

CULTURAS VIVAS: UNA ENTREVISTA A PAUL WILLIS

Roger Martínez

Universitat Oberta de Catalunya

En esta entrevista Paul Willis expone su punto de vista sobre el estudio de la cultura corriente de los jóvenes. El autor de Learning to Labour (1977) narra su experiencia como participante en el nacimiento de los Estudios Culturales en el Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) de Birmingham y defiende su posicionamiento en relación a las principales discusiones y controversias teóricas que allí tuvieron lugar. Willis analiza los cambios producidos por las nuevas formas de relaciones culturales ligadas a la creciente importancia de los artículos de consumo en la cultura popular, a la vez que reflexiona sobre la relación entre el mundo académico y el compromiso político.

Palabras clave: Paul Willis, Estudios Culturales, Culturas Juveniles, Producción Cultural.

INTRODUCCIÓN

A finales de los años 60, en uno de los pisos de un gris y alto edificio de la Universidad de Birmingham, en Inglaterra, se fragó el *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS), una experiencia que acabaría revolucionando el estudio de las culturas juveniles –y de la cultura popular en general. La tradición británica del *Culture and Society*, heredada a través de intelectuales del momento como Edward P. Thompson, Raymond Williams y el primer director del Centro, Richard Hoggart, daría la base de un cóctel de influencias y maneras de hacer que cambió decisivamente el estudio de las culturas juveniles: a partir de entonces no sólo se estudiaron con respeto a sus producciones culturales, sino que se intentó ver en ellas pistas para comprender los cambios sociales y culturales de las sociedades contemporáneas.

Paul Willis fue un estudiante que llegó al Centro poco después de su creación y que hoy, cuando el CCCS ya ha desaparecido, sigue siendo conocido en todo el mundo como una de sus voces más sugerentes. Actualmente es co-editor, junto a Loïc Wacquant, de la revista *Ethnography* (Sage), y ocupa la cátedra de *Etnografía Cultural y Social* en la universidad de Keele, en Inglaterra. El libro que le hizo famoso, *Learning to Labour*

(1977; *Aprendiendo a trabajar* en la traducción de Akal al castellano, 1978), ilustra perfectamente lo que es su aportación a los estudios de las culturas juveniles: la pasión por el pensamiento original, la apuesta por una aproximación etnográfica como alternativa a los trabajos que únicamente se centran en el análisis textual o semiótico de los materiales de la cultura popular, y la ambición teórica de pensar las relaciones culturales teniendo en cuenta a la vez la importancia de las estructuras sociales y la autonomía de la cultura y su incorporación por parte de los individuos. Su último libro, *The Ethnographic Imagination* (2000), en el que trabajaba en el momento de esta entrevista, constituye una rúbrica a esta actitud: un denso y elaborado posicionamiento de autor que defiende una voz propia en relación a la corriente dominante de los actuales Estudios Culturales. A lo largo de su obra, de la que también forman parte los libros *Profane Culture* (1978), *The Youth Review* (1988), *Common Culture* (1990) y la versión no académica de éste último, *Moving Culture* (1990), Willis ha ofrecido siempre una voz lúcida que ayuda a interpretar la producción cultural de los jóvenes en el marco de los cambios sociales contemporáneos. Su posición siempre ha combinado una aguda elaboración teórica con un magnífico trabajo etnográfico, llevando a la práctica ejemplarmente su pronta formulación de

la buena investigación empírica como aquella en la que el investigador se “deja sorprender por la realidad” para nutrir su elaboración teórica original.

En esta entrevista, hecha en su casa en 1998, Willis reflexiona con pasión y profundidad sobre sus ideas y sobre los Estudios Culturales, respondiendo a las principales críticas que ha recibido su obra e invitándonos a pensar las culturas juveniles con respeto e interés con el objetivo de entender mejor los cambios sociales y culturales en el mundo que nos rodea, tanto en sus manifestaciones simbólicas como en las encarnaciones en los cuerpos que las viven.

El ‘Centro’ de Birmingham

Usted participó en el *Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS)* de Birmingham cuando era un foco de innovación. ¿Qué le han dejado aquellos años en la memoria?

Efectivamente, yo llegué al Centro poco después que éste arrancase. Richard Hoggart quien lo había puesto en marcha, me parece que en el año 67-68. Stuart Hall fue su primer investigador (*research fellow*) y yo fui uno de los primeros estudiantes, que como todos en un principio, era estudiante de postrado. Era una institución muy pequeña... pero fue extremadamente influyente en los años 70 y 80. La forma de trabajar era muy diferente a las instituciones normales.

Cuando yo llegué, en 1969, Stuart [Hall] era el editor de *New Left Review*, una antigua revista marxista de izquierdas que ya hacía bastantes años que existía, y él consideró que una pequeña institución como la de Birmingham podía permitir poner en práctica nuevas formas de trabajar, sobretudo formas colectivas de trabajar. Allí no había una relación estudiante-profesor en el sentido tradicional. Teníamos grupos de trabajo. Era un modelo que consistía en conducir, utilizar y liberar a los estudiantes, y fue increíblemente productiva. La mayoría de libros que se hicieron entonces no estaban hechos por el profesorado sino por grupos colectivos, a menudo sin siquiera un profesor.

¡Y usted venía de estudiar *English* en Cambridge!

Si, sobretudo desde el punto de vista de mi experiencia en la extremadamente tradicional Cambridge, para mi fue una revolución formar parte de lo que parecía un contexto institucional horizontal, colectivo y progresista. Sigo pensando que, todavía hoy, hay que aprender muchas cosas de la forma como trabajamos entonces, porque al final acabamos volviendo otra vez a una forma institucional de trabajar más ortodoxa.

A su vez, el Centro tenía muchos otros elementos muy estimulantes. Creo que fue muy precoz en tomarse en serio la cultura popular, la experiencia corriente, la música pop, el cine y la televisión. Y para mi esto también fue una revelación. Hasta entonces el posicionamiento del mundo académico era que los artículos de consumo, el proceso de conversión en artículo de consumo, y la cultura popular eran basura y estaban envenenando la institución. Por esto creían que lo que se debía hacer era expulsar la mierda y inmunizar a los estudiantes contra su influencia. En vez de esto, en el Centro se partía del punto de vista según el cual analizar seriamente estos nuevos fenómenos era extremadamente interesante.

Era, por lo tanto, un momento embriagador y emocionante. Y también había la sensación de compromiso político. En ese momento pensábamos que estábamos comprometidos con el mundo real, pensábamos que había una conexión directa entre los trabajos académicos y las implicaciones prácticas y políticas. El primer trabajo de Stuart may era sobre medios de comunicación y políticas públicas (después entró en debates más teóricos sobre codificación-descodificación), sobre la dirección que debían tomar los medios de comunicación, sobretudo sus contenidos culturales.

También mi primera investigación, cuando yo era un estudiante de doctorado que trabajaba dando clases en cinco sitios distintos para poder subsistir y obtuve mi primera ayuda, que fue de la UNESCO. Querían que analizara los *motards* para entender porque no iban al teatro, a las galerías de

arte y a la ópera. Yo tenía que intentar encontrar una forma para que empezaran a ir a estos sitios. Yo le di la vuelta y dije que el problema no era que no tuvieran cultura, sino que ya tenían su propia cultura. Entonces hice una etnografía de los *hippies* y los *motards*, y dije a la UNESCO que unos y otros ya tenían formas simbólicas, y que a lo mejor lo que se trataba era de entenderlas y apoyarlas, en vez de intentar atraerlos a la ópera como si fueran recipientes vacíos sin nada con lo cual empezar.

Así que tanto yo como el Centro teníamos esta sensación de estar comprometidos, y hacíamos cualquier tipo de trabajo con el objetivo de ayudar a influenciar las políticas. Todo esto era muy embriagador para mí. Viniendo de una universidad tradicional, era muy emocionante e interesante.

En el centro también se caracterizó por combinar la literatura con la antropología, la sociología...

Sí. También era muy interesante por lo que respecta a las disciplinas y la metodología. En aquellos tiempos, en el Centro (y esta es una explicación muy resumida) había una mezcla de literatura, sociología y antropología. De hecho, el Centro, los Estudios Culturales Británicos, se creó desde el departamento de literatura inglesa, no de sociología ni antropología. Y Richard Hoggart, que fue quien lo puso en marcha, era profesor de literatura inglesa, no de sociología ni antropología.

Así que empezamos en Literatura, y me parece que la idea inicial de Richard Hoggart era utilizar las técnicas del criticismo literario, especialmente la lectura atenta (*close reading*), es decir, mirar una poesía y entender cómo funciona: ¿porqué esta palabra y ésta otra? ¿Porqué estos procedimientos y porqué éstas palabras en esta página? ¿Cómo las palabras producen significado?, y utilizarlas no para Sheakespeare sino para Bob Dylan o lo que fuese. Y esto era un añadido muy interesante.

También empezamos a mirar hacia la sociología, la historia y, sobretudo, el marxismo (Gramsci, Althusser). Y también el feminismo y las cuestiones sobre la raza. Yo pasé 13 años en el Centro y me sentía como si cada dos años, más o

menos, hubiera una nueva revolución. Esto era así gracias a la estructura colectiva a la cual me he referido, que funcionaba más de abajo a arriba que de arriba abajo. En este momento, además, era un Centro sólo de postrado.

Así que el humanismo inicial del proyecto literario fue criticado por el marxismo. Entonces, a partir de Althusser, se criticó el marxismo humanista. Y luego el feminismo criticó a Althusser. Y posteriormente el antirracismo criticó al feminismo y al marxismo. En otras palabras, no podías ni establecerte en una perspectiva antes que otra revolución crítica te planteara un reto, y para mi propio trabajo esto fue muy importante y emocionante.

Pero a usted siempre se le sitúa más cerca de la etnografía que de la literatura o la semiótica.

Richard Hoggart quería mantener las técnicas y habilidades en las formas literarias del marxismo. En uno de los primeros seminarios, por la tarde yo tenía que hacer una lectura de cerca de "Tyger, Tyger", la famosa poesía de William Blake: "Tyger! Tyger! burning bright/ In the forests of the night,/ What immortal hand or eye/ Could frame thy fearful symmetry?". Tenía que explicar las palabras que había en la página, y aquella misma tarde, más tarde, estuve con los *motards* en su lugar de reunión en el centro de la ciudad, haciendo el trabajo de investigación de lo que después sería *Profane Culture*. Para mí, la vida era una poesía. En vez de analizar poesías, yo estaba analizando por qué los manillares tenían forma de cuerno, por qué tanto acero cromado, porqué se negaban a llevar casco. ¿Ves? Yo estaba utilizando las mismas técnicas literarias de decodificación y análisis, con respeto y atención a la forma simbólica. Aquellas mismas técnicas que utilizamos cuando leemos y analizamos poesía, yo las transferí a la vida real: la experiencia era una poesía, y para mi este fue un giro muy interesante.

Sí, a mi Cambridge me había aburrido, y también me había confundido y desconcertado un poco, porque en realidad yo no tenía el capital cultural para hacer la lectura de cerca de una poesía. Pero en lo que a cultura popular se refiere, sentía que sabía más, y por eso encontré sorprendente el

hecho de transferir el respeto que tendrías por una poesía: aquél respeto según el cual si no la entendías no era problema de la poesía sino tuyo, y por lo tanto tenías que trabajar más para llegar a entenderla.

Pienso que este giro, esta transferencia de respeto, fue efectivamente crucial: la cuestión no es si parece comprensible, antisocial o desquiciado, ya que si empiezas dando por sentado que ahí hay un sentido, entonces el problema es comprenderlo. Esto te permite liberar un puñado de prejuicios y concentrarte en entenderlo en vez de dedicarte a buscar razones para despreciarlo, odiarlo o pensar que es un problema. Así que la transferencia del respeto (“aquí hay un sentido”) y la transferencia de una técnica (“cómo se produce el sentido simbólicamente”) fueron muy productivas.

Pienso que *Profane Culture* era un texto humanístico. Y en muchos sentidos *Learning to Labour* es una lucha, tanto dentro de mí como en el papel, entre un humanismo etnográfico de partida (los colegas creando y sabiendo lo que se hacen) y una perspectiva marxista, que también acepté, según la cual estaban en una situación de explotación clara, por muy creativos que parecieran, y que quedaba evidenciada en el hecho que o bien acabaron trabajando en fábricas o en la cola del paro. Esto me planteó un problema entonces y, en muchos sentidos, todavía continúa siendo el problema central: creo que la cuestión de cómo se recoge y utiliza la creatividad implica la necesidad de utilizar técnicas humanísticas, etnográficas y literarias: ¿Cómo se relaciona la creatividad con las constricciones estructurales, las condiciones estructurales, la reproducción estructural?

La misma historia del Centro, por lo tanto, me formó a mí y a mi pregunta. Y pienso que también fue importante el camino a través del cual fuimos a parar a la cultura, o como mínimo tal y como yo lo viví (no olvides que esta es “mi” historia del Centro, y si hablas con cualquier otro estudiante te explicará la suya). El hecho de empezar desde la perspectiva literaria y el interés en las formas culturales fue automáticamente antireduccionista. Y el hecho de tomar prestadas las técnicas de la

literatura nos impuso inmediatamente el respeto por la autonomía de la cultura, en el mismo sentido que yo nunca he cuestionado la autonomía de la poesía.

Sobretudo en ese momento, esto abría una ruta claramente alternativa para comprender la conciencia y la cultura, muy diferente de las ofrecidas por la sociología o el marxismo, que parecían muy reduccionistas, ya que o bien reducían la cultura a alguna otra cosa o bien se limitaban a verla como un problema o una patología. El hecho de partir del respeto por la cultura abrió una vía más adecuada, y luego, cuando nos tomamos en serio la sociología y el marxismo, lo hicimos a la luz de un enorme respeto por la autonomía o la relativa autonomía de la forma cultural. Mi propia formación consistió, si lo quieres, en la buena fuerza del humanismo transferida a las formas culturales vivas y, además, añadiendo a esto todas las cuestiones importantes alrededor de la estructura, la constricción estructural, la reproducción y, más adelante, el género y la raza.

¿Cómo compararías tu aproximación con la de Stuart Hall y la corriente principal actual en los Estudios Culturales?

Cuando Richard Hoggart dejó el centro, un año después de mi llegada, para ir a la UNESCO en París, Stuart cogió la dirección. Fue bajo la dirección de Stuart que se formalizaron los temas y textos marxistas teóricos y sociológicos más duros. Creo que Richard Hoggart y los primeros humanistas se sintieron traicionados por lo que verían como una invasión de los marxistas durante los años 70. Durante el período de diez años, hasta que Stuart se fue a la Open University en 1979, fue cuando se produjeron la mayoría de cambios. Una vez en la Open University, Stuart se dedicó a sus propios intereses, sobretudo en relación al postmodernismo, el discurso y la identidad, sobretudo en relación a la raza y la identidad, que eran sólo uno de los elementos de los originales Estudios Culturales británicos. Yo no he seguido este camino, aunque me interesa. Él había escrito sobre todas las divisiones dentro de los Estudios Culturales (culturalistas, estructuralistas, etc.). En su último libro sobre el

discurso y la identidad muestra claramente dónde está actualmente, probablemente, la corriente dominante de los Estudios Culturales anglosajones: el de la influencia del lenguaje en lo que podríamos llamar el “paradigma lingüístico”, en la aproximación a la cultura que considera que no hay demasiado más aparte de lenguaje, en el sentido que otros sistemas de símbolos, como por ejemplo los museos o las fotografías, están organizados como el lenguaje. Es decir, el signo no puede estar ligado al referente de una forma directa, umbilical, ya que sólo asume un sentido a partir de las exposiciones o del sistema de símbolos. A parte hay, por supuesto, la conexión con la filosofía francesa de Derrida, el deconstruccionismo, etc.

Veo perfectamente la lógica por la cual todo esto entró en los estudios culturales, y porque hubo el giro francés y lingüístico: la misma autonomía de la que he hablado hace un momento, que se formalizó en sus propias teorías, mientras que yo todavía quiero volver a enlazar la forma simbólica, sea lenguaje o cualquier otra cosa, a la praxis humana. Yo pienso que en los Estudios Culturales británicos se está olvidando un poco, progresivamente, la praxis humana. Por descontado que todos estos debates y discusiones son muy importantes, pero pienso que hay una falta de referencia a los mismos Estudios Culturales.

El libro que estoy acabando actualmente, [*The Ethnographic Imagination*,] intenta aprender de la teoría del discurso, sobre todo del paradigma del lenguaje. Su característica fundamental es obviamente el significante flotante: no hay una conexión necesaria entre un significante y aquello a lo que se refiere. Es una posición antiesencialista.

Pienso que todos los aspectos de mi trabajo anterior tenían un esencialismo humanístico en el sentido que establecía una conexión demasiado simple entre la localización estructural, la gente que actuaba y sus culturas. Evidentemente, de alguna manera estos desarrollos teóricos alrededor del paradigma del lenguaje, el significado flotante, la no necesaria correspondencia entre la cultural y la localización, no son ninguna novedad para mí, porque yo ya empecé con un fuerte sentido de la

autonomía de la cultural como arte estético, si lo quieres llamar así.

Mi opinión es que, a pesar de todo, los desarrollos más interesantes se darán por el camino de recoger lo mejor de las teorías del discurso y la identidad para resituarlo otra vez en un sentido más sociológico: el arte cotidiano, la práctica cotidiana, consideradas también dentro de un contexto estructural. Es decir, para mí la clase y la explotación son todavía importantes. Lo que pasa es que ya no sabemos como se conectan a la cultural y a la conciencia. Parece que haya unos vacíos considerables: autonomía, falta de conexiones. Yo no puedo, a pesar de todo, creer que no haya conexiones. Todavía me gustaría volver a una unidad compleja, que incluyera en una misma obra la cultura, la experiencia, la identidad y la posición estructural. Puede que sea pedir demasiado.

Sobre el pastel y los culturalistas, semióticos y estructuralistas

Ésta es la diferencia de lo que se ha denominado su aproximación culturalista frente de la perspectiva más semiótica de por ejemplo Dick Hebdige.

Sí, hay muchas formas de cortar el pastel, pero yo siempre lo he vivido como un poco frustrante, porque yo nunca he dejado de estar interesado en los símbolos. El problema es que, para mí, la semiótica ha salido volando hacia un mundo de símbolos, un mundo que podría estar perfectamente flotando libremente.

Al mismo tiempo, la otra gran división sobre la que se ha hablado es la del estructuralismo y el culturalismo. Se supone que el culturalismo es la parte experiencial y simbólica, mientras que el estructuralismo sería la parte del estructuralismo *althusseriano* más fuerte de las formaciones sociales. Pero no es verdad que yo haya dejado de estar interesado en ningún momento por la estructura. Muchas de las posiciones estructuralistas, incluida la de Althusser, en el fondo decían muy poco sobre la manera como se relacionaban los diferentes niveles. *Learning to*

Labour en su conjunto es un camino de encarar esta cuestión: saber cómo se introduce la fuerza de trabajo y, a su vez, entender algunos de los mecanismos de la autonomía, la independencia y la complejidad de la esfera cultural.

En otras palabras, ya sé que ha habido una discusión muy larga, pero yo me considero a mi mismo como un semiótico, culturalista y estructuralista.

¿Pero es realmente posible ligar los diferentes niveles? ¿Se puede ligar la subjetividad a la que hace referencia con la estructura y la forma simbólica?

Yo no creo que se pueda seguir utilizando el modelo marxista infraestructura-superestructura, aunque Marx puede ser, todavía hoy, la mejor manera de describirlo pictóricamente, esquemáticamente. No creo, a pesar de todo, que nos diga nada sobre la relación entre estos elementos, ya que está claro que hay un nivel material de la cultura y un nivel cultural de lo material. Y las formas cómo se relacionan estos niveles a menudo son específicas de los casos originales. Y si encima les añades estructuras de subjetividad en relación al género o la raza, entonces el modelo se vuelve demasiado complicado como para controlarlo. Así de claro. Por esto creo que, de alguna manera, necesitamos ser teóricamente más modestos.

Hoy por hoy, no sabemos dónde se encuentran la mayoría de jóvenes, y por lo tanto es un error utilizar el viejo modelo. Al mismo tiempo, a mi me parece absurdo creer que estos jóvenes sólo viven en el discurso, y sólo adquieren sus identidades a través de diferencias en los signos, ya que también tienen que sobrevivir, y la fuerza de trabajo se reproduce en el capital: ellos siguen estando en las escuelas, en las fábricas, en las calles y en sus casas. Ellos tienen que negociar las transiciones a la vida adulta, y tienen cantidades muy complejas de poder generacional en tanto que empleados, a nivel institucional y en unas relaciones laterales que también son muy complejas. Y todo esto es situacional, material, específico, y no relaciones generales de género o relaciones generales de la base.

Precisamente por esto se hace difícil entender cómo es posible que dentro de los Estudios Culturales no se haya estudiado si las diferentes culturas juveniles pueden implicar diferentes tipos de transiciones a las relaciones sociales de producción...

Sí

Evidentemente, *Learning to Labor* sería una excepción, pero únicamente a nivel etnográfico de un grupo específico de un tipo específico de jóvenes.

Learning to Labor era un libro sobre la cultura de clase obrera. Yo pienso que es muy interesante porque, de alguna manera, es posmoderno, en el sentido de dar voz a los colegas y no aceptar, por ejemplo, las categorías marxistas. Al mismo tiempo, si te fijas en el material etnográfico (y a menudo las buenas etnografías van por delante de las teorías), una gran parte de la identidad de los jóvenes del libro giraba alrededor del consumo. De hecho, se distinguían de los profesores y de los conformistas a través del uso de artículos de consumo culturales: fumando, vistiendo, bebiendo, etc.

Por lo tanto, aún y siendo un libro sobre la anterior cultura obrera de producción, muchos de los mecanismos implicados no eran los de los sindicatos, la cooperación, la mutualidad y todo aquello que históricamente tendemos a identificar como típico de la clase trabajadora. Su identidad se situaba completamente en el terreno de la cultura de los artículos de consumo. Aunque ahora son parados y pobres, no se ven a ellos mismos como trabajadores votando por un partido de trabajadores, sino como consumidores votando a los conservadores, o por el partido laborista de [Tony] Blair, que está más a la derecha de lo que estaban antes los conservadores. Así que alguna cosa muy profunda e importante ha cambiado en las relaciones culturales y en estas formas culturales piramidales (estructura, localización, experiencia y actividad).

La ausencia de chicas

Angela McRobbie criticó *Learning to Labour* porque usted se centró en los colegas y dejó de lado las chicas y a los conformistas o “pringados”.

Yo esto lo encuentro muy interesante. Siempre ha habido mucho interés sobre por qué me centré en los colegas y no en las chicas. Mi respuesta es que un método etnográfico, para ser bueno y en profundidad requiere limitar el objeto de estudio. Yo no lo vi como un enfoque sexista, anti-feminista o anti-género, porque pienso que fui uno de los primeros en indicar la importancia del género en la formación de los chicos de clase obrera.

Y también pienso que, una vez más, esto es lo que le falta a muchos análisis semióticos, por sofisticados que sean: recoger el sentido etnográfico de la experiencia cotidiana en la vida de cada día, en la forma como los diferentes órdenes y categorías simbólicos se combinan mutuamente. Así que, fijándome muy de cerca en un ejemplo, yo quería entender como las diferencias de género se podían relacionar con otras diferencias como la clase obrera y la clase media. Y, evidentemente –y esto es muy importante–, el trabajo mental y el trabajo manual. En este caso me interesaban las formas a través de las cuales la masculinidad se había asociado con el “manualismo” y el trabajo manual, y que había resultado en un descrédito de las posiciones mentales. Las categorías marxistas nunca habrían podido explicar este descrédito por ellas mismas, ya que el trabajo mental y las funciones mentales son superiores y se les da una recompensa mayor. Para mí ésta es continúa siendo una cuestión fundamental, y también ver como el resto de cuestiones (negro-blanco entre ellas), en casos específicos, y con ejemplos en profundidad, se relacionan con las prácticas, se relacionan con la subjetividad y se relacionan con la cuestión de la reproducción. Cómo, en definitiva, se viven y aceptan los futuros destinos como trabajadores masculinos negros y blancos.

Todavía pienso, por lo tanto, que para poder manejar estas cuestiones necesitas fijarte muy de cerca. La queja feminista según la cual yo había

excluido a las chicas no está, en este sentido, justificada. Pienso que más que fijarse en el objeto empírico, la lección que hay que aprender (y después aplicar a las mujeres y a los grupos negros) de *Learning to Labor*, y esto no lo vieron muchas feministas, es su apertura teórica y el interés que muestra por la forma cómo el género se combinaba con otras categorías. La crítica feminista es una crítica empiricista a un estudio empírico, que consiste en decir “¿Dónde están las chicas?”.

Por supuesto que hubiera sido mejor con las chicas y con otros fragmentos de clase, pero a no ser que comprendas un segmento con cierta profundidad, nunca podrás obtener la materia prima para aplicar la apertura teórica a la raza, el género, y otras categorías. Entendiendo por qué aquellos chicos aceptaban aquél camino (¿porqué el grupo más bajo acepta su suerte?) hace más fácil entender porque hay otros grupos se reproducen: porque siempre pueden encontrar alguien por debajo de ellos en el orden de estatus o económico. Lo más difícil es descubrir, o entender, a la vez que se transmite respeto humano y dignidad, por qué aquellos en la situación más baja aceptan su suerte. Así que a menudo me quedo perplejo cuando se critica este aspecto de *Learning to Labor*.

La rueda del consumo y las jerarquías internas en las culturas juveniles

El Centro estudió preferentemente las culturas o subculturas “espectaculares” y masculinas. Cada vez más, en cambio, es habitual estudiar las mujeres y la juventud “normal”. ¿Cuál es su posición en relación a esta tensión entre “normalidad” y “espectacularidad”? ¿Hasta qué punto tiene interés enlazar esto con las jerarquías internas de la cultura juvenil, como hizo por ejemplo Sarah Thornton?

Creo que no hay una solución a tu pregunta, que sería: ¿Cuál es la función, el significado y la importancia que tienen hoy en día las diferenciaciones jerárquicas dentro de la cultura juvenil? No creo que esté nada claro. Quiero más ejemplos empíricos etnográficos sobre las

relaciones de clase, necesito ver los resultados, y también quiero una mayor comprensión fenomenológica y semiótica del funcionamiento de la cultura.

Sí que hay algunas ideas genéricas que me gustaría aportar. Una es que pienso que la época de la subcultura espectacular es una expresión inocente que seguramente ya ha llegado a su fin. Era un inicio en el cual se daba una utilización *naïf* de los artículos de consumo, como los colegas [de *Aprendiendo a trabajar*] fumando y bebiendo hace veinte años para mostrar que eran superiores. Creo que los estilos hechos a partir de artículos de consumo han sido, ellos mismos, convertidos en artículos de consumo que a su vez crean un nuevo estilo, de manera que no hay una posición de clase auténtica, basada en una relación externa a los artículos de consumo y que pueda utilizar estos artículos de consumo para una expresión en contra del capital, en contra de la escuela o nada parecido.

Ahora ya estamos unas cuantas vueltas dentro del proceso de conversión en artículo de consumo y, desde mi punto de vista, difícilmente podemos describir ninguna cultura como auténtica, como si tuviera relaciones y experiencias sociales externas al mercado y utilizara el mercado en un sentido creativo. Esto es en parte lo que ha pasado con el postmodernismo y, en parte, aquello con lo cual todos nosotros nos estamos peleando para intentar encontrar un camino. Tenemos un pie en el terreno de la explotación, el cinismo y la conversión en artículo de consumo. Los significados que son importantes para nosotros no nos los proporcionan los sindicatos –a menudo ni tan solo las escuelas–, sino aquellos que están haciendo negocio con nosotros. Recogen nuestras propias ideas y nos las devuelven para vendérselas, de manera que estamos cambiando los signos continuamente. Esto es una cuestión importantísima para mí, la de la etnografía en relación a las formas de los artículos de consumo y las relaciones asociadas a los artículos de consumo.

Creo que no sólo los *punks*, los *mods* o las elites espectaculares, o los semióticos universitarios, sino todos nosotros estamos arrojados a vivir en un sistema de deconstrucción práctica: no nos

creemos a la televisión porque decimos que sólo sirve a la publicidad; no nos creemos nada de lo que nos dice porque sabemos que están intentando vendernos algo; no creemos lo que nos dice el profesor en la escuela porque sabemos que con el fin de conseguir nuestra atención se tiene que vender a él mismo como si fuera un artículo de consumo.

La mayoría de películas de Hollywood actuales muestran una visión radical en el sentido de “no te creas los medios de comunicación”, “no te creas los políticos”, “no te creas la justicia”, etc.

Este es otro ejemplo de lo que estoy hablando: los continuos círculos de conversión en artículo de consumo llegan al punto de convertir la anti-comercialización en artículo de consumo, de manera que todo acaba entrando en este círculo. Esto nos ha obligado a desarrollar unas habilidades de deconstrucción y diferenciación semiótica considerables. A lo mejor no sabes exactamente como te afectan los anuncios, pero no te los crees y ya está, lo cual nos lleva a una situación más bien difícil en términos de desarrollo social y formas de relación social más responsables: “No entiendo exactamente lo que me estás diciendo, pero sé que es una mierda”. Y esto se aplica a los jefes de las empresas y los sindicatos, a los dirigentes políticos, a los profesores y directores de escuelas, etc. Y la cuestión es que en algunos de estos casos estas personas están intentando ayudar a nuestro desarrollo de forma sincera.

Creo que esto hace muy difícil hablar de ningún tipo de cultura auténtica que sea mejor que otra, como si hubiera un terreno no comercializado a partir del cual poder juzgar todas estas cosas. Así que, en muchos sentidos, los días de las subculturas espectaculares han llegado a su fin. Se puede argumentar que, incluso si eres una persona normal mirando la televisión, en gran parte la calidad de tu relación con las imágenes, los medios y los mensajes es similar al trabajo del subculturalismo espectacular hace treinta años.

Quiero tener un conocimiento más etnográfico de lo que esto significa. No creo que se puedan hacer

ecuaciones simples. Es una cuestión etnográfica importante. De alguna manera, cualquier grupo se encuentra en una confluencia compleja de elementos, en la cual tiene que intentar encontrar su posición. Y lo hacen utilizando los materiales proporcionados por los artículos de consumo, evidentemente, pero también por el género, la raza y algunos aspectos de la clase. Es así como cada cuál encuentra porqué está donde está. Y los jóvenes se enfrentan a todo tipo de redes complejas de poder y posición: ellos tienen que trabajar y se preocupan por sus transiciones a la esfera económica, ellos tienen que encontrar caminos subconscientes informales para entender la sexualidad, el género, la raza, etc. Hay unos recursos culturales que se utilizan para saber quién eres. Una identidad consiste, seguramente, en colocar esto en un mapa, donde están los otros, los otros que no son tan diferentes, y tú mismo.

Pero éste mapa es un mapa jerárquico, ¿no es así?

Si, pero está estructurado de maneras que no acaban de encajar con la noción de jerarquía subcultural que utiliza Sarah Thornton. No es sólo una cuestión de ser más “*underground*” o de seguir la “corriente mayoritaria”, sino que yo quiero ver como esta noción de capital subcultural de Thornton se relacionan con la raza, la clase, el género o las cuestiones de jerarquía generacional. Por esto digo que es una pregunta etnográfica.

Pero algunos jóvenes intentan, en parte, diferenciarse de la “mayoría”, de la “masa”, y por lo tanto reproducen mecanismos elitistas.

Si lo que quieren es diferenciarse, ¿por qué no utilizan museos, galerías de arte y Sheakespeare? La elite sería una forma de diferenciarse. Si el problema es demostrar que son superiores, ¿por qué no van a las instituciones que te dicen que eres superior si te gusta el arte occidental clásico? Al no utilizar el arte tradicional, esto significa que hay una resistencia. Están resistiendo el Arte a la vez que resisten la cultura popular.

Y su voluntad de distinguirse de la “corriente mayoritaria”, de la cultura más comercial y

“normal”, podría ser anti-capitalista. Aunque evidentemente discutir las motivaciones es extremadamente complicado. Desde mi punto de vista, algunas causas reales podrían no estar en la conciencia sino estar mediadas por la forma cultural (que dará mejores recompensas y te proporcionará significados, algunos de ellos no verbales).

La forma estructural del elitismo podría influir en un cierto freno del ciclo posmoderno de conversión en artículo de consumo, de manera que no fuera cuestión de ser mejor en un sentido elitista, en el sentido que a mi se me supone mejor porque estudié en Cambridge y se literatura, sino de ser mejor en el sentido de más auténtico: el mercado te ha tocado menos y tienes una posición en las relaciones sociales y el gusto que no ha sido comercializada. Para decirlo claramente: que no hay un *cabrón* que está haciendo negocio contigo.

Creo que, sobretodo en las primeras subculturas británicas, se daba una autenticidad, había una posición externa a los artículos de consumo, y se utilizaban estos artículos para indicar esta posición. Pero evidentemente, mi argumento es que actualmente estamos de lleno en el terreno del artículo de consumo y que ya no es posible ser auténtico. De manera que lo que llamas elitismo puede ser tranquilamente un intento de mantenerse fuera de la comercialización. Y esto es, evidentemente, imposible.

Estamos enfrente de un nuevo elitismo situado en el terreno de los artículos de consumo y no necesariamente en el sentido de la distinción en el sentido que le da Bourdieu, de ser mejor o superior. El antiguo elitismo de la cultura legítima intenta mantenerse fuera de la comercialización, intenta decir que no te están dando materiales de significado para hacer negocio, sino para hacer de ti una mejor persona. La razón por la cual están fracasando y están en crisis es porque los artículos de consumo son mucho más *sexys* y proporcionan un contacto mucho más sensual con los consumidores. Una cuestión interesante es que mientras este nuevo elitismo dentro de la cultura popular también recoge algunos elementos de la cultura legítima, aunque esto tendría que verse, la

antigua elite continua limitándose únicamente a sus galerías de arte.

Esta cuestión de la jerarquización dentro de la cultura corriente y de la cuestión de si es un reproduce homológamente o no al Arte como jerarquía oficial, como arte legítimo, es muy interesante. Mi resistencia va ligada a posibles formas de tomarse el argumento O sea, que si esto significa que el elitismo es aceptable, y dejamos que todo el elitismo subcultural se concentre, entonces en veinte años tendremos otra cultura legítima, con otro Sheakspeare que gustará a toda la población educada. Y en términos económicos, sociales y culturales esta población educada será diferente de los “idiotas” a los cuales gustan las *Spice Girls* y *Abba*. Este tipo de ideas me preocupan, debido a las para mi inaceptables y lamentables consecuencias sociales del modelo elitista que equipare Alta Cultura y Cultura Legítima.

Mi posición es que necesitamos una nueva noción de elite. De esta manera se podría rescatar las relaciones de capital del proceso de comercialización para la resistencia, en vez de para lo que siempre nos sugiere el elitismo: que si hay un grupo elite, ellos piensan que son superiores, y esto implica ir de la mano del resto de signos de dominación (que ellos son los que serán los jefes, los profesores, etc., del futuro).

Estudios culturales, trabajo académico y compromiso político

Ahora me gustaría hablar de la cuestión del compromiso o la implicación con el mundo real. ¿Cómo se vivía este compromiso en el Centro con la realidad social y política de la cual ha hablado al principio de la entrevista?

En la constitución de los Estudios Culturales en el Centro, el hecho de dirigir la mirada hacia la música popular, las subculturas y los medios de comunicación implicó un compromiso inmediato con la realidad del momento. Teníamos la sensación que se podía cambiar el mundo, y que por lo tanto podíamos estudiar la institución donde trabajábamos y las relaciones externas en parte con esta intención. Aunque no teníamos muy claro

como se tenía que hacer, yo tenía la sensación que mi trabajo era comprometido y que existía la posibilidad que fuera leído fuera de la institución. Y puede que también por la misma gente que yo había estudiado.

Desde mi punto de vista, los expertos en criticismo cultural de la vía más teórica, textual y semiótica de los Estudios Culturales, de alguna manera, han repetido el distanciamiento propio de las tradiciones de la crítica cultural y el Arte en mayúscula respecto a los cuales pensábamos que nos estábamos diferenciando radicalmente. Estamos repitiendo un elitismo dentro del mundo académico. El mundo académico se está convirtiendo en una gran torre que ya no forma parte de la realidad.

¿Cuál es su balance personal en relación con la conexión entre la esfera académica y la práctica política y social?

Esta es una cuestión que siempre me ha preocupado. De hecho pasé casi diez años fuera del mundo académico trabajando para el partido laborista, analizando el terrible impacto del paro juvenil. Trabajé para el partido laborista elaborando el informe *The Youth Review*, donde analicé las experiencias culturales de los jóvenes. Sugería que la posición del gobierno local en relación al paro tenía que cambiar, porque ya no se podía seguir pensando que todo el mundo iba a encontrar un trabajo más tarde o más temprano. A principios de los años 80 había enormes grupos de jóvenes que no iban a conseguir un trabajo en toda su vida, que siempre tendrían una experiencia muy difícil en relación al trabajo: trabajos sin futuro, paro, vuelta a esporádicos trabajos temporales, etc.

Revisé todos aquellos aspectos del gobierno local relacionados con lo que he denominado “nueva condición social del paro”, que especialmente para la clase trabajadora consistía en transiciones truncadas o rotas: no conseguir el poder que te da el salario para hacer el resto de transiciones a la vida adulta (transición a irse a vivir por tu cuenta, a ser consumidor, a tener relaciones laborales, a relacionarte con un sindicato, etc.). Todo esto depende de que tengas un trabajo. Y aunque esta

es una situación temporal –o al menos esto me gustaría pensar– que se está extendiendo continuamente, seguimos ofreciendo, aparentemente, las mismas transiciones a un destino. Para muchos, en cambio, esta transición no va a completarse nunca.

Con *The Youth Review* estaba llevando a cabo un intento muy precoz de hacer un análisis comprometido con la realidad. Fue una experiencia que yo esperaba retornara a algunos de los mismos grupos en el sentido de expresar las frustraciones de su situación, y que a su vez también planteara a la administración local la importancia de políticas dirigidas a la condición social, a las transiciones truncadas (en vez de pretender que las antiguas transiciones y la red de bienestar de los programas de formación individualizados podrían tener demasiado sentido para los jóvenes que estaban en esa situación). También se creó el forum juvenil elegido democráticamente. Es una representación juvenil en la comunidad, que plantea cuestiones de calibre muy diverso. Y también hay los planes de vivienda específicos para jóvenes. El problema es que los recursos a disposición del gobierno local se están congelando e incluso reduciendo. Con todo, fue un intento muy precoz de plantear la cuestión de las transiciones alternativas en relación a la manera como los servicios estatales, el ayuntamiento y la burocracia local tenían que intentar responder a las cuestiones reales, o las cuestiones vividas por aquellos que estaban experimentando las transiciones truncadas (en vez de operar con un modelo que estaba veinte años desfasado en términos de experiencia real de los propios jóvenes).

La política local en Wolverhampton está basada en la perspectiva de la juventud, y como mínimo discute, recodifica y, si quieres decirlo de esta manera, es más sociológica, está basada en la experiencia cultural y la experiencia real de aquellos que están viviendo estas transiciones. Este intento de influir en las políticas concretas y de poner el análisis a disposición de aquellos a los que afectaba ha tenido una importancia muy importante para mi propio trabajo y mi carrera. Y ahora he vuelto al mundo académico...

El libro *Common Culture* y su versión reducida y orientada a las implicaciones prácticas, *Moving Culture*, también han tenido un efecto en la realidad social, ¿no es así?

La Fundación Gulbenkian, para la cual estaba hecho el estudio, ofrece financiación en el área del bienestar social, la educación y la cultura. Intenta ayudar al desarrollo cultural, social y educativo de los jóvenes. Antes de *Common Culture* las ayudas económicas, en términos generales, iban a parar a los adultos. Creían que sabían qué era lo que querían los jóvenes. Después de *Common Culture* esto cambió. Se permitió que grupos auto-organizados de jóvenes recibieran subvenciones.

Yo formé parte del *Advisotry Panel* del *Arts Council* de Inglaterra, que hace poco cambió las reglas de la subvención de las artes de cara a orientarlas más a los jóvenes y la cultura popular. Y aunque no puedo ni quiero reivindicar mi influencia, el Nuevo Laborismo se está mostrando mucho más amigable con la cultura popular, como mínimo con la producción, y están limitando las subvenciones a la cultura legítima. Su visión no es exactamente igual a la mía, pero va en una dirección similar. Intentan vincular el partido con una imagen nueva y moderna de Gran Bretaña como marca juvenil, aunque esto puede que ya empiece a decaer. Creo que mi mérito es que fui capaz de articular aspectos de un nuevo estado de ánimo, de una nueva sensación, de forma muy precoz. Pero ni lo inicié yo ni estoy completamente de acuerdo con todo lo que ahora se percibe como fantástico y estimulante.

Creo que en muchos sentidos es una desgracia que, en relación a como el Estado del Bienestar se relaciona con la población y sus circunstancias, los sociólogos y los que están en la corriente de los Estudios Culturales no hayan jugado un papel más importante a la hora de conectar con la experiencia real, las necesidades reales, en las actuales revisiones del Estado. Y creo que esto es así porque gran parte del estado es inflexible, burocrático y nada sensible a los cambios. Gran parte de su política cultural está fundamentada en la cultura legítima, mientras que la mayoría de los jóvenes van en una dirección muy diferente.

Yo defendí en *The Youth Review* que en muchos sentidos los jóvenes intentan encontrar sus propias transiciones alternativas y que estas transiciones alternativas se ven, desde los agentes estatales, como patologías, como problemas, como desobediencia a las normas, etc. El Estado se está convirtiendo en enemigo, no en amigo, porque no está respondiendo a las cuestiones que todos los jóvenes viven o experimentan. Pero son los jóvenes los que están en esta situación, y no pueden salir de ella y escribir un libro sobre la semiótica del estilo. Ellos no pueden ir y escribir críticas marxistas sobre los cambios de la globalización internacional.

Al mismo tiempo, la investigación no debería ser lo mismo que la política, porque el trabajo académico no es política. Pero sí creo que el trabajo académico podría ayudar a guiar la política, y podría (y este es el elemento fundamental de mi posición en relación a la política y el trabajo cultural) intentar ayudar a aquellos que están implicados en ella: a los chicos y chicas que están haciendo historia. Podría intentar hacer que la conducta de algunos de ellos les pareciera más transparente, de manera que hicieran más legibles la mediación cultural y las elecciones posibles. Y también podría propiciar que la financiación pública, la nueva política de financiación de la identidad cultural, fuera producto de una relación más dialéctica y reflexiva.

La calidad y el populismo cultural

En *Common Culture* usted subraya la creatividad implícita en el consumo cultural de los medios de comunicación, la ropa y incluso la cerveza. Sólo en el apéndice trata la cuestión del “valor”, de la “calidad”, que no juega ningún papel dentro de sus argumentos sobre la creatividad cultural. Por esta razón se le ha acusado de “populista cultural”, aunque usted aclara, en su libro, que se limita a concentrarse en la relación que el sujeto establece con el texto, en vez de hacerlo como es más habitual en el texto mismo. ¿Qué opina de ésta crítica?

De la misma manera que las divisiones entre culturalismo y estructuralismo, o entre culturalismo

y análisis semiótico, esto tiene un poco de pelea académica interna, más que no una representación de posiciones que se correspondan con la realidad o la experiencia en la vida real. Y de la misma manera que siempre he rechazado la etiqueta de culturalista, también rechazo la de populista cultural.

Para mí es muy importante el hecho de que con el giro semiótico han perdido cuerpo, han perdido sensualidad. El paradigma lingüístico es muy útil para el sistema lingüístico, pero no creo que lo sea tanto para los sistemas de expresión corporal.

Yo, además, no he dicho que el comercio sea maravilloso. Lo que hago es, sencillamente, aceptar que la mayor parte de la experiencia se sitúa en base a significados comercializados y continuamente reciclados que circulan. Mi problema con los estudios de la cultura popular es que siempre están hablando de los textos y las formas, en vez de centrarse en la experiencia cotidiana y vivida.

Hay una clara distinción, en mi propia terminología, entre cultura popular y cultura corriente (*common culture*). La cultura popular hace referencia a textos y objetos, y a las ganancias y el mercado, mientras que la cultura corriente hace referencia a la utilización de éstos, y a los significados culturales corrientes, que también incluyen los significados tradicionales, los significados interpersonales y, si quieres, los restos de la cultura original de clase.

Cuando se utiliza un elemento de la cultura popular, obtienes satisfacción sensual y pasa a ser parte de la cultura corriente. Hay una distinción entre los objetos de la cultura popular y su utilización, las prácticas. Si fueras un antropólogo que viene de Marte para ver cómo vive la gente en España... ¡Evidentemente que te darías cuenta que miran la televisión! ¡Evidentemente que te darías cuenta que compran ropa! Si fueras un antropólogo tendrías que tomarte en serio el proceso de conversión en artículo de consumo, y también la cultura popular.

Hay una diferencia muy grande entre esto y decir que estamos en el mejor de los mundos posibles.

Yo sólo me limito a decir cómo vive la gente y cuáles son los materiales que utilizan. Y los materiales son los de la cultura popular. Y desde mi punto de vista la cuestión no es tanto si la cultura popular es buena o mala, ya que sencillamente, “es lo que hay”. Y esto nos obliga a entenderla mejor, y entenderla en términos de las formas de utilización y posibilidades de cambio abiertas, y no en términos de las preguntas que, en el fondo, son propias de la cultura legítima: ¿Es bueno o malo? ¿Es tan bueno como Sheakespeare?

La comercialización, el ciclo de conversión en artículo de consumo y mis otras preguntas, por lo tanto, desplazan la cuestión de la cantidad. Hay una gran diferencia entre esto y decir que no hay cuestiones sobre la calidad y, de hecho, yo he intentado tratarlas en *Common Culture*.

Claro que sé que la cultura popular está creada por capitalistas cínicos y manipuladores con el único objetivo de hacer negocio. Pero... ¿Qué tiene esto de brillante? ¡Pues claro que lo sé! El problema es que la gente anti-populista casi quiere, me parece, volver a un momento anterior a la existencia de artículos de consumo, en el que hay campos de la experiencia independientes de los artículos de consumo, campos que son una base formal para criticar la comercialización. Esto es, en parte, lo que he dicho sobre el principio de los Estudios Culturales y los estudios subculturales: creo que ya no puedes encontrar una base auténtica dónde situarte y decir que esto es real, que es una expresión de clase, que está utilizando los artículos de consumo para ser anticapitalista.

De alguna manera, la posición anti-populista ha substituido a la posición estructuralista. Las críticas al llamado populismo son muy similares a las críticas que los estructuralistas hacían a los culturalistas. Y si la crítica es que estos artículos están hechos para hacer negocio, mi respuesta es: “Muy bien, esto ya lo sé, pero muéstrame cómo (con ejemplos empíricos etnográficos) esto produce efectos ideológicos indeseables”. No hay ninguna duda que el artículo de consumo existe para hacer negocio y que éstos artículos que pretenden ofrecer un significado y una

receptividad comunitaria no lo pueden hacer porque son fetichistas, porque son, todos, artículos de consumo. Mi argumento es que, hoy por hoy, los consumidores también lo saben y que por esto nos hemos desplazado todos a un estadio de deconstrucción práctica, cinismo práctico, descreencia práctica generalizada.

Por consiguiente, si la acusación contra los artículos de consumo es ésta, estoy de acuerdo con ella. Esto es una cuestión general, pero las antiguas preguntas continúan intactas: ¿Qué es lo que hace la gente real con los artículos de consumo? ¿Cómo encuentras la autenticidad real en la continua cadena de inautenticidad? ¿Cómo funcionan estos elementos creativos en un contexto de obtención de beneficios? ¿Cómo se relacionan estos elementos con algunas cuestiones realmente antiguas? ¿Cómo se entiende el trabajo? ¿Cómo se entiende el no tener trabajo? ¿Cómo cambio todo esto el sentido del trabajo cuando, a través de la proliferación de significados, ofertas y promiscuas promesas de satisfacción, el trabajo se ha convertido en una fuente de identidad menos importante?

Estas son las razones por las cuales no podemos ignorar el proceso de comercialización. Es necesario comprender, a través del respeto por los ejemplos empíricos, cómo funciona la cultura de los artículos de consumo. Para mí ésta es una pregunta etnográfica, antropológica y de cultura corriente. Para mí no se trata de sentarte en tu Torre de Marfil criticando la cultura popular y su tiempo.

Bibliografía

- WILLIS, P. 1981[1977]. *Aprendiendo a trabajar. Cómo los chicos de clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*, Madrid: Akal. (original en inglés Learning to Labour. How Working Class Kids Get Working Class Jobs, Aldershot: Gower).
- WILLIS, P. 1978. *Profane Culture*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- WILLIS, P. (1987[1980]) 'Notes on method', a *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972-79*, Londres: Hutchinson and CCCS.
- WILLIS, P (con A. Boekenn; T. Ellis; and D. Whitt). 1988. *The Youth Review*, Aldershot: Gower.
- WILLIS, P. 1993. 'Producción cultural no es lo mismo que reproducción cultural, que a su vez no es lo mismo que reproducción social, que tampoco es lo mismo que reproducción', in H.M. Velasco; F.J. García; y A. Díaz (eds). *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*, Madrid: Ed. Trotta (original 1981).
- WILLIS, P. 1996[1990] *Common Culture. Symbolic Work at Play in the Everyday Cultures of the Young*, Milton Keynes: Open University Press.
- WILLIS, P. 1998[1990]. *Cultura viva. Una recerca sobre les activitats culturals dels joves*, Barcelona: Diputació de Barcelona (original en inglés Moving Culture: An inquiry into the cultural activities of young people, Londres: Gulbenkian Foundation).
- WILLIS, P. 2000. *The Ethnographic Imagination*, Cambridge: Polity Press.