antes y un después con el pensamiento de Leavis. Si bien Leavis desde la publicación de *Culture and Environment* (1932) «la biblia de la nueva disciplina»⁵ y la influencia de su revista *Scrutiny*, del mismo año, había dejado una honda caladura en Williams por su culturalismo radical y criticismo práctico⁶, podemos vislumbrar el comienzo de dicha ruptura desde las conclusiones de *Cultura y Sociedad 1780-1850*. Ahí encontramos la ruptura con el idioma y con el método planteado previamente⁷. Ya no hay una revisión constante entre autores y su contexto de producción, el papel de la cultura en la sociedad será lo que ocupe un mayor peso, ganando relevancia planteamientos como: la triada industria, democracia y arte; el humanismo «en realidad, no hay masas; solo hay formas de ver a la gente como tales»⁸; la comunicación y su transmisión; procesos de creación; comunidad o la idea de cultura en común: «necesitamos una cultura común, no en beneficio de una abstracción, sino porque sin ella no sobreviviremos»⁹.

³ Hall, S. (1989), «Politics and Letters», en Eagleton, T. (ed.), *Raymond Williams. Critical Perspectives*, Northeastern University Press, Boston, p. 55.

⁴ Wood, E.M. (2013), *¿Una política sin clases? El post-marxismo y su legado*, Ediciones ryr, Buenos Aires, p. 289 y ss.

⁵ Matherlat, A. y Neveu, É. (2004), *Introducción a los estudios culturales*, Paidós, Barcelona.

Matthews, S. (2001), «Change and theory in Raymond Williams's structure of feeling», *Pretexts: literary and cultural studies*, 10(2), p. 33.

⁶ Williams, R. (2015), *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*, Verso, Londres, p.66

⁷ Hall, S. (1989), «Politics and Letters», en Eagleton, T. (ed.), *Raymond Williams. Critical Perspectives*, Northeastern University Press, Boston, p. 61.

⁸ Williams, R. (2001a), *Cultura y sociedad 1780-1950. De Coleridge a Orwell*, Nueva Visión, Buenos Aires, p. 348.

⁹ *Ibidem*, p. 260.

Sin embargo, esta ruptura guarda ciertos elementos de continuidad hasta el punto de que Fred Inglis¹⁰ propone incluir *La larga revolución* dentro de una trilogía compuesta por *Cultura y sociedad 1780-1950* y su primera novela, *Border Country* (1960), por guardar una misma estructura arquitectónica¹¹. Es también significativo que el propio Williams considere que con la publicación de *La larga revolución* se completa un ciclo de diez años de trabajo¹², o que incluso catalogue esta como una continuación de *Cultura y sociedad*¹³.

Independientemente de que *Cultura y sociedad* y *La larga revolución* se puedan englobar dentro de la región de crítica literaria¹⁴ o de que se puedan enmarcar dentro del campo cultural como se hace en *Politics and Letters*, o incluso de ser clasificada como la contrapartida de historia social de *Cultura y sociedad*¹⁵, nosotros defendemos una diferenciación de *La larga revolución* basada no solo en su acento en la cultura, algo que ya había comenzado en 1958¹⁶, sino en su perspectiva gramsciana.

Esta diferenciación nos lleva al segundo motivo: ya no hay «un intento de releer la tradición literaria desde fines del siglo XVIII hasta la primera parte del siglo XX»¹⁷, sino una formulación de una teoría de la cultura y una definición antropológica de la cultura como modo total de vida¹⁸. Este giro traerá una serie de duras críticas, como mostraremos más adelante, por varios autores como Eagleton, Anderson o, la más severa, E.P. Thompson, quien paradójicamente se referirá a Williams como «nuestro mejor hombre»¹⁹. La admiración de estos intelectuales hacia el galés llega hasta el punto de ser considerado el líder, la celebridad y el referente moral de la New Left²⁰.

¹⁰ Inglis, F. (1998), *Raymond Williams*, Routledge, Londres, p. 153.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Williams, R. (2003), *La larga revolución*, Nueva Visión, Buenos Aires, p.16.

¹³ Barnett, A. (2011), «Foreword to The Long Revolution», en Williams, R. *The Long revolution, 50th anniversary edition*, Parthian Books, Cardigan, p.1.; Williams, R. (1984), *The Long Revolution*, Penguin, Singapur, p. 9.

¹⁴ Barnett, A. (1976), «Raymond Williams and Marxism: A Rejoinder to Terry Eagleton», *New Left Review* I, 99(5), p. 53.

¹⁵ Christgau, R. (2019 [1985]), «Living in a Material World: Raymond Williams's Long Revolution», en Christgau, R. *Books reports: A music critic on his first love, which was reading*, Duke University Press, Nueva York, p. 350 y ss.

¹⁶ Matterlat, A. y Neveu, É. (2004), *Introducción a los estudios culturales*, op. cit., p. 19.

¹⁷ Thompson, E.P. (2014), *E. P. Thompson and the Making of the New Left*, Monthly Review Press, Nueva York, p. 187.

¹⁸ Hall, S. (2017), *Estudios culturales 1983. Una historia teórica*, Buenos Aires, Paidós, p. 54.

¹⁹ *Ibidem*, p. 57-58.

²⁰ Inglis, F. (1998), *Raymond Williams*, Routledge, Londres, p. 155

Por todo lo expuesto *La larga revolución* en una obra controvertida, como se puede apreciar desde su propia recepción vendiendo 50.000 copias frente a las 160.000 de *Cultura y sociedad*. Quizá una posible explicación de su tibia recepción con respecto a otras de sus obras se debiera al fuego cruzado en el cual se desarrolló el libro²¹. Ya hemos indicado las de la margen izquierda (Thompson, Eagleton y Anderson), pero también por parte de la derecha llegaron ataques: en *The Guardian* por el político Crossman, en *The Spectator* por el filósofo Richard Wollheim, en *The New Statesman* por Asa Briggs, en el *Times Literary Supplement* por parte de Gorley Putt, excandidato liberal al Parlamento, quien tacha a Williams de «engreído», en *The Universities Quarterly* por parte de Andor Gomme, quien califica a la obra «llena de espantosa verborrea»²². Toda esta diatriba de ataques derechistas podría llevarnos a la conclusión de que el pequeño burgués moralista y conservador británico entendió mejor que la nueva izquierda cuán vigorosa era la crítica —y sobre todo la propuesta política— que Williams lanzaba al capitalismo británico.

A su vez, indicamos que la obra salió con varios cambios respecto a su plan inicial, comenzando por el título. Su primera propuesta fue *Ensayos y principios en la teoría de la cultura*²³, donde ya se puede vislumbrar la propuesta de sistematización que pretende, algo que también podemos advertir en dos textos, de extensión dispar, que entraban en el plan inicial del libro. Nos referimos a *Advertising: The Magic System* y *Communications*, siendo este último una continuación de los argumentos de la parte central de *La larga revolución*²⁴.

En el primero analiza el papel de la publicidad dentro del sistema de producción capitalista, al cual encuadra dentro de patrones «mágicos» como aquellos que: «un sistema altamente organizado y profesional de incentivos y satisfacciones mágicas, funcionalmente muy similar a los sistemas mágicos de sociedades más simples, pero que coexiste de forma bastante extraña con una tecnología científica altamente desarrollada.»²⁵.

En el segundo, que vio la luz como libro independiente en 1962 y cuyo título en español es *Los medios de comunicación social*, hace un amplio análisis de los medios de

²¹ Anderson, P. (2018), «El texto perdido. Introducción a "El futuro del marxismo"», *New Left Review*, 114, p. 42.

²² *Ibidem*, p. 43.

²³ Williams, R. (2015), *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*, Verso, op. cit., p. 133.

²⁴ Barnett, A. (2011), «Foreword to The Long Revolution», op. cit., p. 3.

²⁵ Williams, R. (2000), «Advertising: The magic system», *Advertising & Society Review*, 1(1), p. 335.

comunicación británicos, desde la prensa escrita y los semanales, hasta la radio y la propia televisión. En él defiende la necesidad de cambiar los medios de comunicación, como elementos de educación extendidos²⁶. Si se cambian los medios de comunicación se podrá lograr una sociedad democrática, pero para ello se necesitan medios de comunicación democráticos y no paternalistas, esto es, no controlados por una minoría, pues si lo están no podemos vivir en una sociedad libre²⁷.

Estos dos textos nos dan una idea de la dirección ya anunciada del giro culturalista en Williams. Si *Cultura y Sociedad* (1958) junto con *Los usos de la alfabetización* (1957), y *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (1963), unido a la creación de la New Left Review (1960) —como unión de las cabeceras de la *University and Left Review* y del *New Reasoner*, ambas de 1958— y el *Centre for Contemporary Cultural Studies* (1964), suponen el comienzo de los Estudios Culturales, reivindicando la figura de Leavis²⁸, aunque el propio Williams data el comienzo de esta corriente desde los años treinta con el trabajo de la Asociación Educativa de los Trabajadores (WEA) —acrónimo en inglés— llegando a afirmar «A menudo me entristece pensar en la mucha gente que participaba en ese campo durante esa época y que no publicó, pero que hizo tanto como cualquier de nosotros por afirmar esta obra»²⁹. En este contexto *La larga revolución* se dispondrá a adentrarse en la gestación de la historia de la cultura hegemónica británica.

Este giro culturalista entendido «como visión estratégica de política socialista en una vía paralela al economicismo»³⁰, significa una unión de la cultura y la política³¹. El giro es posible gracias al acercamiento de Williams a la figura de Antonio Gramsci, cuya obra empieza a ser estudiada en Reino Unido después de la II Guerra Mundial gracias a que muchos intelectuales antifascistas ingleses habían ido a combatir a Italia durante la misma (Hobsbawn, 2011: 345)³². Ya en 1948 «su obra se debatió con comprensión en el *Times Literary Supplement*» (ídem)³³. Estos apuntes cronológicos apoyan la tesis del

²⁶ Williams, R. (2013), *Los medios de comunicación social*, Península, Barcelona, p.18

²⁷ *Ibidem*, p.150

²⁸ Matterlat, A. y Neveu, É. (2004), *Introducción a los estudios culturales*, op. cit., p. 48.

²⁹ Williams, R. (1997), *La política del Modernismo. Contra los nuevos conformistas*, Manantial, Buenos Aires, p.190

³⁰ Barnett, A. (1976), «Raymond Williams and Marxism: A Rejoinder to Terry Eagleton», op. cit., p. 56.

³¹ *Ibidem*, p. 49.

³² Hobsbawn, E. (2011), *Cómo cambiar el mundo. Marx y el marxismo 1840-2011*, Crítica, Barcelona, p. 345.

³³ *Ibidem*.

conocimiento de Gramsci en las formaciones de la *New Left* a mediados de los años 50³⁴, relación que irá *in crescendo* con las estancias que hace Williams en el «Oriente», el Centro para los estudios culturales de Nápoles, en los años 1968, 1971 y 1976.

No obstante, la primera vez que Williams registra su interés en Gramsci explícitamente es en su importante ensayo, *Base y superestructura en la teoría cultural marxista*³⁵, en el que explica la importancia de la categoría de hegemonía para enfatizar más convincentemente, que los procesos sociales son dominados por el poder, así como la perspectiva y valores de una clase dominante, estructurando la experiencia vivida³⁶. Parece como si hubiera encontrado una manera de expresar la teoría que había estado elaborando en varias obras, incluso *La larga revolución*, hasta entonces. Al mismo tiempo estaba respondiendo al contexto de la emergencia de los movimientos sociales y la intensificación de los conflictos de clases de los sesenta y setenta —un contexto muy diferente que *Gran Bretaña en los sesenta*, que Williams analiza en el tercer bloque de *La larga revolución*—. De esta manera, la adopción de la terminología gramsciana parece simultáneamente orgánica y una forma de radicalización en su escritura.

La relación intelectual entre ambos generará un paralelismo entre la obra de Gramsci y Williams, al pensar ambos su presente desde la historia de sus respectivos países —como veremos al abordar el concepto estructura de sentimiento— y al encontrar el galés, así como hizo el sardo antes, una mediación entre la doctrina marxiana y la cultura de sus respectivas naciones³⁷.

Enlazamos esta relación en *La larga revolución* desde cuatro ejes:

a) *Introducción de la subjetividad en el marxismo*. El acercamiento a Gramsci es de suma importancia para que Williams pueda generar una teoría del sujeto³⁸, un sujeto, que si bien no puede hacer su historia libremente, como defiende el Marx del *18 de Brumario*, sí que es un sujeto en constante formación: no está dado de antemano y tampoco atiende

³⁴ Trigueros, Á. (2014), «Antonio Gramsci en los estudios culturales de Raymond Williams», *Metáodos. revista de ciencias sociales*, 2(1), p. 9

³⁵ La obra se publicó en inglés en 1973 en la *New Left Review* 1/82. Hay edición en castellano en: Williams, R. (2012), *Cultura y materialismo*, La marca, Buenos Aires, pp. 54-72.

³⁶ Alderson, D. (2016), *Sex, needs and queer culture. From Liberation to the Post-gay*, ZedBooks, Londres, p. 45.

³⁷ Ferrara, F. (1989), «Raymond Williams and the Italian left», en Eagleton, T. (ed.), *Raymond Williams. Critical Perspectives*, Northeastern University Press, Boston, p. 105

³⁸ Eagleton, T. (1989), «Introduction» en Eagleton, T. (ed.), *Raymond Williams. Critical Perspectives*, Northeastern University Press, Boston, p. 9.

a una construcción histórica individual, es por ende, colectivo³⁹ y transformable ética y moralmente desde un proyecto que Gramsci cataloga como intelectual y moral⁴⁰. Este marxismo de la subjetividad⁴¹ se encuentra plenamente integrado en el propio proyecto del libro al considerar la larga revolución como: «una auténtica revolución, transformadora de hombres e instituciones»⁴², lo cual solo es posible desde la transformación molecular y ordinaria de la praxis⁴³.

b) *Un replanteamiento dinámico de la base y la superestructura*. Considerado por Gramsci como el problema fundamental del materialismo histórico⁴⁴, entre otras cosas por la tendencia a «presentar y exponer toda fluctuación de la política y la ideología como una expresión inmediata de la estructura»⁴⁵ y que «debe ser combatida teóricamente como un infantilismo primitivo»⁴⁶. Gramsci está defendiendo la idea dialéctica entre ambos conceptos, que funcionan como «bloque histórico» complejo y discordante del conjunto de las relaciones sociales de producción⁴⁷.

Es la idea de reflejo discordante la que sirve a Williams para trazar una historia social de Gran Bretaña desde el siglo XIX hasta entender cómo operan los cambios de los modos de vida, los cuales son analizados desde los estudios de patrones y relaciones dentro de un proceso global⁴⁸. Para Williams los conceptos de base y superestructura no son estados sino procesos⁴⁹, no hay una igualdad entre ambos, como critica Eagleton⁵⁰, es una propuesta de entrelazamiento dinámico para comprender «el estudio de las prácticas culturales, como una forma de vida, [...] estrechamente vinculado con las prácticas de

³⁹ García, A. (2008), «Introducción. Una larga revolución contra viejos y nuevos conformistas», en García, A. (ed.), Williams, Raymond, *Historia y cultura común*, Catarata, Madrid, p. 11; y Aronowitz, S. «Between criticism and ethnography: Raymond Williams and the intervention of cultural studies», en Pendregast, C. (ed), *Cultural materialism. On Raymond Williams*, University of Minnesota Press, Minneapolis, p. 334.

⁴⁰ Gramsci, A. (1981), *Cuadernos de la cárcel (Vol. 2)*, op. cit., p.136.; Gramsci, A. (1984), *Cuadernos de la cárcel (Vol. 3)*, op. cit., pp.307-308.

⁴¹ García, A. (2008), «Introducción. Una larga revolución contra viejos y nuevos conformistas», en García, A. (ed.), Williams, Raymond, *Historia y cultura común*, op. cit., pp. 15-16.

⁴² Williams, R. (2003), *La larga revolución*, op. cit., p. 12.

⁴³ Del Pino, D. y Alvarado, I. (2022), «Una genealogía de la vida y obra de Raymond Williams», en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 55(2), p. 240.

⁴⁴ Gramsci, A. (1981), *Cuadernos de la cárcel (Vol. 2)*, Era, México D.F., p.167.

⁴⁵ Gramsci, A. (1984), *Cuadernos de la cárcel (Vol. 3)*, Era, México D.F., p. 161.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ib.*, p. 311.

⁴⁸ Williams, R. (2003), *La larga revolución*, op. cit., p. 103.

⁴⁹ Williams, R. (2022), *Cultura y política. Clase, escritura y socialismo*, Lengua de Trapo, Madrid, p. 120.

⁵⁰ Eagleton, T. (1978), *Criticism and Ideology. A Study in Marxist Literary Theory*, Verso, Londres, p. 42.

producción material, con la hegemonía de las fuerzas productivas de la sociedad»⁵¹. Aplica, frente a la imagen arquitectónica que en su momento ofreció Althusser⁵², una dinamización constante, así como hará con su complejo campo conceptual, en definitiva, una «ruptura con la definición mecanicista de la base y la superestructura, sin la cual los estudios culturales nunca podrían haber despegado como disciplina específica»⁵³.

c) *Una perspectiva dinámica de la hegemonía*. Nos encontramos ante uno de los conceptos más complejos y de mayor alcance en la teoría gramsciana, sumamente rico para comprender el proyecto de *La larga revolución* como un análisis de gestación de un proyecto hegemónico, entendiendo por hegemonía el proyecto que tiene una clase social para la obtención o mantenimiento del poder desde el uso de binomio consenso-coerción.

Williams construirá su modelo teórico desde la introducción del concepto de hegemonía en la teoría cultural⁵⁴, algo que podemos apreciar en la propia estructura de la obra. Esta se desliza desde el aparato conceptual de la primera parte —quizá la parte menos orgánica del texto—, explica la gestación de la cultura como acto comunicativo multilocalizado donde determinados elementos culturales terminan imponiéndose sobre otros mediante una tradición selectiva.

En la segunda parte, en cambio, se mueve hacia algo cercano a lo que Buci-Glucksmann denominó aparatos de hegemonía: «una hegemonía se unifica solamente como aparato, por referencia a la clase que se constituye en y por la mediación de múltiples subsistemas»⁵⁵. Williams comienza dentro de esta parte un trabajo de análisis de: a) la educación; b) la literatura de masas; c) la prensa; d) el «inglés estándar» como lengua; e) los escritores ingleses; f) las formas dramáticas y; g) el realismo y la novela contemporánea.

La tercera parte plantea una lectura inmanente del concepto de hegemonía desde una óptica democrática de la misma, como también advierte Giuseppe Cospito en Gramsci⁵⁶.

⁵¹ Del Pino, D. y Alvarado, I. (2022), «Una genealogía de la vida y obra de Raymond Williams», op. cit., p. 246.

⁵² Althusser, L. (2015), *Sobre la reproducción*, Akal, Madrid, p. 90.

⁵³ Hall, S. (2017), *Estudios culturales 1983. Una historia teórica*, Buenos Aires, Paidós, p. 83

⁵⁴ Martín-Barbero, J. (2010), *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Anthropos, Barcelona, p. 88.

⁵⁵ Buci-Glucksmann, C. (1978), *Gramsci y el estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*, Siglo XXI, Madrid, p. 66.

⁵⁶ Cospito, G. (2016), *El ritmo del pensamiento de Gramsci. Una lectura diacrónica de los cuadernos de la cárcel*, Continente, Buenos Aires, p. 122.

La propuesta de Cospito es considerar a la hegemonía como sinónimo de dirección a partir del Cuaderno 8 b, ganando el cambio molecular mayor peso en los propios análisis gramscianos, esto es, la estrategia de pequeños cambios que responden a un plan más amplio⁵⁷.

En las tres partes del libro Williams ha ido desvelando el plan hegemónico gracias a un traspaso de la idea de la cultura, desligada ya de la ideología —y por ende de la reproducción mecánica— hacia los procesos constitutivos, y por tanto transformadores de lo social, cumpliendo la larga revolución con la paradoja anunciada por Buciu-Glucksmann «cuanto más auténticamente hegemónica es una clase, tanto más permite a las clases adversarias la posibilidad de organizarse y constituirse en fuerza política autónoma»⁵⁸.

d) *Entender la larga revolución como proyecto de revolución pasiva*. Quizá una de las frases que mejor sintetizan la idea de revolución pasiva es la de «revolución sin revolución»⁵⁹, que Gramsci tacha de transformista⁶⁰, que se corresponde con aquella que o bien se amolda a su momento histórico para detentar el poder, o bien de un modo molecular «modifican progresivamente la composición precedente de las fuerzas»⁶¹.

Este concepto nos remite nuevamente al paralelismo de Gramsci y Williams. Cuando parece que ambos están hablando de una génesis histórica, lo hacen para pensar su presente⁶² y las posibilidades emancipatorias del mismo. Este punto de vista nos acerca a la lectura que hace de la revolución pasiva Massimo Modonesi: «no existe la pasividad absoluta»⁶³, si el fin de toda revolución pasiva es el mantenimiento del poder mediante la seducción de la fórmula revolución-progreso y lo hace mediante la desactivación, pasivización y subalternización⁶⁴, siempre existe la posibilidad de la conformación de

⁵⁷ Gramsci, A. (1984), *Cuadernos de la cárcel (Vol. 3)*, op. cit., p. 308. [Q 8 § 180]

⁵⁸ Buciu-Glucksmann, C. (1978), *Gramsci y el estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*, Siglo XXI, Madrid, p. 77.

⁵⁹ Gramsci, A. (1981a), *Cuadernos de la cárcel (Vol. 1)*, Era, México D.F., p.107.

⁶⁰ Gramsci, A. (1981), *Cuadernos de la cárcel (Vol. 2)*, op. cit., pp. 235-236.

⁶¹ Gramsci, A. (1999), *Cuadernos de la cárcel (Vol. 5)*, Era, México D.F., p. 187.

⁶² McGuigan, J. (2015), *Raymond Williams. A short Counter Revolution Towards 2000 revisited*, SAGE, Londres, p. 19; Hartley, D. (2016), «Introducción a Raymond Williams. Complejidad, inmanencia y la larga revolución en Raymond Williams», *Marxismo Crítico*, p. 2.

⁶³ Modonesi, M. (2022), «Pasividad y subalternidad. Una relectura del concepto gramsci llano de revolución pasiva», en Modonesi, M. (ed.), *La revolución pasiva. una antología de estudios gramscianos*, Bellaterra, Barcelona, p. 241.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 244.

esferas revolucionarias. Williams lo vio a la perfección en la conformación de la democracia en Gran Bretaña, sin caer en visiones utópicas:

El ascenso de las lenguas vernáculas como nuevos vehículos de aprendizaje general; la aparición de la imprenta y luego la radio, el cine y la televisión; la extensión de los ferrocarriles, las carreteras y los viajes aéreos, y el crecimiento del alfabetismo y los sistemas de educación universal, transformaron el propio cambio social. No obstante, queda abierto el interrogante de si estos instrumentos se utilizan para un cambio creativo o simplemente como nuevas maneras de organizar sistemas humanos anteriores.⁶⁵

Williams está analizando la larga revolución vivida en Gran Bretaña como un ejemplo de revolución pasiva, que abre la posibilidad histórica hacia el socialismo, pero también hacia la derrota. No obstante, este modo de analizar la conformación de la historia social de Gran Bretaña no estuvo exenta de críticas en su momento.

Como ya hemos indicado, su principal crítico fue E. P. Thompson, quien en 1963 en *La formación de la clase obrera en Inglaterra* realizó un proyecto similar al de Williams, aunque desde una perspectiva, a priori, totalmente diferente, al enfocar el proyecto desde la lucha de clases. Esta crítica, a la cual se mostró reacio a exponer en un principio temiendo una fractura en la *New Left*⁶⁶, va a ser publicada en dos amplios textos de la *New Left* entre mayo y agosto de 1961.

El primer problema que se plantea Thompson es el de acotar el concepto de revolución visto desde Williams: «el primero, el modelo evolutivo, de una reforma gradual paso a paso, en un continuo e institucional, hasta que en algún punto indefinido se tomará alguna medida (¿un poco más de nacionalización?)»⁶⁷, es afrontar el problema desde la demarcación práctica del mismo.

Su concepto de revolución viene ligado al de proceso histórico, como en Williams, aunque sostiene «en un momento dado se precipita una crisis que conduce a una cadena de crisis interrelacionadas que dan lugar a profundos cambios en las relaciones sociales y de clase y en las instituciones: "transición" de poder en el sentido epocal»⁶⁸, lo que lo

⁶⁵ Williams, R. (2003), *La larga revolución*, Nueva Visión, Buenos Aires, p. 122

⁶⁶ Anderson, P. (2018), «El texto perdido. Introducción a "El futuro del marxismo"», *New Left Review*, 114, p. 38.

⁶⁷ Thompson, E.P. (2014), *E. P. Thompson and the Making of the New Left*, Monthly Review Press, Nueva York, p. 354

⁶⁸ *Ibidem*, p. 182.

vincula más a un momento preciso, más cercano al acontecimiento, que al de proceso. Por otro lado, la postura de Thompson se posiciona con un marcado carácter antagónico «Si se está produciendo una revolución, es justo suponer que se trata de una revolución contra algo (clases, instituciones, personas, ideas) y también a favor de algo»⁶⁹. Esto que en Williams no se advierte de un modo tan claro⁷⁰, está más cerca desde el punto de vista de Thompson a la idea de patrón.

Es la propia perspectiva de Williams al hablar de «modo de vida total», en vez de cultura socialista, la que genera un profundo desconcierto en Thompson, y un universo conceptual en el cual los conceptos clásicos del marxismo han quedado aparentemente invisibilizados.

Pasar de una "forma de conflicto" a una "forma de vida" es salirse de la línea principal de la tradición intelectual socialista. No quiero decir que Raymond Williams haya "roto" con el socialismo: en muchos puntos tiene una visión más constructiva que nadie de las posibilidades del socialismo en este país. Pero en sus primeros capítulos conceptuales ha soltado amarras; y algunas de sus ideas en la última sección, "Gran Bretaña en la década de 1960", no surgen tanto de su marco conceptual declarado como de lealtades no declaradas o suposiciones tradicionales, [...] Una y otra vez se revelan en estas páginas conexiones insospechadas que arrojan luz sobre el capitalismo contemporáneo como sistema social, o "forma de conflicto", que cuestionan su propia definición insatisfactoria del capitalismo como "un sistema particular y temporal de organizar el proceso industrial" (¿por quién? ¿para quién?). [...] Pero si otros aceptan su vocabulario y su marco conceptual, sin compartir sus lealtades, pueden llegar a resultados muy diferentes.⁷¹

Pese a entender estas críticas, desde nuestro punto de vista, estas responden a la incomprensión del proyecto de Williams, el cual es el reverso de la misma moneda de lo que planteará en *La formación de la clase obrera en Inglaterra* dos años después⁷². El

⁶⁹ Ib., p. 189.

⁷⁰ Dworkin, D. (1993), «Cultural Studies and the Crisis in British Radical Thought», en Dworkin, D. y Roman, L. (eds.), *Views Beyond the Border Country. Raymond Williams and Cultural Politics*, Routledge, Londres, p. 44,

⁷¹ Thompson, E.P. (2014), *E. P. Thompson and the Making of the New Left*, *Monthly Review Press*, op. cit., p. 204.

⁷² Del Pino, D. y Alvarado, I. (2022), «Una genealogía de la vida y obra de Raymond Williams», op. cit., p. 247.

único cambio es el de la perspectiva (Dworkin, 1993: 44)⁷³, aunque se advierte en ambos una misma visión de la historia⁷⁴.

Williams no niega ni la explotación, «en esta zona creativa intervienen necesariamente los cambios y conflictos de todo el modo de vida»⁷⁵, ni la perspectiva de clases (Hall, 2017: 63)⁷⁶, pero las críticas de Thompson calaron de tal modo que, tras ellas, Williams «comienza por reflexionar mucho más sobre los problemas de lucha y dominación que sobre la definición de culturas comunes, compartidas» (Hall, 2017: 70)⁷⁷. La muestra más representativa es su texto *El futuro del marxismo*, donde se posiciona abiertamente:

Lo que podemos ofrecer es una tradición de independencia crítica y de democracia activa, que de por sí no vertebran la totalidad del socialismo, pero que son esenciales para su madurez. Si eliminamos esas tradiciones en nombre de la solidaridad, estaremos desechando una buena parte del futuro. [...] Quizá la moraleja de todo esto sea que el futuro del marxismo depende de la recuperación de algo parecido a toda su tradición, y que ello podría suceder en la práctica al ir definiendo las relaciones existentes entre nuestros propios movimientos socialistas, los movimientos de liberación de los países industrialmente atrasados y las sociedades comunistas.⁷⁸

Las críticas de Thompson influyen en el modo de exposición de Williams, como él mismo reconoce «si hubiera leído *La formación de la clase obrera* cuando estaba escribiendo *Cultura y Sociedad*, hubiera hecho un libro muy diferente»⁷⁹. También se notan en algunas de sus declaraciones posteriores, aunque sin renunciar en ningún momento a su idea central de *democratizar la democracia* desde los elementos que esta provee a la clase trabajadora. Incluso, Williams lanza una crítica a Thompson en *Politics and Letters*⁸⁰, sosteniendo que hay que diferenciar entre conflicto de clase y lucha de clases:

No hay ninguna duda de que el conflicto de clases es inevitable dentro del orden social capitalista: existe un conflicto de intereses absoluto e infranqueable en torno al cual se

⁷³ Dworkin, D. (1993), «Cultural Studies and the Crisis in British Radical Thought», en Dworkin, D. y Roman, L. (eds.), *Views Beyond the Border Country. Raymond Williams and Cultural Politics*, op. cit., p. 44.

⁷⁴ Matterlat, A. y Neveu, É. (2004), *Introducción a los estudios culturales*, op. cit., p. 41.

⁷⁵ Williams, R. (2003), *La larga revolución*, Nueva Visión, Buenos Aires, p. 123.

⁷⁶ Hall, S. (2017), *Estudios culturales 1983. Una historia teórica*, Buenos Aires, Paidós, p. 63.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 70.

⁷⁸ Williams, R. (2022), *Cultura y política. Clase, escritura y socialismo*, Lengua de Trapo, Madrid, pp. 93-94.

⁷⁹ Williams, R. (2015), *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*, op. cit., p. 108.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 135.

construye todo el orden social y que este reproduce necesariamente de una forma u otra. El término "lucha de clases" se refiere propiamente al momento en que ese conflicto estructural se convierte en una contienda consciente y mutua, en un enfrentamiento abierto de fuerzas. Cualquier explicación socialista de la cultura debe incluir necesariamente el conflicto como una condición estructural de ella como forma de vida. Sin eso sería erróneo. Pero si se define todo el proceso histórico como lucha, entonces hay que eludir o abreviar todos los periodos en los que el conflicto está mediado de otras formas, en los que hay resoluciones provisionales o composiciones temporales del mismo.

Nuevamente consideramos acertado el análisis de Stuart Hall cuando comenta:

Williams es lo suficientemente marxista para reconocer que las personas están situadas en relaciones sociales y económicas que no controlan. Pero, por otro lado, es suficientemente revisionista o está suficientemente distanciado de la tradición marxista clásica para querer dar una efectividad mucho mayor a nivel de Cultura y conciencia.⁸¹

Es en ese aparente distanciamiento del marxismo y en su postura empirista es donde va a centrar Terry Eagleton su crítica, en un texto calificado de parricida⁸², marcado por un hondo acento althusseriano⁸³. Se pueden resumir sus críticas en: a) sus postulados laboristas; b) por una defensa del reformismo y; c) por una confusión de planos sobre todo en los conceptos de ideología y ciencia (ídem), como apreciamos en el siguiente fragmento:

"La larga revolución": la perspectiva gradualista, y por tanto utópica, de extender la "participación". El gradualismo político era inseparable de un idealismo epistemológico: si los significados y los valores se dan al mismo nivel que la producción material, entonces el "proceso" de cambio social es el asunto inevitablemente complejo y prolongado de transformar esos significados. Si se trata de "todo el proceso social" (concebido como una totalidad "circular"), entonces la complejidad y la prolongación se intensifican.⁸⁴

Eagleton va a interpretar en el inmanentismo de Williams una lectura empirista que genera una igualación de planos entre la realidad y la ciencia, que le hace invertir lo

⁸¹ Hall, S. (2017), *Estudios culturales 1983. Una historia teórica*, Buenos Aires, Paidós, p. 82.

⁸² Mulhern, F. (1989), «Towards 2000 or news from you-where-know» en Eagleton, T. (ed.), *Raymond Williams, critical perspectives*, Northeastern University Press, p. 8; Hartley, D. (2016a), «Introducción a Raymond Williams. Complejidad, inmanencia y la larga revolución en Raymond Williams», *Marxismo Crítico*, p. 10.

⁸³ Hartley, D. (2016), «Introducción a Raymond Williams. Complejidad, inmanencia y la larga revolución en Raymond Williams», op. cit., p. 11.

⁸⁴ Eagleton, T. (1978), *Criticism and Ideology. A Study in Marxist Literary Theory*, Verso, Londres, p. 27.

abstracto y lo concreto⁸⁵, así como una crítica por la identificación simétrica y ontológica de base y superestructura que deriva de una comprensión un tanto peculiar de su idea de hegemonía a la cual cataloga de «super-ideología»⁸⁶. Estos elementos críticos son propios de la fase althusseriana que tiene Eagleton en ese momento, con unas posiciones metodológicas anti humanistas y anti empiristas, así como una visión jerarquizada de la base y la superestructura, que son propias del Althusser de esa época.

Sin embargo, Williams ha sido capaz de generar una visión propia de la cultura a partir de Gramsci, entendiendo esta desde la inmanencia, desde las posibilidades constituyentes de la misma, cada vez más distanciada del momento estructuralista que vive Francia, y de su derivado funcionalista «que supone una correspondencia funcional necesaria entre las exigencias del modo de producción y las funciones de la ideología»⁸⁷.

Pese a estos logros, Perry Anderson, que considera *La larga revolución* como la «única obra seria de teoría socialista en Gran Bretaña»⁸⁸, critica la falta de un centro de análisis en Reino Unido en los años cincuenta y relega a Williams a una pequeña nota en *Consideraciones sobre el marxismo occidental*.

Todo este aparatage crítico nos lleva al tercer y último motivo por el cual consideramos a *La larga revolución* como la obra angular de Williams: su incomprensión contextual. Esto, que nos puede parecer paradójico, es uno de los indicadores de la potencia de esta, pues *La larga revolución* ha logrado asentarse junto a *Los usos del alfabetismo* y *La formación de la clase obrera en Inglaterra* como un clásico, al ofrecernos claves necesarias para comprender, no sólo la gestación de los procesos culturales, sino cómo poder incidir en ellos. Nos aporta un análisis diacrónico-sincrónico «la significación presente del estudio minucioso del pasado»⁸⁹, una lectura del pasado en el presente⁹⁰, desde la cual comprender una ontología social⁹¹ en la cual operan dos niveles, el

⁸⁵ *Ibidem*, p. 38.

⁸⁶ Eagleton, T. (1989), Base and Superstructure in Raymond Williams, en Terry Eagleton (Ed.), *Raymond Williams. Critical Perspectives*, Northeastern University Press, Boston, p. 171.

⁸⁷ Hall, S. (2017), *Estudios culturales 1983. Una historia teórica*, op. cit., p. 177.

⁸⁸ Anderson, P. (1968), «Components of the National Culture», *New Left Review I*, 50, p. 56.

⁸⁹ Dalmaroni, M.A. (1997), «La moda y "la trampa del sentido común": Sobre la operación Raymond Williams», *Punto de Vista Orbis Tertius*, 2(5), p. 4.

⁹⁰ McGuigan, J. (2015), *Raymond Williams. A short Counter Revolution Towards 2000 revisited*, SAGE, Londres, p. 19.

⁹¹ Hartley, D. (2016), «Introducción a Raymond Williams. Complejidad, inmanencia y la larga revolución en Raymond Williams», op. cit.

relacional (sincrónico) y el conjunto de tradiciones selectivas (diacrónico), generándose una visión compleja e inmanente de la sociedad.

Partiendo de los análisis de Hartley proponemos una lectura de Williams desde la complejidad, debido al infinito número de prácticas sociales, que no son expresables del todo y son discontinuas⁹²; y desde la inmanencia, que a su vez ha de ser leída, no en clave conceptual sino política. La teoría invita a vivir dentro de las presiones y contradicciones históricas desde una traducción interna entre palabras clave y situaciones históricas⁹³.

A esta sugerente lectura de Hartley nosotros añadimos una tercera clave: entender la larga revolución como un proceso dinámico, como una topología de las formaciones culturales⁹⁴, en el cual los elementos residuales, emergentes y dominantes están continuamente interconectados: se nutren, se anulan o se fusionan, según la correlación de fuerzas de cada contexto histórico, estructurando una cartografía de la modernidad⁹⁵.

Dicha cartografía es fruto de una tríada revolucionaria: la democrática, la industrial y la cultural⁹⁶ en la cual manifiesta:

me parece que estamos atravesando una larga revolución [...] es una auténtica revolución, transformadora de hombres e instituciones; constantemente extendida y profundizada por los actos de millones de personas, continua y diversamente enfrentada por la reacción explícita y la presión de las formas e ideas habituales. No obstante, es una revolución difícil de definir y su dispar acción se ejerce a lo largo de un período tan prolongado que es casi imposible no perderse en su proceso excepcionalmente complejo.⁹⁷

Este párrafo muestra toda la intención del libro: objetivar cómo operan los cambios en procesos de larga duración cuando ha mediado una revolución, tanto de las instituciones como de las personas que las generan, con la pretensión no sólo de describir como cambian la cultura y la sociedad en el transcurso del capitalismo industrial⁹⁸, sino cómo opera el cambio a nivel ontológico, no desde un prisma individual sino colectivo:

⁹² *Ibidem*, p. 8.

⁹³ *Ibidem*, p. 14.

⁹⁴ Martin-Barbero, J. (2010), *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Anthropos, Barcelona, p. 88.

⁹⁵ Hartley, D. (2016), «Introducción a Raymond Williams. Complejidad, inmanencia y la larga revolución en Raymond Williams», op. cit., p. 14.

⁹⁶ Williams, R. (2003), *La larga revolución*, Nueva Visión, Buenos Aires, p. 13.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 12.

⁹⁸ Hall, S. (2017), *Estudios culturales 1983. Una historia teórica*, op. cit., p. 54.

No debemos pensar exclusivamente que la sociedad o el grupo actúan sobre el individuo único, sino también que muchos individuos únicos, por medio de un proceso de comunicación, crean y cuando es necesario amplían la organización que, por su parte, sigue dándoles forma. Es lícito reconocer que nos convertimos en individuos humanos en términos de un proceso social, pero los individuos, De todos modos, son únicos, por obra de una herencia específica expresada en una historia específica. Y lo interesante de esta unicidad es que es creativa al mismo tiempo que creada: nuevas formas pueden desprenderse de esta forma particular y extenderse a toda la organización, que, en cualquier caso, se renueva y cambia constantemente a medida en que individuos únicos la heredan y le dan continuidad.⁹⁹

Esta lectura dual integrada es la que va a estar presente sobre todo en el primer bloque del libro, cuando Williams se pregunta sobre la cultura y las posibilidades de transformación que da la triple revolución, expresadas no como lugar de llegada sino como punto de partida, el objetivo final es obtener una revolución democrática.

No debemos perder de vista este enfoque: el material que presentamos ha de ser leído no desde una óptica hegemónica, sino contrahegemónica. *La larga revolución* es una estrategia radical que aborda, no cómo se operacionaliza la hegemonía, sino qué debemos hacer para invertirla.

Si bien Williams no niega las posibilidades emancipatorias que se han producido desde la democracia parlamentaria, su objetivo es mostrar una estrategia para superarla. Esta superación no puede venir, según Williams de un socialismo de corte burocrático, sino por una democracia participativa en la cual se generen nuevos sujetos, que a su vez generan nuevas instituciones y, por ende, una nueva cultura, un nuevo modo de vida, en definitiva, entender la cultura como un «modo de vida total»¹⁰⁰. Sin embargo, la democracia en Williams no debe entenderse como una abstracción ni un ideal. *La larga revolución* busca explicar cómo surge la democracia burguesa en Inglaterra —y cómo surgen instituciones obreras en ella—, pero siempre desde la perspectiva de que esta democracia es de clase y contra otra clase a la que tiende a incorporar parcialmente, como resalta Meiksins Woods¹⁰¹ referenciando *Hacia el año 2000*.

⁹⁹ Williams, R. (2003), *La larga revolución*, op. cit., p. 102

¹⁰⁰ Williams, R. (2015), *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*, op. cit., p. 155.

¹⁰¹ Wood, E.M. (2013), *¿Una política sin clases? El post-marxismo y su legado*, Ediciones ryr, Buenos Aires, p. 290.

Será en el segundo bloque donde aterrice la idea de cultura como «modo total de vida» a partir del análisis de: la prensa, la novela, el teatro, el sistema educativo y la lengua, pensando continuamente desde el cambio social, pero sin caer en un enfoque inocente que desvincule el cambio social de las clases sociales. Williams está describiendo el cambio que ha promovido la clase social hegemónica, pero en dicho proyecto se encuentra la potencialidad subversiva del mismo, la pregunta transita del ¿qué han hecho? a ¿qué podemos hacer?

Este bloque, dentro del cual se incluía en el plan inicial el texto *Advertising: The Magic system*, es donde el concepto de clase está más presente¹⁰², cuando comprendemos el enfoque más puramente gramsciano al entrar en el laboratorio constitutivo del proyecto hegemónico capitalista. En el momento crítico que sufrió el libro, Thompson resaltó la falta de énfasis en la clase obrera, o las concesiones al lenguaje del adversario, terreno en el que Williams había acometido la tarea de defender unas posiciones socialistas. Stuart Hall también dio una explicación similar a la «ausencia» del lenguaje de la tradición marxista en el libro de Williams. Sin embargo, el texto de Williams no rehúye el concepto de clase, sencillamente no está buscando en el desarrollo de la clase obrera como agente —tarea de Thompson— sino, como ya hemos indicado, en el proceso de constitución de la hegemonía burguesa, donde surgieron lenta y parcialmente instituciones de la clase obrera opositoras, como en el terreno de la educación para adultos¹⁰³.

Será ya en el bloque tercero donde la disección analítica dará paso al análisis de las potencialidades transformadoras en la Gran Bretaña del momento. En este bloque, sobre todo en el punto IV, encontramos un programa político que pretende transitar de la toma de decisiones de la minoría, esto es, de la democracia secuestrada, a la democracia participativa, una democracia educadora, que nos permita aprender desde la práctica lo que significa democracia.

En este bloque la perspectiva de clase es aún más profunda que en el bloque segundo, llegando a defender que no puede darse una ausencia real de clases sociales mientras que el capital social no sea de propiedad social¹⁰⁴, será el bloque que posteriormente encontraremos como programa político sistematizado en *May Day Manifesto 1968*. Es

¹⁰² Hall, S. (2017), *Estudios culturales 1983. Una historia teórica*, op. cit., p. 63.

¹⁰³ Williams, R. (2003), *La larga revolución*, op. cit., p. 144.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 305.

el pasaje donde reside la mayor potencia contrahegemónica, hasta el punto de que cuando publique *Hacia el año 2000* en 1984 pueda reproducirlo sin haber perdido vigencia.

A lo largo de estos tres bloques además de la idea central de cómo cambia la cultura y cómo podemos hacer que cambie para nuestro beneficio de clase, hay una serie de conceptos que estarán presentes en cierta medida a lo largo del texto: cultura y experiencia, estructura de sentimiento, comunidad y revolución. Estos han de ser leídos desde una conexión interna, como una relación de dependencia mutua¹⁰⁵, integrados dentro de un sistema conceptual orgánico, aunque al mismo tiempo pueden funcionar como conceptos independientes.

El primero de la serie es la dupla *cultura y experiencia*, que será a partir de *La larga revolución* cuando pasen a ser centrales: «Desde La larga revolución, el proyecto de Williams ha sido comprender la historia cultural como experiencia»¹⁰⁶, la centralidad del concepto de cultura es tal, hasta el punto de ser catalogado como «historiador de la cultura»¹⁰⁷.

Lo distintivo en Williams es que será un concepto que irá mediado siempre por el de experiencia, en palabras de Hall «eso es la cultura: experiencia y vida, experiencia interpretada, experiencia definida»¹⁰⁸. Será el plano experiencial el que dé, en cierta manera, una concepción antropológica del concepto de cultura a Williams: «la cultura es todo un estilo de vida»¹⁰⁹ y desde el cual se puede producir el cambio social en la medida que se generen nuevas experiencias¹¹⁰.

Pero además de entender la cultura como «el estudio de las relaciones entre los elementos de un modo de vida»¹¹¹, complejizará el concepto al dotarlo de tres niveles: cultura vivida

¹⁰⁵ Hall, S. (2021), *Selected writings on Marxism*, Duke University Press, Durham & London, p. 28 y 30.

¹⁰⁶ Inglis, F. (1998), *Raymond Williams*, Routledge, Londres, p. 229.

¹⁰⁷ Sarlo, B. (1997). «Entrevista. entre la crítica política de la cultura y la(s) política(s) de la crisis», en *Causas y azares*, 6, Buenos Aires, pp. 11-30, p. 69.

¹⁰⁸ Hall, S. (2017), *Estudios culturales 1983. Una historia teórica*, op. cit., p. 60.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 61.

¹¹⁰ Kohli, W. (1993), «Raymond Williams, Affective Ideology, and Counter-Hegemonic Practices», en Dworkin, D. y Roman, L. (Ed.), *Views Beyond the Border Country. Raymond Williams and Cultural Politics*, Routledge, Londres, p. 126.

¹¹¹ Williams, R. (2003), *La larga revolución*, op. cit., p. 56.

de un momento, cultura de un período y tradición selectiva¹¹², lo que genera una heterogeneidad de adquisiciones experienciales que impiden la homogeneización¹¹³.

La cultura, por tanto, se adquiere desde diferentes lugares y como proceso, algo que rescata de la idea de cultura de Vico¹¹⁴, de modo que podríamos sintetizarla en «un marco de organización de la experiencia del que no somos totalmente conscientes»¹¹⁵ que a su vez «integra todo un complejo de expresiones articuladas y sus correspondientes matrices experienciales y de ricas y volátiles coyunturas que crean vasos comunicantes entre las polaridades»¹¹⁶.

Este dinamismo es el que hace de esta dupla complicada de asir, a lo cual hemos de añadir su inserción dentro de una concepción hegemónica que hace de la experiencia, y por tanto la propia gestación de la cultura, una adquisición mediada por relaciones de poder. Sin embargo, la propuesta de *La larga revolución* es también la de generar nuevas relaciones, una reapropiación de la experiencia más próxima al universo de Walter Benjamin¹¹⁷, en el cual se insta al retorno de la pobreza de la experiencia para poder ser capaces de comunicar¹¹⁸. Williams plasma desde el comienzo del libro que nos movemos en esa diatriba, algo en lo cual insistirá en *Hacia el año 2000*: si somos capaces de generar una cultura contrahegemónica o si todos los avances tecnológicos, de condiciones materiales, educativos, etc., sólo servirán para una mayor subyugación. Es nuevamente una pregunta dinámica ¿Qué sucede en la formación social en su conjunto donde las diferentes culturas de clase interactúan?¹¹⁹

¹¹² *Ibidem*, p. 58.

¹¹³ Williams, R. (2015), *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*, op cit, p. 138.

¹¹⁴ Williams, R. (1981), *Culture*, Fontana Paperbacks, Glasgow, p.15.; Williams, R. (2015), *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*, Verso, Londres, p.154.

¹¹⁵ García, A. (2008), «Introducción. Una larga revolución contra viejos y nuevos conformistas», en García, A. (ed.), *Williams, Raymond, Historia y cultura común*, Catarata, Madrid, p. 21.

¹¹⁶ Trigueros, Á. (2014), «Antonio Gramsci en los estudios culturales de Raymond Williams», *Methadod. revista de ciencias sociales*, 2(1), p. 13.

¹¹⁷ Pinkney, T. (1997), «Introducción del compilador: Modernismo y teoría cultural», en Pinkney, T. (ed.), *La política del Modernismo*, Manantial, Buenos Aires, p. 12.

¹¹⁸ Benjamin, W. (2021), *Iluminaciones*, Taurus, Madrid.

¹¹⁹ Hall, S. (2017), *Estudios culturales 1983. Una historia teórica*, op. cit., p.64.

Su propuesta es clara: tenemos que generar una serie de cambios en varios niveles de la cultura¹²⁰ bajo el prisma ¿qué sujeto político se genera desde esas formas de cultura?¹²¹, y tenemos que hacerlo en un plano de larga revolución cultural¹²² que sea capaz de generar nuevas estructuras de sentimiento como elemento que objetive dicha transformación.

El concepto de *estructura de sentimiento* de Raymond Williams puede ser uno de los más difíciles de aferrar que tiene el galés. Su complejidad reside en las partes componentes de este: el elemento «delicado» y «menos tangible» de la idea de sentimiento, junto a la «solidez» y «definición» de la idea de estructura¹²³. Su uso como concepto analítico ha ido oscilando según quien lo adoptase, dando un mayor peso a uno de los elementos, condicionando al otro¹²⁴. El propio Williams reconoce a los entrevistadores de la New Left en *Politics and Letters* que el uso del concepto requería, más que de una respuesta simple, «algunas clarificaciones»¹²⁵. En lo que sigue, vamos a intentar dar una definición operativa del concepto, desde que lo formulase por primera vez en 1954 en *Preface to film*, con un eco lukacksiano que lo aleja de anteriores tentativas —según Middleton¹²⁶— más en línea con el pensamiento relacional y la propuesta de «estructura de conocimiento» de Karl Mannheim:

Aunque en el estudio de un período pasado podamos separar aspectos particulares de la vida y tratarlos como si fueran autónomos, es obvio que así es solo como pueden ser estudiados, no como fueron experimentados. Examinamos cada elemento como precipitado, pero en la experiencia viva de la época cada elemento estaba en una solución, una parte inseparable de un todo complejo. Y parece ser cierto, por la naturaleza del arte,

¹²⁰ Kohli, W. (1993), «Raymond Williams, Affective Ideology, and Counter-Hegemonic Practices», op. cit., p. 127.

¹²¹ Alvarado, I. y Parejo, D. (2022), «Prólogo a la edición es español. ¿Por qué Raymond Williams hoy?», en Lago, J. (ed.), *Raymond Williams, Cultura y política. Clase, escritura y socialismo*, Lengua de Trapo, Madrid, p. 14.

¹²² Ferrara, F. (1989), «Raymond Williams and the Italian left», en Eagleton, T. (ed.), *Raymond Williams. Critical Perspectives*, Northeastern University Press, Boston, pp. 95-107.

¹²³ Williams, R. (2003), *La larga revolución*, op. cit., p.57

¹²⁴ Huehls, M. (2010), «Structures of feeling: Or, how to do things (or Not) with books», *Contemporary Literature*, 51(2), p. 420.

¹²⁵ Williams, R. (2015), *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*, Verso, Londres, p. 163.

¹²⁶ Middleton, S. (2020), «Raymond Williams's «structure of feeling» and the problem of democratic values in Britain, 1938–1961». *Modern Intellectual History*, 17(4).

que es a partir de tal totalidad que el artista dibuja; es en el arte, principalmente, que el efecto de la totalidad, la estructura de sentimiento dominante se expresa y encarna.¹²⁷

Y es en el texto que tiene el lector entre sus manos, donde Williams vuelve a definir el concepto en elementos muy similares, pero alejándose de esa primera tentativa y aproximándose más a Gramsci:

Podemos aprehender mucho de la vida de otros lugares y tiempos, pero ciertos elementos, me parece, siempre serán irrecuperables. Aun los que son recuperables se rescatan como abstracciones, y esto es de crucial importancia. Conocemos cada uno de ellos como un precipitado, pero en la experiencia vital del tiempo todos los elementos estaban en solución, como partes inseparables de una totalidad compleja. Al estudiar cualquier periodo pasado, lo más difícil de aprehender es esa sensación vívida de la calidad de la vida en un lugar y un momento determinados: percibir cómo se combinaban las actividades específicas en un modo de pensar y vivir.¹²⁸

Por último, en *Marxismo y literatura* volvemos a encontrar, de nuevo, de una forma similar la misma definición, más depurada:

Las estructuras de sentimiento pueden ser definidas como experiencias sociales en solución, a diferencia de otras formaciones sociales, que han sido precipitadas y resultan más evidente y más inmediatamente aprovechables. Las formaciones efectivas de la mayor parte del verdadero arte se relacionan con formaciones sociales que ya son manifiestas, dominantes o residuales, y es originariamente con las formaciones emergentes (aunque a menudo en forma de una perturbación o una modificación dentro de las antiguas formas) con las que la estructura del sentimiento se relaciona como solución.¹²⁹

¿Qué pretendía Williams entonces con el concepto de *estructura de sentimiento* y para qué nos sirve hoy? Comprender el proceso de cambio, los elementos pre-emergentes que las nuevas generaciones van formando en su día a día y contraponiendo a las formas dominantes. Nos permite investigar el pasado como algo fluido, entender el «presente» de aquellas personas que vivieron el pasado¹³⁰. La *estructura de sentimiento* se experimenta y se vive compartida y diferencialmente, «la cultura de un período: el

¹²⁷ Williams, R. (2001), «Preface to film» en Higgins, J. (ed.), *The Raymond Williams Reader*, Oxford, Blackwell, p. 33.

¹²⁸ Williams, R. (2003), *La larga revolución*, op. cit., p. 56.

¹²⁹ Williams, R. (1988), *Marxismo y literatura*. Barcelona, Península, pp.156-157.

¹³⁰ Falasca-Zamponi, S. (2020), «History, Ordinary Culture, and «Structure of Feeling», *Il pensiero storico*, 99, p. 101.

resultado vital específico de todos los elementos de la organización general»¹³¹, aquello que ni es aprendido de un modo formal, ni de un modo homogéneo: la cristalización de la experiencia de cambio, que no puede vivirse separadamente, pues «no se siente en la práctica como uno entre varios —un «modo» consciente— sino que es, de hecho, el único modo posible. Sus significados, sus proposiciones, no son proposiciones o técnicas; son percepciones incorporadas y relacionadas»¹³².

Como explica Harvey¹³³, muchos de los conceptos utilizados por Raymond Williams se expresaron mejor en sus novelas. *Estructura de sentimiento* no es una excepción, y es a través de su alter ego Mathew Price en *Border Country* donde Williams construye con tintes autobiográficos la *estructura de sentimiento* de la época posterior a la II Guerra Mundial, desde la comprensión de la generación de su padre, marcada por la situación prerrevolucionaria vivida durante la Huelga General de 1926¹³⁴. No es una cuestión baladí que sea a través de una novela donde Williams exprese de forma más comprensible el concepto, pues enlaza con el papel que le da al arte y al artista como transmisores de la experiencia vivida¹³⁵. El artista, inserto en esas estructuras de sentimiento, viviéndolas, sintiéndose formado por ellas, las captura y transmite en un sentido que va más allá de la idea usual de imaginación, sino que parece más un tipo de reconocimiento, una conexión con algo completamente conocible pero aún sin conocer¹³⁶.

Así, y siguiendo a Sean Mathews¹³⁷, el término primero facilita la consideración de los elementos emergentes en las formaciones sociales. Segundo, evidencia el cambio en los nuevos sentimiento o ideas que se expresan a través de convenciones y formas de expresión. Tercero, es una herramienta para comprender y juzgar la cultura contemporánea. Y cuarto, la *estructura de sentimiento* facilita el estudio de las formaciones sociales proveyendo significados en una amplia variedad de evidencias para

¹³¹ Williams, R. (2003), *La larga revolución*, op. cit., p.57.

¹³² Williams, R. (1975), *El teatro de Ibsen a Brecht*, Península, Barcelona, p. 19.

¹³³ Harvey, D. (2018), *Justicia, naturaleza y la geografía de la diferencia*, Traficantes de Sueños, Madrid.

¹³⁴ Di Michele, L. (1993), «Autobiography and the «structure of feeling» in *Border Country*», en Dworkin, D. y Roman, L. (eds.), *Views beyond the Border Country. Raymond Williams and cultural politics*, Routledge, Londres.

¹³⁵ Williams, R. (2001), «Preface to film», op. cit. p.33; Williams, R. (2003), *La larga revolución*, op. cit., p. 57 y Williams, R. (1988), *Marxismo y literatura*. op. cit., p. 157.

¹³⁶ Williams, R. (1983), *Writing in society*, Verso, Londres, p. 265.

¹³⁷ Matthews, S. (2001), «Change and theory in Raymond Williams's structure of feeling», *Pretexts: literary and cultural studies*, 10(2), pp, 189-190.

analizar en las diferentes manifestaciones artísticas que se recogen como canon por las clases dominantes.

La *estructura de sentimiento*, por lo tanto, nos sirve como herramienta analítica pero también propositiva: es la hipótesis cultural¹³⁸ que se vive y experimenta por las personas en su vida cotidiana. Si somos capaces de poner en circulación desde los medios de comunicación formas alternativas de sentir y de vivir, que sean compartidas por las comunidades de manera común y consigan cristalizar en instituciones y convenciones, incidiremos en la *estructura de sentimiento* y desde ahí enfrentamos la lucha por las «comunidades conocibles».

Si el concepto de estructura de sentimiento era difícil de definir debido a su propio dinamismo, cuando abordamos desde Williams el concepto de *comunidad* —y más aún el concepto de «comunidad conocible» (knowable community)— el problema de la definición está en que, «a diferencia de todos los otros términos de la organización social (*estado, nación, sociedad, etc.*), nunca parece usarse de manera desfavorable ni tener como contraste ningún término positivo de oposición o distinción»¹³⁹. Este elemento permite visiones de la comunidad tribalistas y parroquianas, que nos recuerdan que «comunidad e igualdad no van espontáneamente juntas»¹⁴⁰. Y, al mismo tiempo, nos permite su contrario: entender la comunidad como acción y relación, un producto dinámico y compartido entre diferentes personas¹⁴¹.

Estructura de sentimiento, comunidad y comunicación son tres conceptos que van a ir unidos en *La larga revolución* de Raymond Williams. Y la profundización de la relación dialéctica entre ellos va a perfilar la ruptura con el pensamiento de Leavis desde finales de los años 50 en sus conclusiones a *Cultura y Sociedad*. Es en este texto donde Williams mejora su diferenciación entre comunidad como solidaridad, propia de la clase obrera, y comunidad como servicio, propia de las capas medias. Y también, donde señala con énfasis que «cualquier teoría real de la comunicación es una teoría de la comunidad»¹⁴². Sobre esta relación, clave en su concepto de estructura de sentimiento —estructura

¹³⁸ Williams, R. (1988), *Marxismo y literatura*, op. cit., p. 155.

¹³⁹ Williams, R. (2003), *La larga revolución*, op. cit., p. 77.

¹⁴⁰ Eagleton, T. (1998), «Raymond Williams, Communities and Universities», en *Key Words: A Journal of Cultural Materialism*, 1, p. 30.

¹⁴¹ Alvarado, I. Parejo, D. y Díaz, L. (2021), «The liberal community as concept in crisis: contradictions and opportunities in community interventions in Spain», *Coils of the Serpent*, 9, pp. 43-62.

¹⁴² Williams, R. (2001), *Cultura y sociedad 1780-1950. De Coleridge a Orwell*, Nueva Visión, Buenos Aires, p. 257 y ss.

compartida por una comunidad—, va a escribir algunas de las páginas más bellas del presente libro:

La comunicación es el proceso de transformación de la experiencia única en experiencia común y, sobre todo, la pretensión de vida. [...] Como nuestro modo de ver las cosas es literalmente nuestro modo de vivir, *el proceso de comunicación es de hecho el proceso de comunidad: compartir los significados comunes y, por lo tanto, las actividades y finalidades comunes*; proponer, recibir y comparar nuevos significados, que llevan a las tensiones y los logros del crecimiento y el cambio.¹⁴³

Y unas páginas más adelante:

Encontramos en ese caso un sentido particular de la vida, una comunidad particular de experiencia que apenas necesita expresión, a través de la cual se transmiten de alguna manera, dándoles una coloración específica y distintiva, las características de nuestro modo de vida que un analista externo podría describir.¹⁴⁴

De esta forma, Williams enraíza el concepto de comunidad con el concepto de estructura de sentimiento, y los vincula a ambos al de comunicación, pues de las estructuras de sentimiento «se extrae naturalmente el sentido vital real, la profunda comunidad que hace posible la comunicación»¹⁴⁵. En Williams la comunidad no es una abstracción, es un concreto conocible y compartido por sus integrantes que la producen en sus relaciones cotidianas, aunque solo sientan que la viven.

Las preocupaciones sobre la comunidad y su papel de articulador de la democracia directa radical van a volver en *Hacia el año 2000*. En su capítulo sobre la cultura de las naciones, Williams da un lugar particular a las comunidades y a las instituciones locales que de ellas emanan en su concepción de la autogestión y el socialismo¹⁴⁶. Más aún, en el mismo trabajo plantea que «el único tipo de socialismo que tiene alguna oportunidad hoy día de llegar a establecerse, en las viejas sociedades industrializadas y democrático-burguesas, es un socialismo basado centralmente en nuevos tipos de instituciones comunitarias»¹⁴⁷.

¹⁴³ Williams, R. (2003), *La larga revolución*, Nueva Visión, Buenos Aires, pp. 49-50.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 57.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ Williams, R. (1984), *Hacia el año 2000*, Crítica, Barcelona, p. 229. Véase también: Dworkin, D. (1993), «Cultural Studies and the Crisis in British Radical Thought», op. cit., p. 42.

¹⁴⁷ Williams, R. (1984), *Hacia el año 2000*, op. cit., p. 145.

Sin embargo, aunque no vamos a encontrar en Williams ninguna añoranza ni ningún deseo de vuelta nostálgica al pasado, algunos autores como Stuart Hall¹⁴⁸ o Paul Gilroy¹⁴⁹, van a sostener con más o menos vehemencia, que la cuestión de la discriminación racial es un punto muerto en el concepto de comunidad de Williams. Más aún, y en sintonía, Francis Mulhern sostendría en su crítica a *Hacia el año 2000* en la *New Left Review* en 1984, que algunas de las formulaciones de Williams sobre el concepto, podían caer en lecturas organicistas de este¹⁵⁰, parecidas a las del populista Enoch Powell. En un texto que se publicará en el próximo número de *Key Words: a Journal of cultural materialism*, Graham MacPhee rechaza la lectura de Gilroy y argumenta que el valor del concepto de comunidad en Williams está en su desafío a la fragmentación del capital desde una perspectiva no organicista y representó algo similar al término de «comunidades de resistencia» de Ambalavaner Sivanandan¹⁵¹. Como indica en este texto también MacPhee, es en *Mining the meaning: Key words in the miners' strike* donde Williams expone con detalle una forma de comprender la comunidad real como el producto de la acción humana en su diversidad¹⁵² y no como una abstracción arbitraria.

Como todos los conceptos de Williams, el de comunidad no queda fuera de lo que Hartley¹⁵³ definiera como principios de inmanencia y complejidad en su obra, y que nosotros completamos con el de dinamismo. Las comunidades son relaciones entre grupos sociales divididos por clase, nacionalidad, género, orientación sexual, identidades de género, racialización, etc., por ende son complejas. De las propias comunidades pueden surgir relaciones que supongan una suplementariedad entre comunidad y capital para el correcto funcionamiento de los circuitos de valorización (Joseph, 2002: 1-29)¹⁵⁴ o la lucha por el socialismo. Pero están en permanente constitución, a cada momento surgen nuevas transformaciones en la forma de experimentarlas.

¹⁴⁸ Hall, S. (2010), *Sin Garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito

¹⁴⁹ Gilroy, P. (2013), *There ain't no black in the Union Jack*, Routledge, Londres.

¹⁵⁰ Mulhern, F. (1989), «Towards 2000 or news from you-where-know» en Eagleton, T. (ed.), *Raymond Williams, critical perspectives*, Northeastern University Press, pp. 87-88.

¹⁵¹ McPhee, G. (2023), «Raymond Williams and Enoch Powell? Retrieving the politics of disintegration with Ambalavaner Sivanandan», en *Key Words: a journal of cultural materialism* [en prensa, facilitado por el autor].

¹⁵² Williams, R. (1989) *Resources of hope*, Verso, Londres, p. 124.

¹⁵³ Hartley, D. (2016). «On Raymond Williams: complexity, immanence, and the long revolution», *Mediations*, 30(1), pp. 39-60

¹⁵⁴ Joseph, M. (2002), *Against the Romance of Community*, University of Minnesota Press, Mineápolis, pp. 1-29.

En el capítulo diez de *El Campo y la ciudad*, Williams explica:

En muchas aldeas, la comunidad solo llegó a ser una realidad cuando comenzó la lucha por los derechos económicos y políticos y se obtuvo alguna victoria parcial, en el reconocimiento de los sindicatos, en la extensión del derecho a voto y en la posibilidad de participar de nuevas instituciones representativas y democráticas. En muchos miles de casos, hay más comunidad en los pueblos modernos, como resultado de nuevos derechos legales y democráticos, que en cualquier otro momento del pasado registrado o imaginado.¹⁵⁵

Como señaló en *Hacia el año 2000*, la comunidad es el terreno de juego para la radicalización de la democracia. Puede ser el punto de partida para ensayar la larga revolución. Definamos ahora qué entiende Williams por revolución, y por qué la importancia de la comunidad, la comunicación y la estructura de sentimiento en ella.

Llegados hasta aquí debería resultar obvio que por «larga revolución» Williams no se está refiriendo a un proyecto socialdemócrata de pequeños cambios graduales que darán como resultado la consecución del socialismo en un futuro. Como indica en la introducción al libro y ya hemos explicado antes, el concepto de larga revolución está capturando las transformaciones en el plano industrial, en el democrático y en el cultural¹⁵⁶, y con ellos también en el plano de las clases y las posibilidades del socialismo¹⁵⁷. Su énfasis en la duración de este proceso —que transformó a personas e instituciones— intenta huir de lecturas sencillas del cambio cultural, y busca comprender cómo las estructuras de sentimiento cristalizaban en formas sociales dominantes y a su vez emergían nuevas formas, comprender este proceso desde dentro, desde sus dificultades, su compleja unidad y su humanidad¹⁵⁸.

Daniel Hartley va a exponer que en *La larga revolución* Williams intenta «producir una teoría adecuada a las continuidades y posibilidades del *presente*, para intervenir en él y en él preparar un futuro complejo y colectivo». A su vez, señala Hartley criticando a quienes plantean la falta de una teoría de la modernidad en el galés, la obra de Williams «no es sino una extensa cartografía de la modernidad»¹⁵⁹. Sin embargo, vamos a

¹⁵⁵ Williams, R. (2001), *El Campo y la Ciudad*. Paidós, Buenos Aires, p. 144.

¹⁵⁶ Williams, R. (2003), *La larga revolución*, op. cit., p. 12.

¹⁵⁷ Williams, R. (1984), *The Long Revolution*, Penguin, Singapur, p. 30.

¹⁵⁸ Barnett, A. (2011), «Foreword to *The Long Revolution*», op. cit., pp.1-7.

¹⁵⁹ Hartley, D. (2016). «On Raymond Williams: complexity, immanence, and the long revolution», op. cit. pp. 39-60

encontrar también una lectura de la revolución en un sentido corto¹⁶⁰. Pero no en un significado épico, sino —como ya hemos señalado en otros materiales— como continuación de la vía revolucionaria abierta por Gramsci en occidente¹⁶¹.

La definición del concepto de revolución lo realiza Williams en su texto *La tragedia moderna* (1966), en concreto en su capítulo «Tragedia y revolución», considerado uno de los escritos más innovadores del libro¹⁶²:

La acción trágica, su sentido más profundo, no es la constatación del desorden, sino su experiencia, su comprensión y su resolución. En nuestro tiempo, esta acción es general, y su nombre común es revolución. Tenemos que ver el mal y el sufrimiento, en el desorden fáctico que hace necesaria la revolución, y en la lucha desordenada contra el desorden. Tenemos que reconocer este sufrimiento en una experiencia cercana e inmediata, y no cubrirlo con nombres. Pero sigamos toda la acción: no sólo el mal, sino los hombres que han luchado contra el mal; no sólo la crisis, sino la energía liberada por ella, el espíritu aprendido en ella. Hacemos las conexiones, porque esa es la acción de la tragedia, y lo que aprendemos en el sufrimiento es de nuevo la revolución, porque reconocemos a los demás como hombres y cualquier reconocimiento de este tipo es el comienzo de la lucha, como la realidad continua de nuestras vidas. Entonces, ver la revolución en esta perspectiva trágica es la única manera de mantenerla.¹⁶³

Esta definición, que cerraría la parte más teórica del libro, es la continuación más compleja de la línea que toma forma en *La larga revolución* y que profundizará en las entrevistas con los editores de la *New Left Review* y con *Hacia el año 2000*, la conexión con el concepto de comunidad, el socialismo de base autogestionario y la necesidad para la izquierda de hacer emerger estructuras de sentimiento opositivas al «Plan X» —la estrategia neoliberal de Reagan, Thatcher y Wojtyła¹⁶⁴. Williams tiene muy presente la guerra cuando describe el proceso revolucionario en este trabajo, y la deshumanización

¹⁶⁰ Williams, R. (2015), *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*, Verso Books, London, p. 411.

¹⁶¹ Alvarado, I, y Parejo, D. (2022), «Prólogo a la edición es español. ¿Por qué Raymond Williams hoy?», en Jorge Lago ed., Raymond Williams, *Cultura y política. Clase, escritura y socialismo*, Lengua de Trapo, Madrid, p. 19.

¹⁶² McCallum, P. (2006), «Introduction: reading *Modern Tragedy* in the twenty-first century», en Williams, R., *Modern Tragedy*, Broadview, Plymouth, p. 14.

¹⁶³ Williams, R. (2014), *La tragedia moderna*, Edhasa, Buenos Aires, p. 108.

¹⁶⁴ Barnett, A. (2011), «Foreword to *The Long Revolution*», *Parthian edition*, pp. 1-7.

en aras de una idea de la revolución en nombre de hombres y mujeres que a su vez no encajan en la idea perseguida¹⁶⁵.

En *Politics and Letters*, sus reflexiones sobre la revolución en un sentido corto le llevan a plantear esta como la única alternativa y, por ello, la más difícil de las tareas a realizar¹⁶⁶. Uno de los principales problemas del capitalismo, sostendrá Williams, es su incorporación siempre parcial: como votantes, como trabajadores, o como personas con titulación académica, o protección legal¹⁶⁷ o, como plantea en *La larga revolución*, como consumidores¹⁶⁸. Pero, como continúa en «Tragedia y revolución», la incorporación plena como seres humanos solo podrá ser con el fin de las clases sociales. Entre estas dos ideas pivota permanentemente la dupla larga/corta revolución. La corta revolución, el momento subversivo, la «simple» toma de los aparatos del Estado, supone para Williams un momento que en ningún caso puede verse como el final, pero tampoco como el principio. Las formas democráticas, aunque limitadas por la forma política de la representación burguesa¹⁶⁹, permiten una radicalización de la democracia participativa, como van a proponer en *May Day Manifesto* (2018). Aquí conectamos de nuevo con la perspectiva constitutiva que tiene Williams de las comunidades y, como dijimos, su papel como células para la organización socialista de la sociedad, influido por el trabajo de Bahro¹⁷⁰.

Por lo tanto, y he aquí cómo conecta el presente libro con *Hacia el año 2000*, la cuestión está en ¿cómo generamos un proceso de larga revolución que, tras la corta revolución, sea capaz de reorientar intencionalmente la sociedad? ¿Cuál será nuestro proyecto contrahegemónico que sea capaz de generar adhesión y deseo de transformación? El socialismo de instituciones comunitarias¹⁷¹ es la base sobre la que Williams ve que se puede levantar todo un entramado político más complejo, que ponga en interrelación coordinada a través de instituciones intermedias¹⁷² esas comunidades.

¹⁶⁵ Williams, R. (2014), *La tragedia moderna*, op. cit., p. 107

¹⁶⁶ Williams, R. (2015), *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*, Verso, Londres, pp. 411 y 420.

¹⁶⁷ Williams, R. (2014), *La tragedia moderna*, Edhasa, Buenos Aires, p. 101.

¹⁶⁸ Williams, R. (2003), *La larga revolución*, op. cit., p. 280.

¹⁶⁹ Williams, R. (2015), *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*, op. cit., pp. 415; Williams, R. (1984), *The Long Revolution*, op. cit., p. 141.

¹⁷⁰ Williams, R. (2012), *Cultura y materialismo, La marca*, Buenos Aires, p. 316.

¹⁷¹ Williams, R. (1984), *The Long Revolution*, op. cit., p. 145.

¹⁷² *Ibidem*, p. 146.

El arte contestatario y popular sigue siendo considerado por Williams como uno de los principales vehículos para comunizar la experiencia individual y compartir estructuras de sentimiento, aunque ve el reverso autorreferencial y pseudorradical¹⁷³. Como ya plantearía en *Los medios de comunicación social* y en *La larga revolución* con la prensa, el teatro o las emisiones radiofónicas, el «mejor de los nuestros» propondrá un programa claro para orientar la producción audiovisual y su difusión, con bibliotecas y catálogos electrónicos¹⁷⁴. Aunque podríamos recoger mucho más, como la perspectiva particular-universal presente en el libro, cabe destacar sobre todo el papel que Williams dará a los nuevos movimientos sociales, como el feminismo o los movimientos pacifistas, enfrentándose a aquellos que los desprecian considerándolos meros movimientos de clases medias¹⁷⁵. Tithi Bhattacharya¹⁷⁶ se hace eco de esta preocupación de Williams, y lo considera especialmente astuto cuando planteó que «no hay una de esas solas cuestiones que, si la analizamos a fondo, no nos conduzca hasta los sistemas centrales del modo de producción industrial-capitalista y, entre otras cosas, hasta su sistema de clases»¹⁷⁷.

Pero ¿quién puede llevar adelante este proyecto? En *La larga revolución*, escrito a finales de la década de los 50, tras casi una década de gobiernos *tories*, y debido a las peculiaridades del parlamentarismo británico y a la guerra fría, la confianza se depositó, aunque críticamente, en el laborismo. No era el único: las confianzas de los principales intelectuales de la izquierda estaban puestas en el laborismo. No será hasta 1966 que Williams rompa parcialmente con el laborismo, fruto de una desilusión aún mayor de la esperada por las políticas reformistas de Wilson¹⁷⁸. Esta tensión se hace mucho más palpable en *Hacia el año 2000*, donde el Partido Laborista es duramente criticado y aceptado como posible agente de transformación a regañadientes. En la crítica de Francis Mulhern en la *New Left Review* es precisamente esta posición más alejada del Partido Laborista la posición más confrontada. Para Mulhern, el laborismo es el centro del

¹⁷³ *Ib.*, p. 169.

¹⁷⁴ *Ib.*, p. 171.

¹⁷⁵ *Ib.*, p. 292.

¹⁷⁶ Bhattacharya, T. (2017), «How not to skip class: Social reproduction of labor and the global working class», en Bhattacharya T. (ed.), *Social reproduction theory: Remapping class, recentering oppression*, Polity Books, pp. 88.

¹⁷⁷ Williams, R. (1984), *The Long Revolution*, op. cit., p. 200.

¹⁷⁸ Barnett, A. (2011), «Foreword to *The Long Revolution*», op. cit. pp. 1-7.

movimiento político¹⁷⁹ y su principal agente. La crítica, escrita en 1984, es revisada en 1989, donde en un adendum, Mulhern, tras las claudicaciones del laborismo en 1987 reconoce que Williams tenía la razón en este debate¹⁸⁰.

Coda

¿Cómo puede convertirse este libro en una herramienta de lucha?

En su breve ensayo escrito en 2008, Mark Fisher dibuja un cuadro de la situación política y cultural de la Gran Bretaña pos-thatcherista. En él, Fisher acuña el concepto de realismo capitalista, para referirse a un espíritu de época en el que no se es capaz de pensar ninguna alternativa al modo de producción capitalista que no consista en un cataclismo mundial¹⁸¹. Sin pretenderlo, Fisher está siguiendo los pasos de Raymond Williams y explicando cómo se han generado las formas dominantes de la hegemonía capitalista para la década de los 2000. La estructura de sentimiento que emergió en los 80 con el thatcherismo supuso la aceptación paulatina de un «pesimismo sólido de gran parte de la cultura de finales del siglo XX» que era «una pérdida absoluta del futuro: de cualquier creencia significativa en que este pueda ser, a la vez diferente y mejor». Esta frase, fácilmente identificable con Fisher, fue escrita por Raymond Williams en 1983, en la introducción a *Hacia el año 2000* (1984: 15)¹⁸² que se liga con sus reflexiones efectuadas en *La tragedia moderna* ¿Pero no es el fin de la esperanza la raíz misma de la tragedia?¹⁸³. La epidemia narcotizante e individualizante que Fisher llamaría «privatización del estrés»¹⁸⁴ la definió Williams así¹⁸⁵:

el hecho de que existan hoy día, en sociedades materialmente ricas, tantas personas desatendidas y despojadas, emocionalmente insatisfechas o emocionalmente incapacitadas, de que haya tantos problemas de soledad y tantas depresiones, tensiones, desesperaciones que no se puedan soportar sin algún tipo de droga, es sin duda alguna un problema público.

¹⁷⁹ Mulhern, F. (1989), «Towards 2000 or news from you-where-know» en Eagleton, T. (ed.), *Raymond Williams, critical perspectives*, Northeastern University Press, p. 89.

¹⁸⁰ *Ibidem*, pp. 90-91.

¹⁸¹ Fisher, M. (2016), *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?*, op. cit., p. 22.

¹⁸² Williams, R. (1984b), *Hacia el año 2000*, Crítica, Barcelona, p. 15.

¹⁸³ Williams, R. (1997), *La política del Modernismo. Contra los nuevos conformistas*, Manantial, Buenos Aires, p. 133.

¹⁸⁴ Fisher, M. (2016), *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?*, op. cit., p. 126.

¹⁸⁵ Williams, R. (1984), *The Long Revolution*, op. cit., p. 220.

El realismo capitalista como estructura de sentimiento emergió en el thatcherismo, como Fisher y, antes que él, Williams advierten. Las instituciones, convenciones y formas culturales que genera son incapaces de ofrecer una alternativa de vida a la clase trabajadora y al conjunto de la sociedad. Pero esto no quiere decir que cotidianamente no se den procesos de pre-emergentes culturales que podrían desafiar este proyecto de clase.

Necesitamos herramientas colectivas, ser capaces de generar nuevas esperanzas, nuevas formas de realizar la larga revolución. Deben ser capaces de producir deseo¹⁸⁶, un deseo comunista, como explicará Jodi Dean (2015)¹⁸⁷. Williams concluye *Hacia el año 2000* exhortándonos a encontrar respuestas, aunque sean difíciles, a los interrogantes que se nos plantean, y estas respuestas deben de ser discutidas y compartidas colectivamente. Así también lo señaló al final del libro que presentamos.

Como planteamos hace dos años¹⁸⁸, tomarse la democracia en serio implica superar el marco liberal y restaurar la lucha de clases como el vehículo del cambio social, todo ello sin reducir la complejidad social a una única expresión. Pero creemos firmemente en que «una izquierda que no tenga a la clase en su centro no puede ser más que un grupo de presión liberal»¹⁸⁹. Esta política de clase en el centro, pero que no reduce los antagonismos sociales a una explicación simple economicista¹⁹⁰ es lo que empezó a dibujar Raymond Williams en *La larga revolución* y le llevó a reevaluar toda su obra y pensar el marxismo desde otras coordenadas, que hoy reivindicamos como genuinamente acertadas para nuestro momento político en el que sus conceptos clave vuelven a estar en disputa.

Por todo lo expuesto, consideramos que es necesario que este libro no sea únicamente leído en la soledad de una habitación sino compartido y discutido grupalmente, para lo cual brindamos nuestras direcciones de correos dispuestos a facilitar dicha discusión grupal como un paso más hacia quien sabe, si una larga o una corta revolución.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 23.

¹⁸⁷ Dean, J. (2013), *El horizonte comunista*, Bellaterra, Barcelona.

¹⁸⁸ Alvarado, I., Parejo, D. y Díaz, L. (2021), «The liberal community as concept in crisis: contradictions and opportunities in community interventions in Spain», *Coils of the Serpent*, 9, p. 59

¹⁸⁹ Fisher, M. (2021), *K-Punk Vol. 3. Escritos reunidos e inéditos (reflexiones, comunismo ácido y entrevistas)*, Caja Negra, Buenos Aires, p. 113.

¹⁹⁰ Wood, E.M. (2013), *¿Una política sin clases? El post-marxismo y su legado*, Ediciones ryr, Buenos Aires, p. 289

La victoria no estaba asegurada de antemano. Tampoco el fracaso. *Henri Lefebvre*¹⁹¹

Iván Alvarado Castro. Universidad Autónoma de Madrid.

ivan.alvarado@uam.es

Diego Parejo Pérez. Universidad Autónoma de Madrid.

diego.parejop@uam.es

David Alderson. Universidad de Manchester.

david.alderson@manchester.ac.uk

¹⁹¹ Lefebvre, H. (2021), *La proclamación de la Comuna. 26 de marzo de 1871*, Katakarak, Pamplona, p. 25.

Nota de traducción

Hemos de indicar algunos breves aspectos sobre la traducción para una mejor comprensión del texto. Lo primero es que la presente edición parte de la magnífica traducción realizada por Horacio Pons para la edición argentina de 2003, aunque hemos realizado algunos cambios para una mejor adecuación al público español que atañen a varios ámbitos.

El primer de ellos afecta al cambio de los títulos de obras literarias como *La guerra y la paz* de Tolstoi o *El cazador oculto* de Salinger por *Guerra y Paz* o *El guardián entre el centeno*, para una mejor comprensión para el público español.

En segundo lugar, hemos realizado algunos cambios en ciertas expresiones coloquiales como «Termina con eso Jack» por, «Estoy bien Jack», más acorde con una traducción literal con el título de la película de John Boulting de 1959. Asimismo hemos efectuado varios cambios sobre todo en el comienzo de los párrafos, ajustándolos más a la literalidad de la escritura de Williams y a algunas acepciones como «descriptas», considerando «descritas» más acordes con la pretensión del texto original.

En lo referente a conceptos propios del universo del autor el principal cambio respecto a la edición de 2003 reside en el uso de la expresión de «experiencia vivida» que nos parece más recomendada que la expresión «atravesando» para captar mejor el significado del concepto de experiencia, que es central en la obra de Raymond Williams como hemos expuesto.

Esta introducción nos ha exigido un proceso de doble lectura. La mayor parte de los textos de Williams son de difícil acceso en castellano, por lo que los autores nos solemos manejar con ellos en su versión original. Para facilitar la lectura, hemos cotejado todas las citas de esta introducción con las correspondientes ediciones al castellano —cuando las había— y hemos traducido las que no existe versión castellana.

Como nota final, nos hemos valido de la canariedad como dialecto cohesionador, para una mejor comprensión a ambos lados del Atlántico. Esto se notará en que se mantiene el uso de la tercera persona del plural y en el uso de vocablos como «papa», siendo a la par un giro que además pensamos que podría haber gustado a un autor de origen galés.

Referencias bibliográficas

Althusser, L. (2015), *Sobre la reproducción*, Akal, Madrid.

Alvarado, I. y Parejo, D. (2022), «Prólogo a la edición es español. ¿Por qué Raymond Williams hoy?», en Jorge Lago ed., Raymond Williams, *Cultura y política. Clase, escritura y socialismo*, Lengua de Trapo, Madrid, pp. 9-21.

Alderson, D. (2016), *Sex, needs and queer culture. From Liberation to the Post-gay*, ZedBooks, Londres.

Alvarado, I., Parejo, D. y Díaz, L. (2021), «The liberal community as concept in crisis: contradictions and opportunities in community interventions in Spain», *Coils of the Serpent* 9, pp. 43-62.

Anderson, P. (1968), «Components of the National Culture», *New Left Review* I, 50, pp. 3-57

— (2018), «El texto perdido. Introducción a "El futuro del marxismo"», *New Left Review*, 114, pp. 37-56.

Aronowitz, S. (1993), «Between criticism and ethnography: Raymond Williams and the intervention of cultural studies», en Pendregast, C. (ed), *Cultural materialism. On Raymond Williams*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 320-339.

Benjamin, W. (2021), *Iluminaciones*, Taurus, Madrid.

Bhattacharya, T. (2017), «How not to skip class: Social reproduction of labor and the global working class», en Bhattacharya T. (ed.), *Social reproduction theory: Remapping class, recentering oppression*, Pluto Press, Londres, pp. 68-93.

Barnett, A. (1976) «Raymond Williams and Marxism: A Rejoinder to Terry Eagleton», *New Left Review* I, 99, 54, pp. 47-64.

— (2011), «Foreword to The Long Revolution», en Williams, R. *The Long revolution, 50th anniversary edition*, Parthian Books, Cardigan, pp.1-7.

Buci-Glucksmann, C. (1978), *Gramsci y el estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*, Siglo XXI, Madrid.

Christgau, R. (2019 [1985]), «Living in a Material World: Raymond Williams's Long Revolution», en Christgau, R. *Books reports: A music critic on his first love, which was reading*, Duke University Press, Nueva York, pp. 350-360

Cospito, G. (2016), *El ritmo del pensamiento de Gramsci. Una lectura diacrónica de los cuadernos de la cárcel*, Continente, Buenos Aires.

Dalmaroni, M.A. (1997), «La moda y "la trampa del sentido común": Sobre la operación Raymond Williams», *Punto de Vista Orbis Tertius*, 2(5), pp. 1-7.

Dean, J. (2013), *El horizonte comunista*, Bellaterra, Barcelona.

Del Pino, D. y Alvarado, I. (2022), «Una genealogía de la vida y obra de Raymond Williams», en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 55(2), pp. 237-254.

Di Michele, L. (1993), «Autobiography and the «structure of feeling» in *Border Country*», en Dworkin, D. y Roman, L. (eds.), *Views beyond the Border Country. Raymond Williams and cultural politics*, Routledge, Londres.

Dworkin, D. (1993), «Cultural Studies and the Crisis in British Radical Thought», en Dworkin, D. y Roman, L. (eds.), *Views Beyond the Border Country. Raymond Williams and Cultural Politics*, Routledge, Londres.

Eagleton, T. (1978), *Criticism and Ideology. A Study in Marxist Literary Theory*, Verso, Londres.

— (1989). «Introduction», en Terry Eagleton (Ed.) *Raymond Williams. Critical Perspectives*, Northeastern University Press, Boston, pp.165-175.

— (1989). «Base and Superstructure in Raymond Williams», en Terry Eagleton (Ed.) *Raymond Williams. Critical Perspectives*, Northeastern University Press, Boston, pp.165-175.

— (1998), «Raymond Williams, Communities and Universities», en *Key Words: A Journal of Cultural Materialism*, 1, pp. 28-34.

Falasca-Zamponi, S. (2020), «History, Ordinary Culture, and «Structure of Feeling», *Il pensiero storico*, p. 99.

- Ferrara, F. (1989), «Raymond Williams and the Italian left», en Eagleton, T. (ed.), *Raymond Williams. Critical Perspectives*, Northeastern University Press, Boston, pp. 95-107.
- Fisher, M. (2016), *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?*, Caja Negra, Buenos Aires.
- (2021), *K-Punk Vol. 3. Escritos reunidos e inéditos (reflexiones, comunismo ácido y entrevistas)*, Caja Negra, Buenos Aires.
- García, A. (2008), «Introducción. Una larga revolución contra viejos y nuevos conformistas», en García, A. (ed.), Williams, Raymond, *Historia y cultura común*, Catarata, Madrid, pp.7-27.
- Gilroy, P. (2013), *There ain't no black in the Union Jack*, Routledge, Londres.
- Gramsci, A. (1981), *Cuadernos de la cárcel (Vol. 1)*, Era, México D.F.
- (1981), *Cuadernos de la cárcel (Vol. 2)*, Era, México D.F.
- (1984), *Cuadernos de la cárcel (Vol. 3)*, Era, México D.F.
- (1999), *Cuadernos de la cárcel (Vol. 5)*, Era, México D.F.
- Hall, S. (1989), «Politics and Letters», en Eagleton, T. (ed.), *Raymond Williams. Critical Perspectives*, Northeastern University Press, Boston, pp. 54-66.
- (2010), *Sin Garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- (2017), *Estudios culturales 1983. Una historia teórica*, Buenos Aires, Paidós.
- (2021), *Selected writings on Marxism*, (ed.), Gregor McLennan, Duke University Press, Durham & London.
- Hartley, D. (2016), «Introducción a Raymond Williams. Complejidad, inmanencia y la larga revolución en Raymond Williams», *Marxismo Crítico*.
- (2016). «On Raymond Williams: complexity, immanence, and the long revolution», *Mediations*, 30(1), pp. 39-60
- Harvey, D. (2018), *Justicia, naturaleza y la geografía de la diferencia*, Traficantes de Sueños, Madrid.

- Hobsbawn, E. (2011), *Cómo cambiar el mundo. Marx y el marxismo 1840-2011*, Crítica, Barcelona.
- Huehls, M. (2010), «Structures of feeling: Or, how to do things (or Not) with books», *Contemporary Literature*, 51(2), pp. 419-428.
- Inglis, F. (1998), *Raymond Williams*, Routledge, Londres.
- Joseph, M. (2002), *Against the Romance of Community*, University of Minnesota Press, Mineápolis.
- Kohli, W. (1993), «Raymond Williams, Affective Ideology, and Counter-Hegemonic Practices», en Dworkin, D. y Roman, L. (Ed.), *Views Beyond the Border Country. Raymond Williams and Cultural Politics*, Routledge, Londres.
- Lefebvre, H. (2021), *La proclamación de la Comuna. 26 de marzo de 1871*, Katakarak, Pamplona.
- Martin-Barbero, J. (2010), *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Anthropos, Barcelona.
- Matterlat, A. y Neveu, É. (2004), *Introducción a los estudios culturales*, Paidós, Barcelona.
- Matthews, S. (2001), «Change and theory in Raymond Williams's structure of feeling», *Pretexts: literary and cultural studies*, 10(2), pp. 179-194.
- McCallum, P. (2006), «Introduction: reading *Modern Tragedy* in the twenty-first century», en Williams, R., *Modern Tragedy*, Broadview, Plymouth.
- McGuigan, J. (2015), *Raymond Williams. A short Counter Revolution Towards 2000 revisited*, SAGE, Londres.
- McPhee, G. (2023), «Raymond Williams and Enoch Powell? Retrieving the politics of disintegration with Ambalavaner Sivanandan», en *Key Words: a journal of cultural materialism* [en prensa, facilitado por el autor].
- Middleton, S. (2020), «Raymond Williams's «structure of feeling» and the problem of democratic values in Britain, 1938–1961». *Modern Intellectual History*, 17(4), pp. 1133-1161.

- Modonesi, M. (2022), «Pasividad y subalternidad. Una relectura del concepto gramsciano de revolución pasiva», en Modonesi, M. (ed.), *La revolución pasiva. una antología de estudios gramscianos*, Bellaterra, Barcelona.
- Mulhern, F. (1989), «Towards 2000 or news from you-where-know» en Eagleton, T. (ed.), *Raymond Williams, critical perspectives*, Northeastern University Press.
- Pinkney, T. (1997), «Introducción del compilador: Modernismo y teoría cultural», en Pinkney, T. (ed.), *La política del Modernismo*, Manantial, Buenos Aires.
- Sarlo, B. (1997). «Entrevista. entre la crítica política de la cultura y la(s) política(s) de la crisis», en *Causas y azares*, 6, Buenos Aires, pp. 11-30
- Thompson, E.P. (2014), *E. P. Thompson and the Making of the New Left*, Monthly Review Press, Nueva York.
- (2016), *Democracia y socialismo*, Universidad Autónoma Metropolitana, México D.F.
- Trigueros, Á. (2014), «Antonio Gramsci en los estudios culturales de Raymond Williams», *Methaodos. revista de ciencias sociales*, 2(1), pp. 8-22.
- Williams, R. (1975), *El teatro de Ibsen a Brecht*, Península, Barcelona.
- (1981), *Culture*, Fontana Paperbacks, Glasgow.
- (1983), *Writing in society*, Verso, Londres.
- (1984) [1961], *The Long Revolution*, Penguin, Singapur.
- (1984b), *Hacia el año 2000*, Crítica, Barcelona.
- (1988), *Marxismo y literatura*. Península, Barcelona.
- (1989), *Resources of hope*, Verso, Londres.
- (1997), *La política del Modernismo. Contra los nuevos conformistas*, Manantial, Buenos Aires.
- (2000), «Advertising: The magic system», *Advertising & Society Review*, 1(1), pp. 320-336.
- (2001), *Cultura y sociedad 1780-1950. De Coleridge a Orwell*, Nueva Visión, Buenos Aires.

- (2001), «Preface to film» en Higgins, J. (ed.), *The Raymond Williams Reader*, Blackwell, Oxford.
 - (2001), *El Campo y la Ciudad*, Paidós, Buenos Aires.
 - (2003), *La larga revolución*, Nueva Visión, Buenos Aires.
 - (2003b), *Palabras Clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*, Nueva visión, Buenos Aires.
 - (2012), *Cultura y materialismo*, La marca, Buenos Aires.
 - (2013), *Los medios de comunicación social*, Península, Barcelona.
 - (2014), *La tragedia moderna*, Edhasa, Buenos Aires.
 - (2015), *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*, Verso, Londres.
 - (2022), *Cultura y política. Clase, escritura y socialismo*, Lengua de Trapo, Madrid.
 - (2015), *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*, Verso, Londres.
 - (2022), *Cultura y política. Clase, escritura y socialismo*, Lengua de Trapo, Madrid.
- Wood, E.M. (2013), *¿Una política sin clases? El post-marxismo y su legado*, Ediciones ryr, Buenos Aires.